BIBLIOTECA NAZIONALE
12
30 S
20

BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE ROMA
55
21
13

Tomo Unico

14-13.K.13

Digitized by Google

Digitized by Google

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

DE VIRTUTIBUS
ET VITIIS
DISPUTATIONES ETHICÆ.

Digitized by Google

DE VIRTUTIBUS ET VITIIS DISPUTATIONES ETHICÆ,

IN QUIBUS

Accuratè diſſeritur quicquid ferè ſpectat ad Philoſophiam Moralem, ab Ariſtotele traditam decem libris Ethicorum ad Nicomachum.

Opus Principibus, Conſiliariis, Philoſophis, Candidatis utriuſque Juris, Theologis, & eruditis quibuslibet, ac veræ honeſtatis amatoribus, jucundum & perutile futurum.

A U C T O R E

JOSEPHO SAENZ DE AGUIRRE

Benedictinæ Congregationis Hiſpaniarum Magiſtro Generali, Regii ac Supremi Fidei Senatûs Conſultore, in Salmanticenſi Academia Doctore Theologo, ac poſt plures alias cathedras Philoſophiæ, ac Theologiæ, Primario Sacrorum Bibliorum Interprete;

N U N C

S.R.E. PRESBYTERO CARDINALE,

Titulo S. Mariæ ſuper Minervam, Protectore Regni Siciliæ.

BIBLIOTH. CARMEL. S. MARIÆ DE VICTOR.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Conventu Carmelitani Discalceat.

Fr. Mariæ de Victoria Roma

ROMÆ, M. DC. CXVII.

Ex Typographia Antonii de Rubeis propè S. Sylveſtrum de Capite in Via Vitis.

SUPERIORUM PERMISSU.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMAN.

PRÆFATIO AD LECTOREM.

POSTQUAM in Salmanticenſi Academia ſuperioribus annis elaboravi, ac publicæ luci dedi, quicquid ferè ſpectat ad Philoſophiam ſpeculatricem tribus voluminibus comprehenſam, & ad Ethicam, ſeu Moralem duobus aliis, proceſſi ad differendum de Virtutibus & Vitiis integro alio volumine ſeorſum ibidem pariter edito, & ubique ferè ſparſo cum aliis præcedentibus. Nimirum ea omnia, & nonnulla quæpiam antè vulgata, fuerunt fœtus florentis ætatis, aut robuſtæ, in quibus exerui qualeſcunque mentis vires, & ſtudiorum præcedentium. Cùm verò longè poſtea in hac maturiori ætate, & graviorum curarum plena, ac multis ægritudinibus obnoxia, ſatis ubique notis, ſemel aut iterum occurrerit cogitatio moliendæ novæ editionis, & fortaſſe correctioris, earundem lucubrationum, propter nonnullos nævos, qui incuriâ typographorum, aut correctorum Salmanticenſium irrepſerant, tandem viſum fuit pleraque eorum Romæ recudere in hac devexa ætate, & quidem nitidiori charta, ac charactere, nimirum illo ipſo, quo pridem edidi Bibliothecam Hiſpanam Veterem, nunquam antea publicæ luci datam, quæ ubique ferè in manibus omnium verſatur cum eximia laude D. Nicolai Antonii, qui id opus poſthumum reliquit affectum, ſive nondum abſolutum, ut propterea opus habuerim illud in me recipere, ac meis ſumptibus & officiis prælo dare. Sed de hoc aliàs dictum eſt nonnihil in ejus prooemio. Nunc autem ſolùm occurrit dicendum in hoc tomo, quem iterum Romæ elegantiori forma recudimus, contineri Diſſertationes ſelectas *De virtutibus & vitiis*, ſolùm quatenus ſpectant ad Philoſophiam Moralem, non verò quatenus ad Theologiam, ſive ad virtutes illas, quæ communiter *Theologicæ* appellantur. Nimirum de iis nil ſcripſit, nec cogitâſſe creditur Ariſtoteles, Plato, Seneca, Socrates, aut alii quique philoſophorum gentilium, divinæ fidei, ac Chriſtianæ religionis expertium. Quapropter lucubrationes hoc tomo contentæ ſolum porriguntur ad ea virtutum, ac vitiorum officia, quæ intra terminos rationis naturalis ac moralis continentur. Si quid autem in progreſſu occurrerit notâ aliquâ vel animadverſione dignum, ne fortè lectores impingant in ſcopulum aliquem, aut errorem gentilium, vel quorumlibet à fide Chriſtiana & Catholica deviantium, breviter admonebimus ſuo loco. Certè in hoc potiſſimùm tomo ſtuduimus utilitati publicæ, & honeſtati doctrinæ, ac morum, nec ſolùm eruditioni variæ, quæ ſæpè occurrit pleriſque locis. Utinam autem majori cura & ſtudio ſalutis ac veri profectûs noſtri, quàm aliorum elaborâſſemus ſcripta hæc. Sed dolendum maximè eſt, quòd parum ſoliciti de profectu noſtro in vera pietate, atque exercitatione verarum virtutum, plus quàm par erat, & non ea rectitudine, modo, & affectu, curaverimus commune aliorum ſtudium ac profectum. Hoc ipſum candidè fatemur, & teſtatum volumus in ipſo limine hujus voluminis. Inſuper & dictum eſto hoc loci circa libros alios cujuslibet generis antea à nobis editos, tum in Hiſpania, tum Romæ, ſive

etiam

etiam alibi edendos. Si quid in iis occurrerit ad veram pietatem conferens, & conſentaneum Chriſtianæ religioni, ac doctrinæ S. Romanæ Eccleſiæ Catholicæ & Apoſtolicæ totum Deo tribuatur, & in ipſius gloriam cedat: ſi quid verò erratum alicubi, inſcitiæ, aut negligentiæ meæ adſcriptum eſto. Interea nunc uſurpare viſum verba illa Senecæ epiſt. 8. *Poſterorum negotium ago: illis aliqua, quæ poſſint prodeſſe, conſcribo. Salutares admonitiones, veluti medicamentorum utilium compoſitiones, literis mando: eſſe illas efficaces in meis ulceribus expertus: quæ etſi perſanata non ſunt, ſerpere deſierunt. Rectum iter quod ſerò cognovi, & laſſus errando, aliis monſtro.* Utinam ita contingat cum aliquo Dei obſequio, & vero legentium fructu.

INNU-

IMPRIMATUR,

Si videbitur Reverendiſſimo Patri Magiſtro Sacri Palatii Apoſtolici.

Sperellus Epiſcopus Interamn. Viceſg.

BIBLIOTECA NAZ. CENTRALE VITTORIO EMANUELE

INNUMERA à graviſſimis Authoribus in Philoſophiæ commendationem congeſta elogia omnia pro-
pemodùm confluunt in Ethicem, quam duntaxát S. Gregorius Theologus intelligebat, cum præcla- *Orat. 20.*
ro ſanè encomio Philoſophiam vocavit *Dominam paſſionum*, prævitque Thaumaturgus ſeverè pronuntians,
haud poſſe quemquam eſſe pium, qui non philoſophetur. Ea namque vitia elidit, ſenſibiliumque cupiditatum *In Paneg.*
fibras evellit, ſeu ut loquitur Romanus Philoſophus, *errores noſtros diſcutit, & lumen admovet, quo diſcer-* *In præfat. nat.*
nantur ambigua vitæ. Hujus præconia omnium luculentiſſimè, & huic noſtræ tempeſtati, qua Probabiliſ- *quæſt.*
mi commentum ad Chriſtianæ ethices internecionem immaniter graſſatur, per quam accommodatiſſimè
complexus eſt aureum flumen ſacræ eloquentiæ Lactantius ità lacte & melle excurrens: *In altera Philoſo-* *lib. 3. Inſtit.*
phiæ parte, quam Moralem vocant, totius ratio Philoſophiæ continetur. Siquidem in Phyſica ſola oblectatio eſt, *cap. 7.*
in hac etiam utilitas, & quoniam in diſponendo vitæ ſtatu formandiſque moribus periculo majore peccatur, majorem
diligentiam neceſſe eſt adhiberi, ut ſciamus quomodò nos oporteat vivere: illic poteſt venia concedi, quia ſive aliquid
Philoſophi dicunt, nihil proſunt; ſive delirant, nihil nocent, hic verò nullus diſſidio, nullus errori eſt locus, omnes
unum ſentire oportet, ipſamque Philoſophiam uno quaſi ore præcipere, quia ſi quid fuerit erratum, vita omnis ever-
titur; in illa priori parte, ut periculi minus, ità plus difficultatis eſt, quod obſcura rerum ratio cogat diverſa &
varia ſentire, hic ut periculi plus eſt: ità minus difficultatis, quod ipſe uſus rerum, & quotidiana experimenta poſ-
ſunt docere quid ſit verius & melius. Inſtituit olim D. Hieronymus inductionem à Quadrato Athenarum *Epiſt. ad Mag.*
Epiſcopo & Apoſtolorum diſcipulo, recenſuitque ad ſua uſque tempora viros celeberrimos, *qui omnes,* *Orat.*
inquit, *in tantum Philoſophorum doctrinis, atque ſententiis ſuos reſperſerunt libros, ut neſcias, quid in eis primùm*
mirari debeas, utrùm eruditionem ſeculi, vel ſcientiam Scripturarum. Hinc idem maximus Eccleſiæ Doctor
divinum illud præceptum Deuteronomii 21. ità argutè interpretatus eſt: *Si adamaveris captivam mulierem*
(ideſt prophanam ſapientiam) *& ejus pulchritudine captus fueris, decalva eam, & illecebras crinium & or-*
namenta verborum cum emortuis unguibus ſeca. Lava eam prophetali nitro, & tunc requieſcens cum ea dicito. Leva
ejus ſub capite meo, & dextera illius amplexabitur me, & tibi fœtus captiva dabit, & de Moabitide efficietur
Iſraelitis. Illam ambierant ſanctiſſimi Patres, eam ſibi deſponderunt Cypriani, Nazianzeni, Ambroſii,
Chriſoſtomi, Fulgentii, Thomæ Aquinates, aliique innumeri, *qui ex ſcriptura gentilium*, ut ediſſerit *Epiſt. 8.*
Petrus Bleſenſis, *velut ex muliere alienigena in conflictu ſtudiorum capta numeroſam ſcriptorum, & rectè factorum*
ſobolem ſuſceperunt, multiſque libris Chriſtianam rempublicam, & Cœlum civibus feliciſſimè auxerunt. Quapro- *In orat. funeb.*
pter fratrem ſuum D. Baſilium indigitat S. Gregorius Nyſſenus ἀμφιδέξιον *ambidextrum*, quod utraque eru-
ditione ſacra & prophana dextrè & rectiſſimè uteretur. Conſimili planè elogio cohoneſtare mihi fas ſit
Eminentiſſimum Cardinalem de Aguirre ſcientiarum encyclopediam feliciſſimè complexum. Gratia-
rum omnium manu factus, fictuſque ſit neceſſe eſt, & elaboratum naturæ opus (quemadmodum de Cy-
priano pronunciavit Nazianzenus) quiſquis ad Muſarum pulvinaria, & penitiores cellas admittitur. Na-
turam hac in parte adeò benignè ſibi velificantem expertum fuiſſe Purpuratum Patrem ad oculum demon-
ſtrant *Ludi Salmantini*, adeò ut bellè in ipſum cadat illud Aurelii ad quemdam philologiæ ſtudioſum ſcri-
bentis. *Quicquid in poetis lepidum, apud oratores grave, in annalibus fidele, inter Grammaticos eruditum fuit*
ſolus hauſiſti, dicam, auxiſti, juſſus hæres veterum poetarum. Decerptis ac in medium productis amœnio-
ribus literaturæ floribus arduiſſimam provinciam capeſſivit Sapientiſſimus Author quatuor ingentibus vo-
luminibus promens Salmanticæ (ceu Evangelicus ille Pater-familias, qui profert de theſauro ſuo nova &
vetera) Philoſophiam nov-antiquam ſeu ſelectiſſimas diſputationes in univerſam contemplatricem &
moralem Ariſtotelis philoſophiam, *linguamque* poſtmodùm, ex Nazianzeni præſcripto, *in prophanis do-* *Orat. 23.*
ctrinis eruditam divinis nobilitavit, ſalſamque illam & amaram Maram per vitæ lignum dulcem reddidit, il-
laſque regulas, ne arbitraria quępiam probabilitas divinæ legi, ideſt, ſupremæ actuum humanorum re-
gulæ præponderet, admetiri enixè ſtuduit ad orthodoxam morum diſciplinam, in qua charitas & cupiditas
utramque paginam faciunt, eoque tendunt omnia Scripturarum oracula, ut charitas aſtruatur, deſtruatur
cupiditas, quibus tota Chriſtiana diſciplina inconcuſſis radicibus innixa ſtabilitur; quandoquidem ut ſo-
lerter monet Riccardus, *ſæculares ſcientiæ ſpiritualibus ſtudiis ſubſervire debent, & nihil quod veræ devotionis* *De eruditione interioris hominis.*
lucris non militet, homo Deo conſecratus in ſuis exercitiis præſumere debet. Hunc Eminentiſſimus Author pu-
blici juris fęcit Salmanticæ primùm, dein Romæ voluminoſum opus Theologiæ S. Anſelmi, eamque
Commentariis, & Diſputationibus tùm dogmaticis, tùm ſcholaſticis illuſtravit ob oculos habens legiti-
mam illam doctiſſimi Melchioris Cano querimoniam: *Intelligo fuiſſe in ſchola quoſdam Theologos adſcriptitios,* *Lib. 8. de loc. Theol. cap. 1.*
inquit, *qui univerſas quæſtiones Theologicas frivolis argumentis abſolverint, & vanis invalidiſque ratiunculis, ma-* *§. 1.*
gnum pondus rebus graviſſimis detrahentes, ediderint in Theologiam Commentaria vix digna lucubratione anicula-
rum, & cum in his ſacrorum Bibliorum teſtimonia rariſſima ſint, Conciliorum mentio nulla, nihil ex antiquis ſanctis
olcant, nihil ex gravi Philoſophia quidem, ſed ferè ex puerilibus diſciplinis: Scholaſtici tamen, ſi Superis placet,
Theologi vocantur, nec ſcholaſtici ſunt, nedum Theologi. Propterea ſubtilitatem Theologiæ Scholaſticæ Pur-
puratus Pater conjunxit cum eruditione ſacra eruta ex Scriptura, Conciliis, & Patribus contrà Atheos,
Ethnicos, Judæos, Hæreticos, & Schiſmaticos. Item ſedulò meditatus conſultiſſimum illud ab altero Ro-
mani Senatus fulgidiſſimo ſydere B. Petro Damiani de Pattum ſacris Eccleſiaſticis Conciliis adſtantium *Opuſc. 16.*
ſanctio-

ſanctionibus ſuggeſtum documentum: *In eorum Patrum pectore omnipotens Deus veluti in Tribunali & Sel præſidens ſanctionis ſuæ promulgat decretum libenter illorum ſarcinas adoro*, quatuor ſpiſſis tomis comprehenſam Collectionem maximam Conciliorum omnium Hiſpaniæ & novi Orbis, epiſtolarumque decretalium celebriorum, necnon plurium monumentorum veterum ad illam ſpectantium, cum notis & diſſertationibus, quibus ſacri Canones, Hiſtoria, ac diſciplina Eccleſiaſtica & Chronologia accuratè illuſtrantur, Romanis typis excudi juſſit. Quod locupletiſſimum Opus jam ex Superiorum mandato à me perluſtratum dum iterum iterumque revolvo cum D. Gregorio Nazianzeno de ſcriptis magni Baſilii loquente exclamare compellor. *Cum orationes eas in manus accipio, animo & corpore purgor, templum Dei capax efficior, atque inſtrumentum à ſpiritu pulſatum divinam gloriam & potentiam canens, per eas corrigor & concinnor, atque divina quadam immutatione alius ex alio efficior.* Verùm attentiùs perpendens Religioſiſſimus Scriptor, quanti interſit humanæ eruditionis ſubſidium ad ſacrarum literarum cultum, & quod *ſcientia morum*, ut admonet Romanus Philoſophus, *ſcientia utilis ac neceſſaria eſt, reliqua oblectamenta otii ſunt, cultum, non robur ingeniis afferentia*, quorum ſcrupuloſiores ſectatores, Ariſto apud Stobæum cenſet, *ſimiles eſſe edentibus cancros, qui propter exiguum alimentum circà cruſtas occupantur*, egregiè executus eſt, quod D. Damaſcenus ſacturum ſe ſcribit ad Coſmam Majumæ Epiſcopum: *etiam ex infelicibus pravorum dogmatum vepretis doctrinæ ſanæ & incorruptæ ſuccum apis more colligam, & ab inimicis ſalutem fructificabo*, accuratiſſimas namque de Virtutibus & Vitiis, univerſaque Philoſophia Morali ab Ariſtotele decem libris Ethicorum ad Nicomachum tradita Diſputationes Ethicas adornatas, eaſque olim Salmanticæ editas, & incredibili eruditorum plauſu exceptas, nunc autem eaſdem adversùs neotericos novarum opinionum opifices variis notis illuſtratas, & multiplici acceſſione locupletatas Romæ recudi curat Eminentiſſimus Author. Extabat tempore D. Auguſtini quidam Marci Tullii liber, qui inſcribebatur Hortenſius, eratque velut exhortatio ad philoſophiam, in quem cum idem S. Doctor nondum Chriſtianus incidiſſet, quid ipſi ex ejus lectione contigerit, ab eodem ſtudioſo anagnoſte diſcendum: *Ille liber*, inquit, *mutavit affectum meum, & ad te ipſum Domine mutavit preces meas, & vota, ac deſideria mea fecit alia: viluit mihi repentè omnis vana ſpes, & immortalitatem ſapientiæ concupiſcebam æſtu cordis incredibili, & ſurgere jam cæperam, ut ad te redirem.* Hoc idem meum ſit votum de hoc excellentiſſimo Opere, quod juſſu Reverendiſſimi Patris Fr. Paulini Bernardinii Sacri Palatii Apoſtolici Magiſtri perlegi, & cenſorio calculo probavi ego infraſcriptus Monachorum Reformatorum S. Bernardi Ordinis Ciſtercienſis Procurator Generalis, S. Theologiæ Magiſter, Sac. Congreg. Indicis Conſultor, Supremæ Inquiſitionis Qualificator, ac Collegii Urbani de Propaganda Fide ſtudiorum Præfectus. Romæ in Monaſterio S. Pudentianæ 25. Martii 1697.

Orat. 20.

Lib. 7. de Ben. cap. 1.

Ser. 81.

Lib. 1. Confeſſ. cap. 4.

D. Joannes Maria Gabriellius.

IMPRIMATUR.

Fr. Joſeph Maria Berti Reverendiſs. Patris Fr. Paulini Bernardinii Apoſt. Pal. Magiſter Socius Ordinis Prædicatorum.

INDEX

Digitized by Google

BIBLIOTECA NAZ. VIT. EM. ROMA

I N D E X

DISPUTATIONUM, ET QUÆSTIONUM, Quæ in hoc volumine continentur.

DISPUTATIO PRIMA.

De Bono & Malo.

QUÆSTIO I.

Quid ſit Bonum? pag. 1.

SECTIO I. Præmiſſa quædam opportuna. Definitio boni antiqua exponitur, ejuſque ſenſus veſtigatur. Aliorum expoſitiones, definitioneſque rejectæ. 2.

SECTIO II. Quibus argumentis obnoxia ſit vetus boni definitio, & illorum ſolutio. 4.

SECTIO III. Expenditur ſubtilis objectio Cardinalis Urſini adverſus eandem definitionem. 6.

QUÆSTIO II.

Quid ſit malum? 8

SECTIO I. Malum quid ſit? Eruitur propria ejus ratio, ac diſtinctio à bono, ex Philoſophis, & Patribus, Latinis, & Græcis. Ipſorum argumenta breviter expenduntur, & auctoritas commendatur. 8.

SECTIO II. Quomodo nonnulli recentiorum exponant teſtimonia SS. Patrum pro contraria opinione conſtituente malum in poſitivo, & illorum impugnatio. Ubi de mente D.Thomæ in hac controverſia. 11.

SECTIO III. Illata aliquot obſervatu digna, ex præcedenti doctrina, adverſus recentiores quoſdam, collocantes rationem formalem mali in ente poſitivo ac reali. 13.

SECTIO IV. Præcipuæ difficultates, & argumenta pro adverſa opinione, expenduntur. 14.

QUÆSTIO III.

An bonum duntaxat ſit motivum facultatis appetentis, an etiam malum?

SECTIO I. Bonum eſſe adæquatum motivum facultatis appetentis. Objectiones in oppoſitum ſolutæ. 17.

SECTIO II. Appetitum non poſſe amare malum ſub ratione mali, nec odiſſe bonum, quà bonum eſt, oſtenditur ex Ariſtotele, Dionyſio, & aliis Patribus, præcluſa quorundam evaſione. Allegantur Philoſophi Morales, & Scholaſtici pro eodem placito. Ubi de mente Scoti. 19.

SECTIO III. Eadem doctrina Philoſophorum ac Patrum ſuadetur ratione, ac multipliciter illuſtratur. 21.

SECTIO IV. Expenditur difficilis objectio in odio inimicitiæ, & refutatis aliorum ſolutionibus, urgetur ac ſolvitur. 23.

SECTIO V. Expenditur gravis difficultas in peccato ex malitia commiſſo: item aliæ minoris notæ objiciuntur, & enodantur. 25.

QUÆSTIO IV.

Quotuplex ſit bonum & malum?

SECTIO I. Potiſſima boni diviſio in Primum & proprium rerum à Primo pendentium. Uniuſcujuſque eorum ratio formalis ex doctrina Philoſophorum Moralium, ac Patrum eruta. Primi boni conſideratio multiplex, & cauſſalitas varia in cætera bona. 27.

SECTIO II. An ſicut bonum dividitur in ſummum & non ſummum, ſic etiam malum dividatur in ſummum & non ſummum malum? Error veterum quorundam affirmantium, & ſiniſtræ ejus exiſtimationis origo detecta. Demonſtratur multipliciter, nullum eſſe ſummum malum, nec fuiſſe, nec eſſe poſſe. 30.

SECTIO III. Ulterior boni, item & mali, diviſio in Metaphyſicum, Phyſicum, Morale, ac Divinum, & propria uniuſcujuſque eorum ratio. Boni denique diviſio in honeſtum, utile, ac jucundum, & peculiaris uniuſcujuſque eorum notio. 34.

SECTIO IV. Alia mali diviſio in malum culpæ & pœnæ: atque alterius cum altero comparatio. 36.

SECTIO V. Ultima mali diviſio in malum per ſe, & malum alteri. Quodnam eorum ducat à Deo originem, & quænam ſit

Digitized by Google

propria uniuſcujuſque eorum ratio. 37.
SECTIO VI. Illationes obſervatu dignæ, circa comparationem boni cum ente. 40.

DISPUTATIO II.

De Fine.

QUÆSTIO I.

Quomodo finis comparetur ad bonum & pulchrum? 42.

SECTIO I. Præmiſſis quibuſdam ex Ariſt. & D. Thoma ſtatuitur, rationem finis & boni abſtrahentis ab honeſto, utili, & delectabili, non eſſe ita unam, ut alterum reciprocetur cum altero. Objectiones ſolutæ. 43.
SECTIO II. Bonum abſtrahens ab honeſto & jucundo, ac finem, reciprocari. Quid cenſendum ſit de bono in prima & præcipua acceptione 44.
SECTIO III. Bonum, quod convertitur cum fine, habere cum eo connexionem formalem, & majorem, quàm cum pulchro, quicquid olim exiſtimaverit Plato. Pulchri multiplex acceptio diverſa à ratione boni & finis. 45.
SECTIO IV. Corollaria aliquot ex præcedenti doctrina circa pulchrum, bonum, ac finem. Utra ſit pulchritudo magis propria, animi, an corporis? 48.

QUÆSTIO II.

An bonitas ſit propria finis, an potiùs communis iis, quæ ſunt ad finem? 50.

SECTIO I. Opinio aſſerentium, non modò finem, ſed & media intrinſecam bonitatem habere. Examinantur præcipua ipſius fundamenta, & enervia oſtenduntur. 50.
SECTIO II. Opinio negantium mediis intrinſecam bonitatem expenditur. Ejus argumenta examinantur, ac rejiciuntur, veluti nihil probantia, aut nimium. 51.
SECTIO III. Præmiſſis quibuſdam ex doctrina communi decernitur, quibuſdam mediis eſſe, quibuſdam non eſſe reipſa bonitatem propriam, & diſtinctam à bonitate finis. 52.

QUÆSTIO III.

An ſolus finis ſit objectum voluntatis. 56.

SECTIO I. Non ſolum finem, verùm etiam media illa, quæ intrinſecam bonitatem habere inveniuntur, ſpectare quodammodo ad objectum per ſe voluntatis: non tamen amari propter ſe, ſed propter bonitatem finis. 56.
SECTIO II. Finem ſolum eſſe formale voluntatis objectum: media verò ad objectum materiale ſpectare. Evaſiones adverſariorum præcluſæ. 58.
SECTIO III. Objectiones nonnullæ adverſus doctrinam præcedentis aſſertionis proponuntur & extricantur. 60.

QUÆSTIO IV.

An finis ſit objectum formale electionis, an potiùs media? 62.

SECTIO I. Electionis multiplex & varia acceptio minùs propria: item & ſtrictior alia, juxta ſenſum controverſiæ. 63.
SECTIO II. Objectum formale *quod* electionis, non in fine, ſed in mediis conſiſtere. Id eſſe conforme Ariſtoteli, Divo Thomæ, & rationi. Evaſiones præcluſæ. ibid.
SECTIO III. Objectiones alicujus momenti propoſitæ & ſolutæ. Quo ſenſu media ſint objectum materiale voluntatis. 67.

QUÆSTIO V.

An belluæ agant propter finem? 68.

SECTIO I. Refertur quorundam veterum opinio, brutis concedentium vim agendi propter finem, quia putant iis eſſe rationem ac mentem. Varia illorum, & præſertim Plutarchi, argumenta, tum & exempla mira in id probandum. 68.
SECTIO II. Quomodo alii exiſtiment, probentque belluas agere propter finem, ſive quòd judicio aliquo imperfecto polleant, quia cognoſcunt & appetunt convenientiam mediorum in finem. 70.
SECTIO III. Præmittuntur quædam opportuna dirimendæ controverſiæ, ejuſque legitimus ſenſus exponitur. 72.
SECTIO IV. Exploditur multipliciter error tribuentium belluis rationem, judiciumque, etiam imperfectum, quo propter finem agant. Evaſiones Vallefii & aliorum multipliciter præcluſæ. 73.
SECTIO V. Aſſertio eadem uberiùs confirmatur, præſertim ex doctrina SS. Patrum in adverſarios converſa. 75.
SECTIO VI. Præfertur ſententia communis negans abſolutè belluas agere propter finem propriè: eaque multipliciter probatur. 77.
SECTIO VII. Occurritur argumentis Plutarchi, & aliorum, tribuentium belluis rationem ac judicium, quo propriè agant propter finem. 79.
SECTIO VIII. Expediuntur argumenta ſectione ſecunda propoſita ad probandum, belluas eſſe quodammodo rationis participes, & propter finem agere. 80.

QUÆSTIO VI.

Quiſnam ſit finis philoſophiæ moralis? 82.

SECTIO I. Philoſophiam moralem universè acceptam ſitum habere finem proximum, non in cognitione, ſed in proba hominis actione, & vita ſecundùm honeſtatem. Premiſſa aliquot opportuna ad eam doctrinam ſtabiliendam. 82.
SECTIO II. Philoſophiam morum, licèt ſpectet honeſtatem vitæ, tanquam finem, non propterea eſſe eundem habitum cum prudentia, quicquid alii exiſtiment cum Epicuro, cujus opinio refellitur. Objectiones ſolutæ. 84.
SECTIO III. Statuitur contra Piccolomineum & Gallutium, finem proprium Ethicæ, prout dif-

differt ab œconomica, & politica, ſitum eſſe in bono proprio ſingulorum hominum ſecundùm mores. 86.

DISPUTATIO III.

De felicitate, ſeu ultimo fine hominis.

QUÆSTIO I.

An ſit aliquis finis ultimus actionum humanarum? 89.

SECTIO I. Eſſe aliquem finem ultimum actionum humanarum. Ratio Ariſtotelis in id probandum expenſa, & ab objectionibus vindicata. Ubi plura de proceſſu in infinitum. ibid.
SECTIO II. Confirmatio uberior doctrinæ præcedentis, præſertim ex appetitu naturali ultimi finis minimè fruſtraneo, aut irrito. Evaſiones præcluſæ. 92.
SECTIO III. Appetitionem bonorum quorumlibet in ſingulari eſſe propter finem ultimum, ſive beatitudinem in communi, ſeu expreſſe, ſeu implicitè deſideratam, quicquid in oppoſitum cenſuerit Scotus. 95.
SECTIO IV. Non omnem appetitionem & actionem hominis eſſe propter finem ultimum verum, & in ſingulari, quatenus ortam ab homine. Quid ſit de illa, quatenus à Deo procedit? Objectiones ſolutæ. 98.

QUÆSTIO II.

An felicitas conſiſtat in bono aliquo externo, ſive ad corpus ſpectante? 100.

SECTIO I. Quamplurimæ philoſophorum opiniones circa eſſentiam felicitatis præſtrictæ, & ad ſumma capita redactæ. Senſus controverſiæ. 100.
SECTIO II. Rejicitur prima opinio conſtituens generatim felicitatem in bonis externis, ut divitiis, dominatu, honore, & gloria. Rationes dubitandi extricatæ. 101.
SECTIO III. Rejicitur ſecunda opinio docentium felicitatem ſitam eſſe in bonis corporis, ut ſanitate, pulchritudine, & robore. Argumenta in oppoſitum ſoluta. 104.
SECTIO IV. Improbatur tertia opinio eorum, qui ſummum hominis bonum in voluptate corporis collocàrunt. Objectiones expeditæ. 106.

QUÆSTIO III.

An felix egeat bonis naturæ & fortunæ? 108.

SECTIO I. Proponitur opinio Stoicorum negantium ea naturę ſubſidia eſſe neceſſaria ſolidæ felicitati: ſuadeturque multiplici argumento. 108.
SECTIO II. Argumenta pro eiſdem Stoicis, ne bona fortunę, ſive generatim, ſive in ſpecie conſiderata, conferant aliquid felicitati ſtabiliendæ. 110.
SECTIO III. Præmittuntur quædam obſervatu digna pro opinione contraria ab Ariſtotele tradita: eaque multipliciter exponitur & probatur. 112.
SECTIO IV. Eadem Ariſtotelis ſententia paullo ampliùs digeritur, & variis aſſertionibus explicatur. 114.
SECTIO V. Occurritur argumentis utriuſque primæ ſectionis breviter & expeditè. 115.

QUÆSTIO IV.

Quo ſenſu Plato poſuerit felicitatem in Idea boni? 116.

SECTIO I. Opinio celebris communiter tributa Platoni de Idea boni, cujus contemplatione homo conſtituatur felix. An tradita fuerit à Platone eo ſenſu, quo impugnatur ab Ariſtotele: an potiùs in vero ac legitimo ſenſu, quo Patres & philoſophi Ideas in Deo cognoſcunt. Refertur prima ſententia. 116.
SECTIO II. Præfertur ſententia vindicans Ariſtotelem ab ingrati animi vitio, & ſiniſtra interpretatione Platonis. Hunc Ideas poſuiſſe à Deo ſeparatas, & longè alias ab iis, quas Patres, ac Philoſophi præſtantes in Deo agnoſcunt. Plura veterum teſtimonia expenſa in id probandum. 118.
SECTIO III. Uberior probatio bonæ fidei Ariſtotelis in refellendo Ideas Platonis, ex hujus potiſſimùm ſcriptis deſumpta. Ideam boni apud Platonem non eſſe verbum Patri ὁμοούσιον, ſed factum & ab Arianis traditum. 119.
SECTIO IV. Probabile eſſe Ideam boni in Deo ipſo collocatam à Platone, & non hunc, ſed diſcipulos ejus fuiſſe impugnatos ab Ariſtotele. Difficilis locus illius ex 7. *de Republica* expenſus. Solvuntur denique argumenta ejus opinionis, quibus nititur Piccolomineus. 122.

QUÆSTIO V.

Utrùm argumenta Ariſtotelis adverſus Platonicos probent, ipſum excluſiſſe Ideam boni, ſeu bonum ſeparatum, à felicitate hominis? 123.

SECTIO I. Rationes dubitandi deſumptæ ex Ariſtotele diſſerente adverſus Platonicos, quaſi ipſius argumenta excludant Ideam boni, ſeu bonum ſeparatum, à felicitate hominis. 124.
SECTIO II. Præmiſſa quædam obſervatu digna circa doctrinam Platonis, & ſequacium, de Idea boni, ſeu bono ſummo & ſeparato, quod ſit primum efficiens, & finis ultimus rerum omnium. 125.
SECTIO III. Aſſertionibus variis oſtenditur, rationes Ariſtotelis adverſus Ideam boni non excludere à ſummo bono, ut ſit finis ultimus rerum, & objectiva felicitas hominis: ſed ſolùm evincere illud non eſſe formam, eſſentiam, & naturam bonorum aliorum, aut felicitatem hominis formalem. 127.
SECTIO IV. Solutione argumentorum oſtenditur, immeritò contra Ariſtotelem retorqueri rationes, quibus ille Ideam boni à Platonicis traditam impugnavit. 129.

Digitized by Google

QUÆSTIO VI.

An felicitas objectiva in ſolo Deo conſiſtat? 130.

SECTIO I. Finem ultimum ſimpliciter, ſive felicitatem objectivam, in ſolo Deo conſiſtere. Loca aliquot Ariſtotelis indicata in id probandum: item & illuſtria teſtimonia Platonis. Eam fuiſſe communem ferè aliorum Philoſophorum ſententiam. Ubi an Socrates & Plato felicitatem nacti ſint. 130.
SECTIO II. Rationibus erutis ex philoſophis & Patribus confirmatur eadem doctrina, & multipliciter illuſtratur. 132.
SECTIO III. Argumenta, quibus contenditur, Deum non eſſe objectivam hominis felicitatem, à philoſophis Gentilibus notam, objecta & ſoluta. 134.

QUÆSTIO VII.

Quam felicitatem agnoverint Ariſtoteles & Plato: an præſentis vitæ, an etiam futuræ? 136.

SECTIO I. Solonis effatum celebre, *Neminem dicendum felicem dum vivit.* Triplex ejus ſenſus rejectus ab Ariſtotele, & hujus ſententia paullò accuratiùs explicata. 136.
SECTIO II. Difficultas contra doctrinam Ariſtotelis, quaſi negaverit hominis felicitatem poſt fata, illamque immeritò conceſſerit in hac mortali vita, malis obnoxia, & ærumnis plena. 137.
SECTIO III. Oſtenditur illuſtribus teſtimoniis Ariſtotelis, ipſum agnoviſſe in rationali animo capacitatem poſt fata, ad vitam felicem & beatam. 139.
SECTIO IV. Alios philoſophos Gentiles, præſertim Platonem, & Socratem, plureſque iis antiquiores à Platone allegatos, agnoviſſe futuram piorum felicitatem, & infelicitatem impiorum: ideoque neutram ab Ariſtotele ignoratam aut rejectam fuiſſe. 141.
SECTIO V. Solvuntur argumenta ſectionis ſecundæ, quibus contendebatur, Ariſtotelem negâſſe hominis felicitatem extra vitam hanc, & animæ immortalitatem. 142.

QUÆSTIO VIII.

An verè homo in hac vita poſſit eſſe felix?

SECTIO I. Rationes dubitandi, ſeu negandi felicitatem hominis in hac vita mortali, præter plures alias propoſitas quæſtione præcedenti. Illuſtres circa id quorundam ſententiæ. 147.
SECTIO II. Præmiſſa aliquot opportuna. Felicitas hujus vitæ aliter ab Ariſtotele, aliter à Stoicis, aliter à Theologis explicata. Qualiter ii omnes inter ſe conveniant & differant. Nonnihil de ſenſu Platonis, ac Senecæ. 148.
SECTIO III. Felicitatem aliquam hujus vitæ poſſibilem eſſe, immo & nulli hominum inacceſſam, ſi feriò illam quærat. Rationes variæ in id probandum multipliciter illuſtrantur. 148.
SECTIO IV. Nulli mortalium contingere felicitatem naturalem omnibus numeris abſolutam, ſed imperfectam dumtaxat. Quippe priorem illam alteri & meliori vitæ ſervari, etiam juxta Ethnicos, præſertim Platonem. Objectio difficilis ſoluta. 151.
SECTIO V. Occurritur argumentis, quibus contendebatur, felicitatem eſſe bonum inacceſſum homini mortali. 153.

QUÆSTIO IX.

An felicitas conſiſtat in habitu virtutis, an potiùs in operatione? 155.

SECTIO I. Stoicorum in hac re ſententiam longè aliam fuiſſe, quàm communiter exiſtimetur. Veterum illuſtria teſtimonia expenduntur, ex quibus conſtat, illos non conſtituiſſe felicitatem in habitu virtutis ſeorſum ab actu. 155.
SECTIO II. Quibus fundamentis nitatur opinio aſſerentium, felicitatem hominis potiùs in virtutis habitu, quàm in operatione, ſitam eſſe. 157.
SECTIO III. Præmiſſa aliquot opportuna, ad controverſiam juxta idoneum ſenſum tractandam & dirimendam. 158.
SECTIO IV. Præfertur ſententia Ariſtotelis, felicitatem conſtituentis, non in habitu, ſed in operatione perfecta ſecundùm virtutem. Variæ rationes ethicæ in eam probandam & illuſtrandam. 159.
SECTIO V. Confirmatur ampliùs eadem ſententia, ſolutione argumentorum, quæ objecta fuerunt ſectione ſecunda. 162.

QUÆSTIO X.

In qua operatione conſiſtat formalis felicitas hominis mortalis. 164.

SECTIO I. Conjunctionem cum Deo per operationes intellectus, & voluntatis, eſſe felicitatem hominis in hac mortali vita, ex mente Ariſtotelis, Platonis, & Stoicorum: quorum illuſtria teſtimonia expenduntur. 164.
SECTIO II. Illuſtratur eadem doctrina, & uberiùs exponitur, quænam ſit ea conjunctio hominis cum Deo per cognitionem & affectum viri felicis. Ediſſeruntur honeſtiſſimi actus ex illa orti intra ordinem naturæ. 165.
SECTIO III. Felicitatem formalem hominis in hac vita non conſtitui ex æquo utraque ea operatione intellectus & voluntatis, ſed alterutra ſolùm, quo ad eſſentiam ſuam. 167.
SECTIO IV. Operationem illam, quâ primariò conſtituitur felicitas hominis, non eſſe actum voluntatis. Objectiones quorundam oppoſitum arbitrantium ſolutæ. 169.
SECTIO V. Felicitatem formalem ex primaria ratione ſitam eſſe in operatione intellectus. Eam eſſe Ariſtotelis, Platonis, aliorumque philoſophorum & Patrum ſententiam. Multiplex ratio in eam probandam. Objectiones ſolutæ. 170.

QUÆ-

Digitized by Google

QUÆSTIO XI.

An felicitas contemplatrix ſit præſtantior, quàm actuoſa? 173.

SECTIO I. Diſtinctio Ariſtotelica felicitatis penes Contemplatricem, & Actuoſam, à Plotino & aliis rejecta, vindicatur, & explanatur. Eam porrò diſtinctionem potiùs eſſe duplicis gradus, quàm duarum felicitatum. Senſus controverſiæ. 173.
SECTIO II. Gradum felicitatis in contemplatione poſitum, eſſe, quo homo primariò & potiſſimùm conſtituitur felix, præ qualibet actione virtutis moralis. Ratio Ariſtotelis in id probandum expenditur, & illuſtratur multipliciter. 174.
SECTIO III. Pulcherrimæ aliæ rationes Ariſtotelis ex conditionibus propriis felicitatis erutæ, quibus confirmatur, primariam ejuſ rationem, non in actione virtutis moralis, ſed in una contemplatione ſitam eſſe. 176.
SECTIO IV. Oſtenditur præterea, primariam hominis felicitatem non eſſe ſitam in operatione virtutum intellectualium, diſtinctarum ab habitu Sapientiæ, ſed in hujus operatione ſola. 179.
SECTIO V. Objiciuntur, & ſolvuntur difficultates obſervatu dignæ, adverſus doctrinam præjactam, quibus contenditur, felicitatem præcipuam & naturalem hominis non eſſe ſitam in contemplatione Dei auctoris naturæ, ſed in actione proba cujuſpiam virtutis moralis. 181.

DISPUTATIO IV.

De virtutibus & vitiis in genere.

QUÆSTIO I.

An virtutes ſint nobis inſitæ ab origine? 184.

SECTIO I. Opiniones veterum circa virtutes naturæ humanæ congenitas: & variæ rationes dubitandi, ſive argumenta pro illorum exiſtimatione. 184.
SECTIO II. Præmittuntur quædam obſervatu digna ad dirimendam controverſiam, & nonnulla alibi ab Auctore tradita, in propria loca remittuntur. 186.
SECTIO III. Virtutum moralium perfectionem non eſſe nobis naturâ inditam. Ratio potiſſima Ariſtotelis in id probandum, ab objectionibus vindicata. 186.
SECTIO IV. Virtutum inchoationem à natura eſſe & communem hominibus: inæqualem individualem animarum, & complexionum. 190.
SECTIO V. Occurritur argumentis ſectione prima propoſitis. 191.

QUÆSTIO II.

An vitia inſint nobis à natura? 193.

SECTIO I. Proponitur ſenſus controverſiæ, & præmittitur diſtinctio vitiorum naturalium à moralibus. 194.
SECTIO II. Opinio aſſerentium, vitia non eſſe homini voluntaria, ſed neceſſaria, & ex naturali temperamento ſequuta, rejicitur præcipuè contra Galenum. 194.
SECTIO III. Eligitur ſententia Ariſtotelis docentis, vitium, non ingratis, aut neceſſario ineſſe homini. Rationes in id probandum breviter præſtrictæ, & proprio loco conſignatæ. 196.
SECTIO IV. Illuſtratur doctrina Ariſtotelis nonnullis obſervationibus, & denuo oſtenditur, temperamentum naturale, etiam per ordinem ad corpora cœleſtia, quorum influxu acceptum fuit, nullam vitiorum neceſſitatem inducere. Argumenta Galeni & aliorum ſoluta. 197.
SECTIO V. Quibus argumentis alii veterum contenderint, vitia non ducere ortum ab electione libera hominis: & eorum ſolutio ad mentem Ariſtotelis in libris *Ethicorum*. 199.

QUÆSTIO III.

An virtutes generentur ex actionibus honeſtis? 202.

SECTIO I. Opinio Platonicorum negantium virtutes gigni ex actionibus honeſtis. Varia argumenta pro iis, & contra Peripateticos oppoſitum aſſerentes. 102.
SECTIO II. Prænotatis aliquibus, ſtatuitur, habitus virtutum gigni actionibus frequentatis, & parientibus facilitatem ad alios actus ſimiles præcedentibus. Porrò eam facilitatem duplicem eſſe, & propriam potentię mixtę ex activo & paſſivo: non tamen cujuslibet, ſed reflectentis. 203.
SECTIO III. Eadem generatio virtutum ex actionibus frequentibus, confirmatur rationibus Ariſtotelis. Actiones verò ipſas concurrere in genere cauſſæ efficientis inſtrumentariæ, quicquid contrà docuerint Durandus, & Buridanus. 207.
SECTIO IV. Virtutem quo ad eſſentiam, ſeu rationem formalem, parari poſſe ſolis actionibus internis: perfectam verò & conſummatam, quin præterea externæ accedant, adquiri non poſſe. 209.
SECTIO V. Eam eſſe dependentiam virtutis moralis in ſuo ortu à frequentatione honeſtarum actionum, ut per unicam, quantumlibet vividam & fervidam, generari non poſſit. 210.
SECTIO VI. Occurritur rationibus dubitandi ſectione prima propoſitis: veſtigaturque, an primæ actiones honeſtæ pariant aliquid diſtinctum ab habitu virtutis. 212.

QUÆSTIO IV.

An virtus moralis ſit habitus mediocritatis inter extrema? 214.

SECTIO I. Virtutem non eſſe potentiam, neque paſſionem, ſed habitum, tam ex mente Ariſtotelis, quàm reipſa. Aliorum opiniones rejectæ, & objectiones ſolutæ. 214.
SECTIO II. Proponuntur plures difficultates contra mediocritatem virtutis: & tamen eligitur, probaturque ſententia Ariſtotelis virtutem moralem collocantis in medio extremitatum. 217.
SECTIO III. Præmittuntur quædam obſervatu di-

digna, & expediuntur difficultates ſectione præcedenti objectæ contra mediocritatem virtutum. 218.
SECTIO VI. Corollaria ex dictis, quibus admodum illuſtratur doctrina præcedens. 221.

QUÆSTIO V.

Qualiter virtutes & vitia extrema opponantur inter ſe? 222.

SECTIO I. Virtutes & vitia mutuam oppoſitionem habere, & non ex accidenti, ſed ab intrinſeco, quicquid alii negent. 222.
SECTIO II. Longè majorem eſſe contrarietatem vitiis extremè oppoſitis inter ſe, quàm cum virtute interjecta. Evaſiones objectioneſque difficiles ex adverſo præoccupantur, & expediuntur. 224.
SECTIO III. Virtutem moralem magis contrariam eſſe alteri è duobus vitiis extremis, quàm alteri. Objectiones ſolutæ. 228.
SECTIO IV. Nullam virtutem morum eſſe alteri contrariam, aut cum ea incompoſſibilem. Opinio recens impugnata. 229.

QUÆSTIO VI.

Utrùm omnes virtutes morales ſint inter ſe connexæ, & cum Prudentia? 231.

SECTIO I. Senſus diſputationis præmittitur, & diverſa auctorum placita referuntur. 231.
SECTIO II. Virtutum omnium moralium connexio mutua inter ſe, & cum prudentia, ſtatuitur ex Ariſtotele, & philoſophis, ac præcipuis Eccleſiæ Doctoribus. Interpretationes adverſariorum refutantur. 233.
SECTIO III. Eadem virtutum moralium connexio probatur ex neceſſaria connexione cum prudentia. Impugnantur ſolutiones adverſariorum, præſertim multiplicantium ſpecies prudentiæ pro varietate virtutum. 234.
SECTIO IV. Alia ratio efficax in idem probandum urgetur multipliciter in adverſarios. 238.
SECTIO V. Præcipua argumenta contrariæ opinionis ſoluta. 239.

QUÆSTIO VII.

Quodnam ſit ſubjectum immediatum virtutum moralium? 241.

SECTIO. I. Præmiſſis quibuſdam dirimendæ controverſiæ opportunis, referuntur placita auctorum. 241.
SECTIO II. Virtutes morum poſitas in moderandis perturbationibus, quales ſunt temperantia, & fortitudo, non inhærere voluntati, ſed appetitui ſentienti. Ratio potiſſima in id probandum multipliciter confirmata. 244.
SECTIO III. Idipſum oſtenditur ex eo, quòd voluntas nullo egeat habitu virtutis ſuperaddito ad agendum bene circa proprium bonum, ſed circa alienum dumtaxat. Ubi plura obſervatu digna, & objectiones ſolutæ. 247.
SECTIO IV. Virtutes ad alterum, ut juſtitiam, liberalitatem, & magnificentiam, inhærere voluntati: quicquid in oppoſitum doceat Flaminius. Ubi de humilitatis, ſtudioſitatis, & continentiæ ſubjecto. 251.
SECTIO V. Argumenta præcipua collocantium omnes virtutes morum in ſola voluntate, & nullam earum admittentium in appetitu ſentiente, multipliciter roborata, & ſoluta. 252.

DISPUTATIO V.

De Fortitudine.

QUÆSTIO I.

In qua materia verſetur fortitudo? 259.

SECTIO I. Fortitudinem verſari in moderandis perturbationibus appetitûs, non concupiſcentis, ſed iraſcentis; & quidem ex iis potiſſimùm in timore & audacia: non tamen in timore quolibet, nec quorumvis malorum. Præmiſſa quædam in id probandum circa utrumque perturbationis genus. 259.
SECTIO II. Malum illud, in cujus timore moderando verſatur propriè fortitudo eſſe periculum mortis, non cujuslibet, ſed illius, quæ vitari poteſt in bello juſto, ſeu propriè, ſeu impropriè dicto. 262.
SECTIO III. Eadem doctrina uberiùs explicatur, & confirmatur. Porrò fortitudinem quo ad præſtantiſſimum actum verſari in periculis ejus mortis, quæ in bello publico imminet: ſubinde & illius, quæ in bello privato: itemque aliorum malorum terribilium infra mortem. 264.
SECTIO IV. Argumenta adverſus doctrinam ſuperioribus traditam, objiciuntur, & extricantur. 266.

QUÆSTIO II.

An liceat aliquando viro forti ſibi afferre exitiales manus? 269.

SECTIO I. Quid in hac re docuerit Ariſtoteles? Quid etiam Plato? Quid Stoici? Quid denique alii veterum? Exempla eorum, qui ob varias cauſſas ſibiipſis mortem conſciverunt inter Ethnicos. 269.
SECTIO II. Nulla ex cauſſa licere cuipiam, ut ſeipſum interimat, etiam opinione Ariſtotelis, & aliorum Gentilium, nec modò Chriſtianorum omnium ſenſu. Ratio Ariſtotelis in id probandum multipliciter illuſtrata, & ab objectionibus vindicata. 272.
SECTIO III. Pulcherrimæ aliæ rationes in idem probandum, erutæ ex Ariſtotele, & diverſimodè confirmatæ, præcluſis evaſionibus, & extricatis modis difficilibus in oppoſitum. 275.
SECTIO IV. Objiciuntur & enodantur difficultates ductæ ab exemplis piorum hominum, & fœminarum illuſtrium: quæ mortem ſibi conſciviſſe leguntur. 278.
SECTIO V. Argumenta præcipua ex ratione objecta & ſoluta. 280.

Digitized by Google

Quæ in hoc volumine continentur.

DISPUTATIO VI.

De Temperantia.

QUÆSTIO I.

An temperantia ſit virtus, & quænam? 283.

SECTIO I. Error Epicuri expungentis temperantiam ab albo virtutum, quòd exiſtimaret felicitatem hominis ſitam eſſe in voluptatibus corporis. Quinam alii fuerint in eadem ſecta. 282.

SECTIO II. Temperantiam eſſe verè & propriè virtutem, ſicut & intemperantiam ipſi oppoſitam, vitium. Difficultates in contrarium objectæ, & ſolutæ. 283.

SECTIO III. Occaſione tertii argumenti diſquiritur, an temperantia ſit virtus ſpecialis, & in qua materia verſetur. 286.

SECTIO IV. An temperantia ſit virtus cardinalis, & perfectior cæteris? 289.

QUÆSTIO II.

Quænam ſint extrema, quibus intercipitur mediocritas propria temperantiæ. 291.

SECTIO I. Temperantię mediocritatem attendi ex neceſſitate vitæ tuendæ, tanquam ex regula: ideoque quicquid ab ea declinat per exuperantiam, aut defectum, eſſe vitioſum. Difficultates in oppoſitum enodantur multiplici obſervatione notatu digna. 292.

SECTIO II. Intemperantiæ habitum eſſe vitium adverſum rationali naturæ, oppoſitum temperantiæ per exceſſum. Pulchræ conſiderationes in id multipliciter probandum. 295.

SECTIO III. Exponitur propria ratio *τῆς ἀναισθησίας*, ſive inſenſibilitatis: & oſtenditur, illam eſſe vitium temperantiæ oppoſitum per defectum. Objectiones difficiles in oppoſitum multiplici obſervatione ſolutæ. 297.

DISPUTATIO VII.

De Magnificentia & Liberalitate.

QUÆSTIO I.

An magnificentia ſit virtus eaque diſtincta à liberalitate? 302.

SECTIO I. Sententia Ariſtotelis in tres partes ab eo diviſa pro aſſertione ſtatuitur: & prima quidem, magnificentiam eſſe virtutem veram; probatur & illuſtratur ratione, atque eruditione multiplici, ex magnificis & admirandis quorundam operibus, præſertim Romanorum & Græcorum. 303.

SECTIO II. Objectiones difficiles contra eandem primam partem ſententiæ Ariſtotelis expediuntur. 306.

SECTIO III. Secunda pars Ariſtotelicæ ſententiæ, magnificentiam non eſſe quamcumque virtutem, ſed diſtinctam à liberalitate, ſuadetur, & ab objectionibus vindicatur. 308.

SECTIO IV. Tertia pars ſententiæ ejuſdem, magnificentiam eſſe excellentiorem liberalitate, probatur. Argumenta in contrarium objecta & ſoluta. 310.

QUÆSTIO II.

An liberalitas ſit virtus, eaque diverſa à cæteris? 312.

SECTIO I. Rationes dubitandi, quibus in ſpeciem ſuaderi poſſet, liberalitatem non eſſe virtutem, præſertim ab aliis diverſam, neque principium honeſtarum & laudabilium actionum. 312.

SECTIO II. Statuitur ratio veræ & propriæ virtutis morum: nominatim verò à magnificentia, juſtitia, & temperantia. 313.

SECTIO III. Eadem doctrina confirmatur ex honeſtate actionum liberalitatis: inter quas oſtenditur, largitionem primum ſibi vendicare locum, præ acceptione. Monita aliquot ſervanda in largitione, ut ſit actio virtutis, abſque ullo turpitudinis nævo. 316.

SECTIO IV. Occurritur rationibus dubitandi, initio propoſitis. 318.

DISPUTATIO VIII.

De Magnanimitate & Modeſtia.

QUÆSTIO I.

An magnanimitas ſit vera & ſolida virtus, etiam prout explanatur ab Ariſtotele? 320.

SECTIO I. Proponitur ſententia quorundam auctorum exiſtimantium, magnanimitatem, prout ab Ariſtotele explanatam, non eſſe veram & ſolidam virtutem, ſed potiùs habitum pugnantem cum humilitate & modeſtia: ejuſque fundamenta urgentur. Ubi an honor propter ſe appeti poſſit. 320.

SECTIO II. Præmittuntur quædam opportuna: ac primò quidem an Ariſt. diſſerens de magnanimitate agnoverit quadantenus humilitatem: deinde in appetitione honoris peccari poſſe exceſſu & defectu: ac tandem veſtigatur, an appetitio ipſa honoris ſit honeſta & digna magnanimo viro. 322.

SECTIO III. Veſtigatur penitiùs mens D. Thom. circa appetitionem honoris & laudis proportionatæ, quatenus eſt ſtipendium virtuti debitum, & magnanimo viro conſentaneum; an licita ſit & honeſta, ut Ariſtoteles ſupponit. Decernitur, licere illam & decere, tum ex mente utriuſque communis magiſtri: tum multiplici ratione. 327.

SECTIO IV. Aſſeritur vera virtutis ratio in magnanimitate, etiam prout ab Ariſtotele explanatur. Objectiones plures, quibus contenditur, illam eſſe humilitati contrariam, enervantur. 328.

SECTIO V. Occurritur argumentis, quibus contendebatur, non licere probo ac magnanimo

mo

mo viro appetitionem honoris & gloriæ humanæ, etiam ut ſtipendii debiti virtuti. Plures aliæ objectiones proponuntur, & extricantur. Cautio opportuna & utilis circa praxim. 329.

QUÆSTIO II.

Utrùm magnanimitas differat à modeſtia, humilitate, virtute heroica, & aliis virtutibus morum? 333.

SECTIO I. Quænam rationes ſuadere videantur, magnanimitatem non differre ſpecie à modeſtia, humilitate, virtute heroica, & deníque à qualibet alia virtute morum, præſertim in gradu præcellenti. 333.

SECTIO II. Præmittitur duplex magnanimitatis genus; commune, & peculiare. Hujus propria ratio relatè ad qualcumque virtutes: nominatim verò ad modeſtiam, humilitatem, & virtutem heroicam. 334.

SECTIO III. Magnanimitatem preſsè acceptam eſſe peculiarem virtutem ab aliis ſpecie diverſam, nominatimque à philotimia, ſeu modeſtia. Expenditur difficultas moderandi affectiones circa honores, præſertim magnos. 337.

SECTIO IV. Demonſtratur diverſitas magnanimitatis ab humilitate, itemque ab heroicitate, præſertim ratione diverſarum, & quodammodo oppoſitarum functionum. 339.

SECTIO V. Occurritur fundamentis aliarum opinionum ſectione prima propoſitis: & oſtenditur contra Theophilum Raynaudum, Magnanimitatem differre ab humilitate, etiam ex capite vitiorum extremorum, quibus intercipitur. 341.

QUÆSTIO III.

An vir magnanimus appetat honores: an potiùs contemnat? 343.

SECTIO I. Rationes utrimque difficiles dubitandi: quarum aliæ tribuunt viro magnanimo contemptum magnorum honorum: aliæ è contra appetitionem & deſiderium. Unaquæque pars veterum teſtimoniis, præſertim ex Ariſtotele, illuſtratur. 343.

SECTIO II. Præmiſſa quædam opportuna, & maximè obſervatu digna, in viro probo ac magnanimo, circa appetitionem honorum, itemque officiorum, ſeu munerum, quibus honor annexus eſt: ſive ea ſint ſacra, ut Epiſcopatus; ſive politica, in commune bonum inſtituta. 345.

SECTIO III. Viro magnanimo magis conſentaneam ac propriam functionem eſſe ut honores contemnat, quàm ut appetat. Rationes ex Ariſtotele erutæ in id probandum, & illuſtria exempla, tum in Ethnicis, tum & in Chriſtianis. Objectiones ſolutæ. 347.

SECTIO IV. Quàm aliena à viro probo & magnanimo ſit appetitio dignitatum, ſeu prælationum in alios, quibus honor annexus eſt; ſive ea munia ſint politica, ſive ſacra, præſertim Epiſcopatus. Ubi plura ex Philoſophis & Patribus utilia admodum & opportuna ad vitandam ambitionem. 349.

SECTIO V. Appetitionem prælationum alieniſſimam eſſe debere, præſertim ab omnibus religioſis, veluti ambitioſam, veræ magnanimitati & humilitati contrariam, quæ plurimis occaſio æternæ damnationis extiterit. Inſignes circa id SS. Patrum ſententiæ, & exempla ac revelationes memoratu dignæ. 352.

SECTIO VI. Argumenta initio propoſita, ſimulque difficiles quædam inſtantiæ, ſolvuntur. 355.

DISPUTATIO IX.

De Eutrapelia, ſeu Comitate.

QUÆSTIO UNICA.

An Eutrapelia ſit vera virtus, eaque diverſa ab affabilitate? 358.

SECTIO I. Quibus rationibus veroſimile appareat, Eutrapeliam, ſeu Comitatem non eſſe veram virtutem, ſed potiùs vitium. 358.

SECTIO II. Præmittuntur aliqua, dirimendæ controverſiæ opportuna circa ludum & jocum. Utriuſque neceſſitas, defectus, exuperantia, & modus. 360.

SECTIO III. Eutrapeliam, ſeu Comitatem eſſe veram virtutem, eamque ab Affabilitate diverſam. 363.

SECTIO IV. An ex eo quòd actus ludendi & jocandi ſit ſtudioſus, colligatur, in eo ſitam eſſe felicitatem hominis? 365.

SECTIO V. Occurritur rationibus dubitandi propoſitis ſectione prima, & exponitur honeſtas propria Eutrapeliæ. 367.

DISPUTATIO X.

De juſtitia & jure.

QUÆSTIO I.

Quid ſit juſtitia, & in qua materia verſetur? 370.

SECTIO I. Rationes dubitandi, quibus videtur probari, juſtitiam non verſari in regendis actionibus juſtis, ſed in moderandis perturbationibus; nec eſſentialiter conſiſtere in habitu conſtituente hominem ad juſta volenda & exequenda. 370.

SECTIO II. Præmittuntur quædam dirimendæ controverſiæ opportuna circa impedimenta functionum juſtitiæ ex perturbationibus orta: itemque circa jus & juſtum, in quibus illa verſatur. 372.

SECTIO III. Primariam juſtitię functionem non in moderandis commotionibus, ſed in actionibus regendis ſitam eſſe. Illam verò rectè ab Ariſtotele & Juriſconſultis definiri. 374.

SECTIO IV. Occurritur rationibus dubitandi initio propoſitis. 375.

QUÆ-

Quæ in hoc volumine continentur.

QUÆSTIO II.

An repaſſio & juſtum ſint idem? 377.

SECTIO I. Præmittuntur quędam & præcipuè, repaſſionem non habere locum in juſtitia diſtribuente, quicquid in oppoſitum exiſtimaverint Pythagorei. 377.

SECTIO II. Quomodo aliqui juſtitiæ commutantis juſtum in repaſſione conſtituant, vel ab illa excludant: & illorum impugnatio. 378.

SECTIO III. Juſtum non ſemper in commutationibus voluntariis, neque involuntariis, ex contrapaſſione arithmeticè æquali definiendum eſſe. 379.

SECTIO IV. Juſtum ex contrapaſſione non ſpectari in pleriſque commutationibus ſecundum arithmeticam æqualitatem, quamvis id aliquando accidat. Fit excurſio per contractus pręcipuos. 380.

SECTIO V. Conſectaria quædam ex doctrina pręcedenti. Expenditur germanus ſenſus doctrinæ Ariſt. contra Pythagoręos. 380.

QUÆSTIO III.

An rerum commutandarum ſit una communis menſura, illas ad æqualitatem redigens? 383.

SECTIO I. Ratio dubitandi, & ſententia Ariſtotelis explanata, & à difficultatibus expedita. 383.

SECTIO II. Indigentiam eſſe menſuram communem rerum commutandarum. Objectiones ſolutæ. 385.

SECTIO III. Faciendis commutationibus non ſufficere indigentiam, niſi etiam præterea nummus adſit. Objectiones in oppoſitum extricatæ. 387.

QUÆSTIO IV.

Quænam virtus ſit juſtitia legalis? 390.

SECTIO I. Præmiſſis quibuſdam, refertur, & aliquantò accuratiùs exponitur ſententia aſſerentium, juſtitiam legalem non eſſe peculiarem virtutem, à cæteris ſpecie eſſentiali diverſam, ſed complexionem virtutum omnium, prout ſpectantium commune bonum reipublicæ. 390.

SECTIO II. Præfertur ſententia oppoſita, veluti conformior Ariſtoteli, & D. Thomæ: eaque penitiùs explanatur, & illuſtratur multipliciter. 392.

SECTIO III. Ratio genuina D. Thomæ ad probandum juſtitiam legalem eſſe virtutem peculiarem, urgetur, & confirmatur diverſimodè. Refutantur Tarquinius Gallutius, & Theophilus Raynaudus. 394.

SECTIO IV. Proponitur & urgetur difficultas circa objectum peculiare juſtitiæ legalis, & tandem ſolvitur. 396.

SECTIO V. Argumenta quædam ſoluta: nonnullæ quæſtiones huc ſpectantes obiter profligatæ. 398.

QUÆSTIO V.

An juſtitia antecellat cæteris virtutibus? 399.

SECTIO I. Rationes dubitandi, quæ ſuadere videntur, juſtitiam non antecellere virtutibus cæteris, præſertim fortitudini, temperantiæ, & liberalitati. 400.

SECTIO II. Præmittuntur quædam dirimendæ controverſiæ opportuna, & expenditur ordo dignitatis inter virtutes. 401.

SECTIO III. Præfertur juſtitia, tum legalis & communis, tum peculiaris, virtutibus aliis morum, & nominatim fortitudini, ac temperantiæ. Illuſtria philoſophorum teſtimonia, & rationes in id probandum. 402.

SECTIO IV. Occurritur rationibus dubitandi initio propoſitis. 403.

SECTIO V. Illatio maximè notanda circa felicitatem politicam, in operatione juſtitiæ conſiſtentem. Exhortatio ad Reges, Principes, & Superiores, ut illam ſervent illibatam, ne ultricem Dei manum experiantur. 404.

QUÆSTIO VI.

Quid & quotuplex ſit juſtitia peculiaris? 407.

SECTIO I. Præmiſſa quædam circa id, in quo conveniunt & differunt juſtitia legalis, & peculiaris, ac præcipuè quæ in diſtribuendo eſt, & quæ in commutationibus verſatur. 407.

SECTIO II. Diviſionem juſtitiæ peculiaris in diſtribuentem & commutantem, eſſe virtutum ſpecie eſſentiali diverſam, eamque prorſus adæquatam. Ubi de juſtitia vindicatrice. 409.

SECTIO III. Argumenta pro oppoſita Buridani opinione extricantur: oſtenditurque amplius diverſitas juſtitiæ diſtribuentis, tum à commutante, tum à partibus juſtitiæ, quas appellant potentiales. 411.

QUÆSTIO VII.

An æquitas ſit virtus, & pars juſtitiæ? 414.

SECTIO I. Rationes dubitandi, quibus probari videtur, Æquitatem, ſeu, ἐπιείκειαν, non eſſe virtutem. 414.

SECTIO II. Pręmittuntur quædam obſervatu digna circa originem, naturam, & officium ęquitatis, ſeu Epiikiæ, ex Ariſt. aliiſque philoſophis, & J. Conſultis deſumpta. 415.

SECTIO III. Æquitatem eſſe veram virtutem, ac proinde nulli mortalium inacceſſam, partemque ſubjectivam juſtitiæ. Ubi an pendeat ab interpretatione Principis. 418.

SECTIO IV. Æquitatem non extendi ad corrigendum jus naturale, ſed legitimum tantùm. Objectiones difficiles in oppoſitum expediuntur. 420.

SECTIO V. Occurritur argumentis ſectione prima propoſitis. 421.

QUÆSTIO VIII.

An poſſit aliquis volens injuriam pati ab alio, vel à ſeipſo? 422.

SECTIO I. Rationes dubitandi, quibus in ſpeciem probatur, poſſe quemquam ſcientem & volentem, pati injuriam ab alio, immò & à ſeipſo. 422.
SECTIO II. Præmittuntur quædam obſervatu digna, & dirimendæ controverſiæ admodum opportuna. 423.
SECTIO III. Neminem poſſe ſibi injurium eſſe, ſeu injuſtum facere. Rationes Ariſtotelis in id probandum accuratiùs expenſæ. Buridanus & Gallutius rejecti. 424.
SECTIO IV. Exponitur, quonam ſenſu poſſit aut non poſſit quiſnam volens pati injuſtum ab alio; extricanturque objectiones initio propoſitæ. 426.

DISPUTATIO XI.

De virtutibus intellectualibus.

QUÆSTIO I.

An virtus intellectualis rectè diviſa fuerit ab Ariſtotele in quinque ſpecies? 429.

SECTIO I. Rationes dubitandi adverſus diviſionem virtutis intellectualis, ne ſit exacta, nec rectè diſtributa in artem, ſcientiam, ſapientiam, prudentiam, & intellectum. 430.
SECTIO II. Non omnem habitum, etiam mentis, comprehendi in hac diviſione, ſed illos dumtaxat, qui virtutes intellectuales ſunt. Ratio cur Diania, Pædia, Solertia, Ingenium, & Ratiocinatio, excludantur ab illarum albo. 431.
SECTIO III. Diviſionem ab Ariſtotele traditam, eſſe idoneam, & exactam. Excurritur per ſingula illius membra, demonſtraturque, rationem virtutis intellectualis verè competere arti, ſcientiæ, prudentiæ, & intellectui principiorum. 433.
SECTIO IV. Solutione difficultatum initio objectarum, confirmatur uberiùs eadem doctrina. 435.

QUÆSTIO II.

Utrùm Sapientia ſit præſtantior quàm prudentia, vel philoſophia Civilis? 438.

SECTIO I. Sapientiæ multiplex acceptis, & juxta quam illarum comparetur in hac quæſtione prudentiæ, ac Scientiæ Civili. 438.
SECTIO II. Loca varia Ariſtotelis, Platonis, aliorumque, quibus multi nituntur ut ſentiant prudentiam Civilem, ſive Politicam eſſe præſtantiorem, quàm Sapientiam inſpectricem. Rationes quoque variæ pro eodem placito. 439.
SECTIO III. Refellitur opinio præcedens, & luculenter oſtenditur, tum eorumdem philoſophorum teſtimoniis, tum & rationibus variis, Sapientiam contemplatricem multò præſtantiorem eſſe civili prudentia. 441.
SECTIO IV. Occurritur argumentis ſectione ſecunda propoſitis, indeque iterum confirmatur præſtantia Sapientiæ theoricæ, ſupra prudentiam civilem, ſeu Politicam. 443.

QUÆSTIO III.

Quid & quotuplex ſit prudentia? 444.

SECTIO I. Explanatur natura, ſeu formalis ratio prudentiæ, prout differt à cæteris virtutibus mentis, ſpeciatim verò à ſcientia, & arte; itemque ab opinione. 444.
SECTIO II. Prudentiæ partes integrantes explanantur ſingillatim, itemque functiones, & actus præcipui. 447.
SECTIO III. Prudentiæ diviſio in varias ſpecies, & uniuſcujuſque earum explicatio, præſertim monaſticæ, & œconomicæ. Hujus officia ſingillatim patribus-familiâs præſcribuntur, ut familiæ, & domui ſuæ prudenter provideant. 448.

QUÆSTIO IV.

De eubulia, ſyneſi, & gnome.

An ſit partes prudentiæ? 451.

SECTIO I. Variæ rationes dubitandi, ne eubulia, ſyneſis, & gnome, ſint partes prudentiæ? 451.
SECTIO II. Præmittuntur quædam ſcitu neceſſaria, ad expediendam præcipuam controverſiam. 453.
SECTIO III. Eubuliam, ſyneſim, & gnomen, eſſe partes poteſtativas prudentiæ, ab ea diſtinctas, & inter ſe. Ubi de diſtinctione ſyneſeos ab epiikia. 454.
SECTIO IV. Occurritur rationibus dubitandi à principio propoſitis. 456.

QUÆSTIO V.

Qualiter ſpecies prudentiæ diſtinguantur & comparentur inter ſe?

SECTIO I. Rationes difficiles dubitandi, quibus in ſpeciem probatur, nullam diſtinctionem eſſentialem ſecundùm ſpeciem eſſe inter prudentiam monaſticam, œconomicam, politicam, & militarem, activè & paſſivè acceptas. 458.
SECTIO II. Oſtenditur, eas omnes prudentiæ formas ſpecie eſſentiali inter ſe differre: & ſuadetur multipliciter contra Buridanum, Raymundum, ac Gallutium, exiſtimantes oppoſitum. Ubi plura de militari prudentia. 460.
SECTIO III. Prænotatis aliquibus, occurritur objectionibus propoſitis initio quæſtionis. Ubi plura obſervatu digna. 462.

DISPUTATIO XII.

De virtute heroica.

QUÆSTIO I.

Quinam fuerint heroes, ſeu heroica virtute prædití? 465.

SECTIO I. Virtutis heroicæ etymon ab heroibus. Quinam ii fuerint, opinione Ethnicorum præſertim Platonis & Ariſtotelis. Eadem appellatio à Theologis uſurpata præeunte Auguſtino. 465.

SECTIO II. Virtutis heroicæ triplex genus: poeticum, ſeu ſabuloſum: philoſophicum, ſive ethicum: & Theologicum, ſeu Divinum. Qualiter ſingula eorum exponantur à poetis, philoſophis moralibus, & Theologis. 467.

SECTIO III. Virtutem heroicam morum non fuiſſe reipſa, ſed in ſpeciem tantùm, in iis Ethnicis hominibus, quos Romani venerati ſunt, tanquam Sapientiæ & virtutis proceres. Ubi nonnulla de Catone, Seneca, & aliis. 470.

SECTIO IV. Idem ipſum probatur de philoſophis Græcis, præſertim Socrate, Platone, & Diogene Cynico, ac legumlatoribus celeberrimis. Virtutem itaque heroicam ſolùm habuiſſe locum in quibus vera fides, & eximia charitas fuit. 471.

QUÆSTIO II.

An virtus heroica verè habeat locum in homine mortali? 474.

SECTIO I. Ariſtotelis opinione poſſe exiſtere virtutem morum heroicam, eamque feritati oppoſitam, in homine mortali. Multiplex auctorum expoſitio rejecta. Plures nodi difficultatum propoſiti, contra exiſtentiam virtutis heroicæ, ſeu Divinæ, & humanâ majoris. 474.

SECTIO II. Præmittuntur quædam, & inſeruntur plura alia, circa notionem propriam virtutis heroicæ Ariſtotelicæ, itemque feritatis, ipſi contrariæ, rationi naturali, ac morali conſentanea. 477.

SECTIO III. Statuitur, & probatur poſſibilitas virtutis heroicæ philoſophicæ in homine mortali præcluſis objectionibus difficilibus. 480.

SECTIO IV. Occurritur breviter difficultatibus propoſitis ſub finem ſectionis primæ. 482.

QUÆSTIO III.

An virtus heroica differat ſpecie à non heroica? 483.

SECTIO I. Præmittitur duplex contraria opinio, altera affirmans, altera negans, virtutem heroicam ſpecie eſſentiali differre à non heroica, ſeu communi: & utriuſque ſententiæ potiora fundamenta. ibid.

SECTIO II. Præmittitur ad dirimendam controverſiam diſtinctio Platonica virtutum in Politicas, Purgatorias, Purgati animi, ſeu heroicas, ac tandem Exemplares. Quo ſenſu ea diſtinctio accipienda ſit ad mentem Platonicorum, item Ariſtotelis, ac D. Thomæ. 484.

SECTIO III. Virtutes Purgati animi, ſeu heroicas, juxta ſenſum Platonicorum, differre quidem; juxta Peripateticos verò non differre à Politicis virtutibus ſpecie eſſentiali. Evaſiones quorundam contrà ſentientium multipliciter præcluſæ. 486.

SECTIO IV. Occurritur argumentis primæ opinionis initio propoſitis. Ubi de feritate, an diſferat ſpecie eſſentiali à vitio. 490.

SECTIO V. An aliquid addat heroicitas Theologica ſupra Ariſtotelicam, ſeu philoſophicam: & regulæ aliquot ad utramque dignoſcendam.. 491.

DISPUTATIO XIII.

De continentia & incontinentia.

QUÆSTIO I.

Quid ſit continentia, atque incontinentia, & in qua materia verſentur? 493.

SECTIO I. Præmittuntur quædam circa Semivirtutes, & Semi-vitia diverſimodè uſurpata. Continentiæ multiplex acceptio, item & incontinentiæ. Utramque eſſe affectionem propriam animæ potiùs, quàm corporis. 493.

SECTIO II. Rationes utrimque difficiles opinionis negantis, item & affirmantis, continentiam & incontinentiam eſſe habitum ipſum temperantiæ, & intemperantiæ imperfectum, & in eadem illarum materia verſari. 495.

SECTIO III. Continentiam, & incontinentiam voluntatis, quâ reſiſtitur paſſionibus vehementibus appetitus ſentientis, non eſſe eandem ſpecie cum temperantia, & intemperantia, nec veram & propriam virtutem, aut vitium; ſed ſemi-virtutem, & ſemi-vitium. 496.

SECTIO IV. Aſſignatur materia propria, in qua verſantur continentia, atque incontinentia, & utriuſque diverſitas à virtute, & vitio, quamvis in materia eadem conveniant. 499.

SECTIO V. Occurritur objectionibus ſectione ſecunda propoſitis, præſertim circa materiam propriam continentiæ, & incontinentiæ, ac feritatis prout ab iis diſtinctæ. 501.

QUÆSTIO II.

An incontinens peccet, ſciens ſe malè agere? 503.

SECTIO I. Socratis paradoxon, neminem ſcientem peccare. Rationes in id probandum, aut ex adverſo refutandum. 503.

SECTIO II. Relatis auctorum ſententiis extremè contrariis, præmittuntur quædam obſervatu digna ad reſolutionem controverſiæ. 504.

SECTIO III. Variis Aſſertionibus dirimitur controverſia per partes, juxta doctrinam Ariſtote-

lis & D. Thomæ. 507.
SECTIO IV. Corollaria quædam obſervatu digna ex doctrina præcedenti. 510.
SECTIO V. Occurritur rationibus dubitandi propoſitis ſectione prima. 511.

QUÆSTIO III.

Quanta ſit bonitas continentiæ, & malitia incontinentiæ? 512.

SECTIO I. Rationes tres difficiles dubitandi adverſus totidem Ariſtotelis pronuntiata, circa bonitatem continentiæ & malitiam incontinentiæ. 513.
SECTIO II. Continentiam eſſe quidem inferiorem temperantiâ, & quavis alia virtute morum; ſuperiorem verò tolerantiâ. Hujus multiplex acceptio, itemque mollitudinis, ipſi contrariæ, & utriuſque propria materia, ac comparatio cum continentia. 514.
SECTIO III. Incontinentiam eſſe longè minùs vituperabilem, quàm intemperantiam. Multiplex Ariſtotelis ratio in id probandum, diverſimodè illuſtrata. Monita SS. Patrum ad vitia extirpanda. 517.
SECTIO IV. Occurritur rationibus dubitandi, initio propoſitis. 520.

QUÆSTIO IV.

Quænam ſit deterior ſpecies incontinentiæ. 521.

SECTIO I. Rationes dubitandi, ob quas incontinentia cupiditatis appareat minùs vituperabilis quàm incontinentia iræ; itemque incontinentia ex natura, quàm ex conſuetudine. 522.
SECTIO II. Turpiorem eſſe incontinentiam cupiditatis, quàm iræ. Rationes Ariſtotelis in id probandum expenſæ, & evaſiones præcluſæ. 523.
SECTIO III. Comparatur incontinentia ex natura cum ea, quæ ex conſuetudine procedit, & veſtigatur utra pejor ſit. Buridani, ac Gallutii expoſitio rejecta, & Ariſtotelis germanus ſenſus detectus, atque illuſtratus. 525.
SECTIO IV. Occurritur argumentis initio propoſitis, circa utramque quæſtionis partem. 528.

QUÆSTIO V.

An incontinentia ex ira, cupiditate, aut alia ſimili perturbatione, ſit ſpontanea ſeu voluntaria? 529.

SECTIO I. Opinio negans Platonis, & Plotini, ejuſque fundamenta veroſimilia. 529.
SECTIO II. Sententia affirmans Ariſtotelis præfertur, ejuſque rationes diverſimodè urgentur, præoccupatis evaſionibus in oppoſitum. 530.
SECTIO III. Prænotatis aliquibus, explicatur an re vera Ariſtoteles, & Plato diſſentiant circa præſentem controverſiam: ſolvunturque argumenta initio propoſita. 532.

DISPUTATIO XIV.

De voluptate & triſtitia.

QUÆSTIO I.

An omnis voluptas, ſeu corporis, ſeu animi, ſit bona, aut mala? 535.

SECTIO I. Refertur duplex opinio extrema: altera Eudoxi affirmantis generatim, altera aliorum veterum negantium, voluptatem eſſe aliquid bonum. Varia argumenta pro unaquaque illarum: & ſolutiones Platonis ad duo priora Eudoxi refutatæ. 536.
SECTIO II. Refellitur utraque opinio præcedens: & oſtenditur, non omnem animi aut corporis voluptatem eſſe bonam, ſed quaſdam etiam malas: item neque omnem animi aut corporis voluptatem eſſe turpem & inconceſſam, ſed aliquas honeſtas & innoxias. 537.
SECTIO III. Voluptates proprias animæ intelligentis & inſpectricis, præſtabiliores eſſe, quàm ſentientis, ac longè majores & ſtabiliores. Cur plerique è vulgo hominum contrà ſentiant, & radix ejus erroris detecta. 539.
SECTIO IV. Voluptates pravas animæ intelligentis & volentis nequiores eſſe iis, quæ competunt animæ ſentienti adverſus rectam rationem. 542.
SECTIO V. Illata ex dictis contra Eudoxum, & alios philoſophos veteres. Argumenta aliarum opinionum, initio quæſtionis objecta, confutantur. 543.

QUÆSTIO II.

An omnis triſtitia ſit mala, & fugienda? 545.

SECTIO I. Quibus fundamentis ex auctoritate & ratione probari videatur, omnem triſtitiam eſſe malam, & fugiendam à viro probo. 545.
SECTIO II. Differitur ex adverſo, & multipliciter, pro bonitate & honeſtatæ triſtitiæ, quaſi illa, vel univerſè, vel interdum ſaltem, bona & laudabilis ſit. 547.
SECTIO III. Non omnem triſtitiam eſſe bonam, neque omnem malam. Porrò triſtitiam probabilem & honeſtam non eſſe bonum aliquod purum, ſimplex, & abſolutum, ſed mixtum, & ex ſuppoſitione mali: quod proinde certam menſuram exigat. Ubi plura obſervatu digna. 548.
SECTIO IV. Confirmatur doctrina præcedens: & expenditur qualiter triſtitia ſit bona aut mala, ubi oritur ex calamitatibus, ſeu proborum, ſeu improborum hominum: itemque ex obitu immaturo quorundam. 551.

DI-

DISPUTATIO XV.

De Amicitia.

QUÆSTIO I.

Quid & quotuplex ſit Amor.

SECTIO I. Amoris propria ratio in quonam poſita ſit. Veterum quorundam opinio rejicitur, & præfertur atque exponitur alia conformis Ariſtoteli ac D. Thomæ. 553.

SECTIO II. Amoris diviſio in naturalem, ſenſitivum, & rationalem: itemque in profanum & honeſtum: atque uniuſcujuſque eorum propria ratio. 555.

SECTIO III. Poſtrema & tripartita Amoris diviſio penes ſtudium honeſti, utilis, & jucundi: itemque celeberrima amicitię partitio in tres ſpecies, ſive formas; quarum præcipua honeſtatem ſpectat, ſecunda utilitatem, tertia voluptatem. 556.

QUÆSTIO II.

Quid & quotuplex ſit Amicitia? 558.

SECTIO I. Difficultates, quibus ſuaderi poſſet, amicitiam malè dividi ab Ariſtotele in honeſtam, utilem, & jucundam; ejuſque rationem formalem duabus poſterioribus ſpeciebus non convenire. 558.

SECTIO II. Præmiſſa aliquot dirimendæ controverſiæ opportuna. Veſtigatur formalis ratio amicitiæ, ac diviſio in honeſtam, utilem, & jucundam: quam non eſſe realem, ſed intellectualem, probatur. 559.

SECTIO III. Dirimitur controverſia illationibus variis ex doctrina prajacta: exponiturque, quonam ſenſu amicitia in eas tres ſpecies dividatur, & quantum præemineat honeſta utili ac jucundæ. 561.

SECTIO IV. Occurritur argumentis initio propoſitis, eorumque ſolutione uberiùs confirmatur doctrina tradita. 563.

SECTIO V. Corollarium opportunum adverſus Platonem & Socratem. 565.

QUÆSTIO III.

Qualiter comparentur tres ſpecies amicitiæ? 566.

SECTIO I. Solam amicitiam honeſtam eſſe propriè amicitiam; cæteras verò, quarum altera utilitate, altera voluptate nititur, eſſe dumtaxat amicitias per accidens. 566.

SECTIO II. Amicitiam honeſtam, prout diſtinctam à cæteris, quæ ſunt per accidens amicitiæ, dumtaxat inter viros probos haberi poſſe. 567.

SECTIO III. Amicitiæ impropriæ, quarum altera utile ſectatur, altera jucundum in votis habet, eſſe poſſunt inter improbos, etiam citra culpam, aut labem ullam. 568.

SECTIO IV. Amicitia impropria, tum utilis, tum jucunda, eſſe poteſt inter virum probum & pravum. Objectiones aliquot ſolutæ. 569.

QUÆSTIO IV.

Quænam ſpecies amicitiæ ſit diuturnior? 572.

SECTIO I. Amicitiam honeſtam, ſeu proborum hominum propriam, eſſe conſiſtentem & ſtabilem; cæteras verò fugaces & evanidas. Rationes aliorum in id probandum, examinantur. 572.

SECTIO II. Quo ſenſu amicitia honeſta præ aliis duabus ſit ſtabilis & diuturna, tum ex mente Ariſtotelis, tum reipſa. 574.

SECTIO III. Amicitiam omnem corrumpi per odium: ſed difficiliùs tamen illam, quæ honeſtate ducitur, quàm eas, quæ utile & jucundum proſequuntur. 577.

QUÆSTIO V.

An amicitia ſit vera virtus? 579.

SECTIO I. Rationes difficiles dubitandi utrinque, an amicitia ſit referenda in album virtutum, an potiùs ab eo expungenda. 579.

SECTIO II. Non omnino certam eſſe Ariſtotelis ſententiam in hac re. Amicitiæ multiplex acceptio aliena à formali ratione virtutis. Quomodo aliqui amicitiam indiſtinctam eſſe velint à quibuſdam aliis virtutibus. 581.

SECTIO III. Amicitiam honeſtam eſſe veram virtutem, communi judicio philoſophorum ac Patrum, itemque concludenti ratione. Excurritur per actus illius honeſtiſſimos, in id probandum. 582.

SECTIO IV. Non tamen eſſe virtutem peculiarem, ſeu adæquatè diverſam à cæteris, quicquid alii affirment. Refellitur ſpeciatim opinio Theophili Raynaudi. 583.

SECTIO V. Occurritur argumentis utriuſque ſententiæ initio propoſitis, & decernitur, cuinam virtuti, ſubjungenda ſit amicitia. 585.

QUÆSTIO VI.

An ſit aliqua amicitia inæqualium, aut etiam multiplex? 588.

SECTIO I. Rationes dubitandi, quibus in ſpeciem probatur, nullam eſſe amicitiam ſecundum excellentiam, ſeu inferioris ad ſuperiorem, præſertim hominis ad Deum. Rejicitur Giphanius, & alii putantes, Ariſtotelem negâſſe Deo providentiam & amicitiam erga homines. 588.

SECTIO II. Aſſeritur vera amicitia inter inæquales, eaque varia & multiplex ſpecie eſſentiali, juxta peculiarem conditionem eorum, quorum propria eſt. Refutatur Tarquinius Gallutius oppoſitum ſentiens. 589.

SECTIO III. Etiam ſubdito erga Regem, & homini erga Deum, eſſe poſſe veram & naturalem amicitiam, tum opinione Ariſtotelis, tum reipſa, quicqnid alii contra ſentiant. Confutantur argumenta propoſita initio quæſtionis. 591.

QUÆ-

QUÆSTIO VI.

An ſicut inter ſpecies amicitiæ in œconomica fundatæ, paterna amicitia antecellit cæteris; ita etiam inter ſpecies reipublicæ probabiles, regnum præemineat Ariſtocratiæ & Timocratiæ? 593.

SECTIO I. Exponitur, quid & quotuplex ſit Regnum, Ariſtocratia, & Timocratia: itemque Tyrannis, Oligarchia, & Democratia. Comparatur quælibet earum ſpecierum reipublicæ alicui ſpeciei amicitiæ, ſeu communicationi œconomicæ probabili, aut vitioſæ. Senſus controverſiæ. 593.

SECTIO II. Præfertur regnum omnibus reipublicæ formis: ejuſque præſtantia ſuadetur multiplici ratione, experimentoque, ex ſacris literis, & humanis hiſtoriis deſumpto. 596.

SECTIO III. Argumenta opinionis præferentis Ariſtocratiam & Democratiam Regno objiciuntur, & ſolvuntur. Paradoxon Machiavelli rejicitur. 600.

Eis

Digitized by Google

Τῷ Ἀνδρὶ σοφωτάτῳ, καὶ ἐξοχωτάτῳ τῆς ἁγίας Ἐκκλησίας τῆς Καθολικῆς Καρδινάλει

ἸΩΣΗΦΩι ΣΑΕΝΖ ἈΓΥΙΡΡΗι

Περὶ τῆς Ἠθικῆς πάλιν ἐντυπωθείσης.

ΕΛΕΓΕΙΟΝ.

Τρισμάκαρα πρώτιστα Θεὸς ποίησε τὸν ἄνδρα,
Κτίσσε γανύμενον παντοδαπῶν ἀρετῶν·

Καὶ τότ' ἔω αὐτοῦ ψυχῇ βουλῆσι Θεοῖο
Σύμφυτος εὐσέβεια, ἠδὲ δικαιοσύνη.

Καὶ πάσαις ἀπανεῦθε πόνου χαρίτεσσι γέγηθεν,
Σώματι δ' ἀνδρείαν, τῷ δὲ φρόνησιν ἔχων.

Αὐτομάτη καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα,
Καὶ θῆρες πείθοντ' ἀνδράσιν αὐτόματοι.

Ἠδὲ Σεληναίη φέγγος μὲν ἀέναον ἔχεν,
Φέγγος ἀπημὸν ἐὸν ἔχεν Ἥλιος.

Ἀλλ' ἔαρος δ' αἰὲν φέρεν ὥρας οὐδ' ἐγένοντο
Αἰγοκέρως ψυχρὸς, Καρκῖνος αἰθαλόεις.

Τρισμάκαρες φῶτες, καλοῖς εἰ τοῖσδε μένοιεν,
Ἠδὲ φυλάξειαν Θεοδότους χάριτας.

Ἀλλ' αὐτοὺς ἤγετο κακὸς μορὸς, ἠδ' ὀλέκοντο
Νήπιοι, ἐκ πολλῆς κάππεσον εὐτυχίας.

Καὶ τότε τῆς ἀρετῆς κρύφιον μόλις εἶδος ἴδεσκον,
Ἔργοις τῇ κακίᾳ πάντοτε δεξάμενοι.

Καὶ ἀσεβεῖς, ἄδικοί τ' ἐγένοντο, καὶ ἄφρονες αὐτοὶ,
Σῶμά τε, καὶ ψυχὴν, ἔχεν ἀμηχανίᾳ.

Οὐ καρποὺς ἔτι γαῖα ἄνευ καμάτοιο φύεσκεν,
Αὐτὰρ ἑκοῦσα μόνον γίγνετ' ἀκανθοφόρα.

Οὐκ ἔτι δ' Ἥλιος φάος ἀκάματον προΐησι,
Φαίνεται ἡ Μήνη οὐκ ἔτι παννυχίη.

Ταῦτα κάκ' ἤνεγκεν πρώτου παράπτωμα τοῦ ἀνδρὸς,
Τῷ ἅμα, κ' ἀνθρώπων πᾶν ἀπόλωλε γένος.

Ἀλλὰ Θεὸς δειλῶν κακὰ ταῦτ' ἐλοφύρατο φωτῶν,
Τούσδε φιλανθρώπως ῥύσατο ἐκ θανάτου.

Καὶ γὰρ τοῖς αὖθις ζωῆς ἀνέῳξε πύλωμα,
Τὸ πρὶν γ' ὑμετέρῃ κλεῖσεν ἀτασθαλίᾳ.

Τῆς δ' εὐδαιμονίης προτέρης ἐπέθηκεν ἔελδωρ,
Καὶ τοσσὴν ἡμῖν Χριστὸς ἔδωκε χάριν,

Ὡς αὐτὸς κακὰ πόλλα φέρων, καὶ πόλλα μογήσας,
Ἐκδίδομεν δειλοῖς ἀνδράσιν εὐσεβίην.

Ἀλλ' οὐχ ἡμετέρου πάντες σωτῆρος ἴσασιν
Τῆς χάριτος χρῆσθαι εἰς βίον ἀθάνατον.

Τῆς ἐπιθυμίας φαύλης, καὶ ἕνεκ' ἀνοίας,
Τᾷ ψυχῇ πρῶτον πταῖσμα εὐτλάσε βροτῶν.

Ὧς νῦν ἐξελάαν δίδαχεν περίσημος ἈΓΥΙΡΡΗΣ,
Τοῦ πρὶν γ' εἰς ἀερὸν οὐρανὸν ἧκε κλέος.

Εἰς

Sapientiſſimo Viro, ac Eminentiſſimo Sanctæ Eccleſiæ Catholicæ Cardinali

JOSEPHO SAENZ DE AGUIRRE.

De ſua Philoſophia Morali rurſus edita.

ELEGIA.

Principio Omnipotens hominem feciſſe beatum
Fertur, & omnigenis condecoràſſe bonis;

Cujus in ingenio Deus ipſe inſevit honeſtum;
Ut ſimul & juſtus, & pius ipſe foret;

Abſque labore bonis cunctis gaudebat, eratque
Ille quidem fortis corpore, mente ſagax:

Quin etiam fructus tellus inarata ferebat,
Parebantque homini, tunc quoque, ſponte feræ;

Ipſaque perpetuo ſplendebat lumine Luna,
Ipſaque tunc Solis lux erat innocua;

Sed ver perpetuum fuerat; nec Carcinus ardens
Tunc erat, aut contrà frigidus ægoceros.

Felices homines, ſi quos conceſſit honores
Omnipotens, ſciſſent reddere perpetuos:

At malus hos Dæmon, ſimul & maleſuada libido
Perdidit, à ſummis ſic cecidere bonis;

Tunc vix virtutis faciem potuere latentem
Aſpicere, at factis ſe applicuere malis;

Impii & injuſti evaſere, & mente carentes,
Mentis inops, ſegnis corpore manſit homo;

Et tamen humano ſine, terra, labore, negavit
Fructus, ſpinarum germina ſponte dedit;

Nec jacit innocuam lucem, Sol aureus, orbi,
Nec totâ Phœbe ſplendida nocte manet.

Hæc mala primi hominis peccatum invexit in orbem;
Quod ſimul humanum perdidit omne genus:

Hos miſeros tamen ipſe Deus miſeratus ab alto,
Ex mortis voluit faucibus eripere;

Fecit & ut rurſus vitæ ipſis porta pateret,
Noſtra hanc, nam pridem clauſerat improbitas;

Priſtinæ & injecit vitæ felicis amorem,
Erga & nos Chriſti gratia tanta fuit,

Ut multa haud merita is paſſus, mortalibus ægris,
Redderet & juſtos, & ſimul eſſe pios.

Gratiâ at hac Chriſti facile haud eſt omnibus uti,
Nec facile ad vitam ſcandere perpetuam;

Namque hominis primo lapſu vitiata voluntas
Facta eſt, & mentis decidit ipſe vigor.

Quæ mala magnanimus docuit nunc pellere Aguirres,
Cujus jam currit fama per ora virûm:

Per-

Εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν ῥαδιέστερον ἦμεν
Ῥέζον, ἀνθρώποις πολλὰ χαρισάμενος,

Εἶτε μὲν διδάσκει φρονίμους ἔμεν, ἠδὲ δικαίους,
Τὰς Χριστοῦ χάριτας μαδὲ δέχοιντο μέτλω.

Χαίρετε δ' ἄνθρωποι νῦν, κ' εὐφημοῦντες ΑΓΓΙΡΡΗΝ,
Τήνδε βίβλον κραδίαις δέξατ' ἀγαλλομέναις·

Δέξατε τάς δ' ἀρετάς, τὰς νῦν ἐσάφησεν ἁπάσας
Ἡ σοφία ἀνδρὸς τοῦδε, καὶ ἀσχολίη·

Καὶ ἅμα τὸν Χριστὸν πᾶσιν κλείζετ' ἐπαίνοις,
Ὅς γ' ἡμμῶν πάντων αἴτιος ἐστ' ἀγαθῶν·

Καὶ γὰρ ΑΓΓΙΡΡΗΣ τὴν βίβλον πόρεν, αὐτὰρ ΑΓΓΙΡΡΗΝ
Ἡμμῶν δωρεὸς Χριστοῦ ἔδωκε χάρις.

Ἰωάννης Βαπτιστὴς ὁ ἐκ τῶν Μιρῶν Κασίνας.

Pervia, perpetuam ducit, quæ ad, ſemita, vitam
Nam facta eſt, ejus munere, Chriſticolis;

Prudentes docet hos fieri, juſtoſque, pioſque,
Ut ſit Chriſti ipſis gratia proficua.

Nunc gaudete homines, meritis celebrate & Aguirrem
Laudibus, & librum læto animo excipite,

Virtuteſque ſimul, claras quas reddidit omnes,
Nunc doctrina viri pervigil atque labor;

Omnibus & Chriſtum celebremus laudibus omnes,
A quo ſunt nobis omnia noſtra bona;

Quandoquidem libri donat nos munere Aguirres,
Quem nobis Chriſti gratia plena dedit.

D. Jo. Baptiſta de Miro Monachus Caſinenſis.

DE

DE VIRTUTIBUS
ET
VITIIS
DISPUTATIO PRIMA
De Bono & Malo.

DIſſerturus Ariſtoteles de Virtutibus ac Vitiis, tum in genere, tum & in ſpecie, libros decem Ethicorum ad Nicomachum, id eſt, tractationem Philoſophiæ Moralis, orditur à notione Boni, & Finis. Differit enim primò omnium, *de univerſali boni appetitu, ac finium varietate*. Similiter & D. Thomas initio Secundæ Partis ſuæ Theologicæ Summæ aureas de Moribus explicaturus quæſtiones, initium ducit à conſideratione Finis & Boni. Inde enim, veluti è principio, aut origine pendent, quæcumque poſtea examinantur circa Virtutes, Vitiaque, tam generatim, quàm ſingillatim accepta. Vellent fortaſſe aliqui, ut ſtatim ad hæc poſteriora accederemus, quòd faciliora captu, & amœniora ſint. Verùm materiam nobiliſſimam & utiliſſimam ex inſtituto tractanti neceſſum fuit priora illa, veluti elementa, præmittere. Nimirum, ut ait Cicero in Oratore, *omnium magnarum artium, ſicut arborum altitudo nos delectat: radices, ſtirpeſque non item*. Sed enim, quod idem ſubdit, *haberi illa ſine his non poteſt*. Quare oportuit nos diſciplinam hanc, veluti arborem, non à culmine, aut altitudine, ſed primùm à radice inchoare.

QUÆSTIO PRIMA.

Quid ſit Bonum.

QUÆSTIO hæc eſt veluti fundamentum ac baſis totius tractationis noſtræ: quoniam Virtutes & Vitia penes Bonum & Malum diſcernuntur: & non cognita priùs ratione, ſeu definitione Boni ac Mali, vix veſtigari poſſunt.

SECTIO PRIMA.

Præmiſſa quædam opportuna. Definitio Boni antiqua exponitur, ejuſque ſenſus veſtigatur. Aliorum expoſitiones, definitioneſque rejectæ.

2 SAPIENTER & opportunè monuit Sfortia Cardinalis Pallavicinus lib. 2. *De Bono* cap. 7. ita cum philoſophis agi, dum Boni definitionem exquirunt, ac cum Zeuxi actum eſt, ubi de peritia pingendi cum Parrhaſio certamen habuit. Zeuxis enim illum rogavit ut velamen reduceret ex tabula, quam Parrhaſius in medium exhibuerat, veluti in teſtimonium artis induſtriæque ſuæ: ut refert Plinius lib. 31. cap. 10. Cæterùm quod Zeuxi velamen tabulæ viſum fuit, idipſum revelata tabula erat; ſcilicet, colores velamen refe-

rentes, ſeu ſpecie tenus exhibentes. Similiter pluribus philoſophis viſum, Boni appellationem quaſi velamen eſſe, quo notio aliqua manifeſtior tegeretur: ideoque ut eam notionem aperirent, Boni definitionem multipliciter veſtigare conati ſunt; ſed irrito ferè conatu. Nimirum, appellatio ipſa Boni ſatis per ſeipſam apparere videtur, vixque quicquam aliud involvit, quo luculentiùs innoteſcat, explicarive poſſit.

3. Nimirum definitionis ea conditio eſt, ut manifeſtet naturam rei luculentioribus vocabulis, quàm ſit rei definitæ nomen. Fieri autem poteſt, ac ſolet, nomina aliqua ita in apertum ſe prodere, ut per aliud dilucidius exponi nequeant. Sicut enim circa cætera non abitur in infinitum, ita neque in nominibus penes claritatem, ſed alicubi tandem ſiſtendum eſt. Cùm autem ratio Boni videatur per ſe luculentiſſima, & cujus ſignificatio ſtatim in oculos incurrat, vix aliis nominibus apparere clarior poteſt. Similiter & in Vero contingit, ut nudo nomine dilucidè appareat, potiùs quàm exquiſitarum definitionum involucris. Quin & in aliis nominibus rerum non univerſarum, ſed certo alicui generi reſtrictarum, aut ſpeciei, idipſum cernitur. Exempli gratia, *frigus*, *calor*, *dulcedo*, *amaritudo*, ſunt nomina adeò prona & in aperto, ut aliis nominibus clarioribus explicari nequeant. Quare ſupereſt, ut quæ res ſimplici ſuo nomine perſpectæ ſunt, definiantur, aut potiùs deſcribantur per affectiones, ſeu effecta quædam ipſorum propria, etiamſi non inveniantur voces æquè dilucidæ ad proprietates exponendas, ac ad rem ipſam. Sic Ariſtoteles lib. 2. *De generat.* definit calorem, per ſe ſatis manifeſtum, ut ſit illud, *quod congregat homogenea & diſgregat heterogenea* Similiter & frigus, *quod congregat homogenea & heterogenea*. Ubi utraque prima qualitas ſolùm per effecta definitur, nominibus non clarioribus, quàm ſit rei definitæ nomen.

4. Ubi igitur nomen rei definiendæ ita apertum eſt, ut alio clariori vocabulo ſignificari nequeat, ſupereſt ut res ſolùm deſcribi, & utcumque explicari poſſit, idque multipliciter. Primò, per effecta quædam, ſeu affectiones, proprietatéſve rei cognatas, eaſque manifeſtas; qualiter de calore & frigore nuper dictum eſt. Secundò, per vocabula idem omnino valentia, quæ tamen huic vel illi clariora ſint. Sic Lutetia nomine *Pariſiorum* crebriùs & quibuſdam clariùs innoteſcit: ac generatim quæcumque binomia ſunt. Tertiò per voces ſignificantes aliquid diverſum, non tamen clarius; qualiter Ariſtoteles in Metaphyſica τὸ ἓν, id eſt, *unum* explicuit lib. 4. *Metaph.* cap. 6. juxta partitionem Cardinalis Beſſarionis, dum dixit: Καθόλου γὰρ ὅσα μὴ ἔχει διαίρεσιν, ᾗ μὴ ἔχει, ταύτῃ ἓν λέγεται. *Univerſaliter enim quotcumque non habent diviſionem, quatenus non habent, eatenus unum dicuntur.* Ubi *unum* per id ſolùm exponitur, ut ſit *non dividuum.* nam licet *diviſio*, ejuſve defectus, non ſit clarior unitate per ſe loquendo, accidere poteſt, ut cuipiam mortalium luculentior ſit. Quartò denique per partitionem generis, ſeu rei univerſæ, in ſuas ſpecies, aut membra. Sic Ariſtoteles ſecundam mentis operationem, id eſt, judicium, definit ut ſit; *quo aliquid affirmamus, aut negamus*. Similiterque libro allegato *Metaph.* cap. 7. non aliter definivit *Ens*, quàm partitione in decem ſumma capita, ſive genera, cùm per ſeipſum prima nominis ſignificatione luculentiùs appareat.

5. Jam ad rem ipſam propiùs accedendo, Ariſtoteles lib. 1. *Ethic.* cap. 1. ἀγαθὸν, id eſt, *Bonum*, rectè definitum fuiſſe ait, οὗ πάντα ἐφίεται, *quod omnia appetunt*. Definitum, inquam, non primò à Stoïcis, ut quidam arbitrantur. nam ipſorum anteſignanus fuit Zeno Citticus, qui aut paullò pòſt Ariſtotelem fuit, aut ipſius ſynchronos. Ariſtoteles verò eam definitionem, veluti à majoribus acceptam, ſeu antiquam exhibet, ut ex energia textus ipſius colligunt Argyropilus, & Lambinus, ac præterea Beſſarion, dum ita vertit: *Iccircò pulchrè veteres id eſſe bonum pronuntiârunt, quod omnia appetunt*. Ubi primo ex quatuor modis nuper aſſignatis definiendi uſus eſt. *Bonum* enim, nimirum rem planè dilucidam, ac ſimplici ſuo nomine ſatis conſpicuam expoſuit, certè nullo clariori nomine (quippe quod nullum eſt) ſed per effectum, ſeu proprietatem nobiliſſimam, & manifeſtiſſimam, & primam omnium, qualis eſt, ut omnia alliciat, ſeu ab omnibus appetatur. Eſt nobiliſſima: cùm præclarum nobilitatis teſtimonium, & ſumma excellentiæ commendatio ſit, ab omnibus exoptari. Eſt manifeſtiſſima: quoniam nihil apertius nobis eſt, quàm actiones noſtræ, quarum præcipua eſt appetitio. Eſt denique prima: nam Bonum non alibi imperat, ſeu baſilicam habet, dominatúmve exercet, quàm in appetitu, cujus prima actio eſt appetitio ipſius Boni, tanquam vectigal ſolutum Regi, cui ancillatur. Cæteræ vero actiones, ut electio mediorum, ſpes, deſiderium, gaudium, mœror, & aliæ ejuſmodi, conſectariæ ſunt. Nec ſolùm Gręcis, ſed etiam priſcis illis Latinis, eadem Boni expoſitio inſediſſe videtur. Apud illos enim res quæ plus aliquid bonitatis habet, *melior*, quaſi *mavelior* dicta fuit, id eſt, magis voluntati conformis. Similiter & *optimum*, ſeu *perfectum bonum*, ab *optione* dictum putatur, veluti optatiſſimum: ut auctor eſt Terentianus Scaurus, & ex ipſo recentiores eruditi adnotârunt.

6. Verùm ut appareat, num ea Boni definitio aut deſcriptio recta ſit, neceſſum eſt veſtigare quodnam bonorum in ea definiatur. Pro cujus penitiori notitia obſervare oportet, Academicos cum ſuo Platone multipliciter Bonum diviſiſſe. Primò enim ſtatuerunt Bonum universè ſumptum: ſcilicet, rationem illam communiſſimam, quæ per omnia bona ſingularia quorumlibet generum vagatur. Secundò conſtituerunt primum Bonum, ſive caput Boni. Tertiò ideam Boni, cui ſuccedit ratio ac ſemen Boni in anima & natura. Quartò genus umbrę Boni reſulgentis in materia. Quintò ac denique partes Boni: id eſt, bona propria diſtinctarum ac ſingularum ſpecierum. Et ita quidem Academici ſtatuebant. Peripatetici autem cum ſuo Ariſtotele lib. 1. *Ethic.* cap. 6. ſicuti rejecerunt ideam Boni à Platone traditam, ita etiam non admiſerunt diſtinctionem ſecundi gradus ex enumeratis à tertio. Primum itaque Bonum, ſive caput Boni dumtaxat agnoverunt, cui nulla Boni ſeparati idea ſuccedat, ſed dumtaxat Bonum proprium uniuſcujuſque per propriam ipſius formam communicatum. De quo redibit ſermo uberior infrà quæſt. 4. Hoc igitur ſuppoſito, ſtatim pungit animum difficultas, quodnam Bonum ex prędictis definitum fuerit à veteribus, dum dixerunt, Bonum eſſe id, quod omnia appetunt: an universè ſumptum, an primum, an umbraticum, an denique proprium uniuſcujuſque per propriam formam.

Sunt

Sunt enim circa hoc variæ auctorum opiniones.

7. Primo Euſtratius, antiquus interpres Ethicorum Ariſtotelis, & Nicænus Epiſcopus, quem aliqui imitati ſunt, putavit definitione præjacta deſcribi primum ac præſtantiſſimum Bonum, quod ab omnibus appetatur unum atque idem manens, quodque cæterorum quorumlibet bonorum fons & origo ſit. Cæterum exiſtimatio hæc facile refellitur, veluti contraria Ariſtoteli, & rationi. Ariſtoteli quidem: nam ipſe initio Ethicorum, verbis jam exſcriptis, eo conſilio definitionem præjactam exhibet laudatque, ut ex ea probet, omnem artem, doctrinam, actum, electionemque moveri gratiâ alicujus boni, ſive, quod perinde eſt, appetere bonum aliquod. Ut autem concluſio hæc ex illa definitione probetur, oportet ut Bonum illud, quod omnia appetunt, ſit ratio communis, quæ per identitatem determinetur ad ſingula bona, quorum gratiâ moventur omnis ars, doctrina, actus, & electio; contrahaturque inſtar aliarum rationum communium. Atqui primum & præſtantiſſimum bonum non eſt ratio communis, quæ per identitatem determinetur, ſeu contrahatur ad ſingula bona, quorum gratiâ moventur omnis ars, doctrina, actus, electioque ut patet. Solùm enim moventur ab illo ſingulari ſeu privato bono, quod ſibi ipſis appetendum, aut etiam exequendum, vel obtinendum præſcribunt. Ergo bonum illud, quod omnia dicuntur appetere in præjacta definitione, non eſt primum ac præſtantiſſimum bonum. Confirmatur. Si enim bonum illud quod omnia appetere dicuntur, eſſet primum ac præſtantiſſimum, profectò cùm hoc ſit unicum, & perpetuò idem, omnia appeterent unicum atque idem bonum. Conſequens autem expreſsè adverſatur Ariſtoteli allegato lib. 1. *Ethic.* cap. 1. & 2. perſpicuè aſſerenti, diverſarum facultatum artiumque, eſſe multiplicem variumque finem, bonumque. Inſuper & lib. 1. *Moralium* ad Eudemum, extremo capite, inquit: *Omnia unum quoddam bonum appetere, non eſt verum.* Rationemque aſſignat: ἕκαστον γὰρ ἴδιον ἀγαθοῦ ἐφίεται· ὀφθαλμὸς ὄψεως, σῶμα ὑγιείας, οὕτω ἄλλο. *Unumquodque enim proprium bonum appetit: oculus viſum, corpus ſanitatem, ſic etiam reliqua.*

8. Rationi denique ea opinio contradicit. Bonum enim quod omnia appetunt, eſt illud ipſum, in quod aſſequendum, ſeu obtinendum tendunt res omnes. At bonum in quod aſſequendum res omnes tendunt, non eſt illud primum & præſtantiſſimum Bonum: quippe quod à ſola rationali natura poſſideri poteſt, non à cæteris. Bonum igitur quod omnia appetunt, non eſt illud primum ac præſtantiſſimum Bonum. Quare & Ariſtoteles lib. 1. *Ethic.* cap. 6. permiſſâ Platoni ultro Ideâ Boni, quam alioqui rejicit, diſertè probat, illam fore fruſtraneam: cùm quælibet res appetat bonum aliquod ſibi conſentaneum, quod tandem aliquando aſſequi poſſit; non verò ideam boni, quæ nuſquam in poſſeſſionem uſúmve cadit. Itaque de primo ad ultimum liquet, definitione illa non explicari primum ac præſtantiſſimum Bonum.

9. Secundo Sfortia Pallavicinus ubi ſuprà cap. 8. cenſet, Bonum ea definitione explicatum, hoc ſenſu accipi debere, ut partim primo Bono, partim aliis quibuslibet bonis conveniat. Bona enim, inquit, univerſa quæ extant, aut facta ſunt, aut infecta. Et quidem quod ita eſt bonum, infectum ut ſit, ſolus eſt Deus, cui adhærere, quatenus licet, appetunt omnia, cùm ſit ſupremus omnium finis, optabiliumque bonorum origo & fons. Bona autem quoicumque facta ſunt, à Deo utique facta ſunt liberè operante, atque adeò expetente. Bonum igitur, prout abſtrahit ab eo quod factum, infectúmve eſt, cenſetur id, quod omnia appetunt. Hactenus ferè ille.

10. Verùm expoſitionem hanc, licèt ſubtilem, alienam eſſe ab inſtituto & ſenſu veterum illorum, qui Bonum definierunt, & importunam, apparet multipliciter. Definierunt enim Bonum, quod habet rationem finis. Ideoque Ariſt. 3. *Metaph.* cap. 3. inquit: *Omne quod eſt bonum, ſui naturâ finis eſt.* Et Averroës 2. *Metaph.* cont. 8. *Qui deſtruit finem, deſtruit omne bonum.* Idem Ariſt. verbis ſuprà adnotatis initio Ethicorum, exhibens definitionem Boni, perſpicuè docet, univerſa moveri gratiâ alicujus boni. Idem autem omnino eſt bonum, cujus gratiâ aliquid movetur, ac finis: neque aliter finis definitur, quàm ita ut ſit cujus gratiâ aliquid fit. Bonum igitur ea definitione explicatum, dumtaxat eſt illud quod habet rationem finis. Atqui relatè ad Deum nulla bona creata, ſeu facta, habent rationem finis: Deus enim extra ſe finem neſcit, ſicuti neque principium ſui habet: ergo definitio Boni tradita non poteſt accipi de bonis factis, ſive creatis, in ordine ad Deum. Rurſus ſi bona quæ facta ſunt, in hypotheſi impoſſibili non procederent à Deo liberè aut ſponte ſua operante, ſed caſu aliquo exiſterent, adhuc verè diceretur, Bonum eſſe id, quod omnia appetunt. Semper enim eſſet aliquod proprium appetendum iis omnibus, quotquot ſenſum mentémve habent, aut quod appeterent, ſi ſentirent, intelligeréntve. Ergo independenter ab eo, ut liberè, aut ſpontè fiant à Deo bona creata de facto, dicitur bonum eſſe id, quod omnia appetunt. Nec impeditur vis hujus argumenti ob hypotheſim fictam & repugnantem. Ipſe enim Pallavicinus cap. 7. præcedenti, ut impugnaret opinionem Durandi docentis, Bonum conſiſtere in relatione dantis perfectionem, aut recipientis ab alio, uſus eſt alia ſimili hypotheſi, in qua Deus nullam poſſit condere rem, aut bonitatem extra ſe derivare. Denique licèt bonum infectum, ſive Deus, ſit finis ultimus rerum omnium, ſicuti & principium primum, tamen idem omnino finis eſt, & communis rebus omnibus. Conſtat autem ex præjactis, hoc loco non definiri unum aliquod & idem bonum, quod primum & præſtantiſſimum ſit, ſed proprium rerum ſingularum, in cujus adquiſitionem tendunt. Quare etiam relatè ad res omnes infra Deum, immo & dato per impoſſibile quòd Deus non eſſet, deberet ratio Boni in eo conſiſtere, quod omnia appetunt.

11. Quare aliter exponenda eſt definitio illa cum Franciſco Piccolomineo, Gallutio, & aliis, ut intelligatur de Bono univerſè accepto, & quatenus ſub communiſſima ratione comprehendit omnia & ſingula bona propria cujuslibet rei, ſive creatæ, ſive increatæ. Quod ſanè expreſſit luculenter Ariſtot. lib. 1. *Rhetor.* cap. 6. dum Bonum definivit, *quod omnia appetunt, quæcumque ſenſum, mentémve habent, aut quod appeterent, ſi haberent.* Et ſanè idipſum inductione patet. Si enim de Deo loquamur, planè appetit bonum ſibi proprium,

dum illud amat, & in ipſius perfecta ac neceſſaria fruitione quieſcit. Si de cæteris rebus mente aut ſenſu præditis, palam quoque eſt, ab ipſis appeti bonum aliquod conſentaneum aut rationi, aut utilitati, aut voluptati. Si denique de rebus inanimis, ſive ſenſu ac ratione carentibus ſermo ſit, apparet etiam eas bonum appetere ſibi congruens; idque in eam gratiam, ut vel perficiantur, ſi nondum perfecta ſint; vel conſerventur, ſi jam ſint abſoluta & perfecta. Bonum igitur universè acceptum eſt, quod omnia juxta propriam naturam & ingenium appetunt.

12. Colligitur primam definitionem eo ſenſu traditam verè ſuo definito competere. Sicut enim ex eo quòd hic ignis calefaciat, & ſimiliter ille, & ſic de reliquis, verè infertur propoſitio hæc: *Omnis ignis calefacit*: ita etiam ex eo quòd omnis res, creata & increata, intelligens & ratione carens, vivens aut inanima, proprium appetat bonum, planè colligitur hæc altera propoſitio: *Bonum eſt quod omnia appetunt*.

13. Colligitur ſecundam definitionem hanc non eſſe ſtrictam, neque in qua obſerventur illæ leges, quas Dialectici in definiendo præſcribunt. Primo enim non traditur per genus & differentiam; immo nec tradi potuit: cùm ratio illa Boni uſque adeò communis, & per omnia rerum genera vagantis, nullum genus habeat ſuprà ſe. Quare juxta Ariſtotelem, nec *τὸ ὄν*, id eſt, *ens*, neque quodquam aliud ex tranſcendentibus, definiri preſsè poteſt ob eandem rationem. Secundò: quoniam omnis perfecta definitio, & numeris omnibus abſoluta, debet tradi per cauſſas & principia, à quibus dependet. Boni autem universè accepti nullæ cauſſæ aut principia ſunt: tum quia comprehendit omne bonum factum, & infectum, quod cauſſam ſui non habet; tum etiam, quia principium ipſum Boni universè accepti, ſi quodquam eſſet, etiam inter bona cenſeretur. Ergo Bonum universè ſumptum, nec explicatum fuit, nec explicari potuit ſtricta definitione.

14. Hinc rejiciendæ veniunt Boni definitiones ab aliis traditæ. Prima eſt Platonis in Lyſide, ut Bonum ſit *quod per ſe ſufficit*, nec aliud quodpiam expetit, aut aliorſum refertur. Verùm peccat definitio ejuſmodi: tum, quia ſoli bono increato convenit, quod ſolum *αὐτάρκης*, ſive ubi ſufficiens eſt: tum etiam, quia plura bona ſunt, quæ tamen in aliud bonum referuntur, tendúntve, ſive tanquam in finem intermedium, ſive ultimum: tum denique, quia nulla omnino ratione adaptari poteſt bono utili, quod etiam quadantenus bonis accenſetur. Secunda eſt Plotini Ennead. 6. lib. 7. cap. 19. definientis Bonum, *participationem & delibationem primi boni*. Sed enim oportebat definitionem omni bono, etiam primo, competentem tradere. Patet verò hanc primo bono nullatenus convenire, cùm ſui ipſius participatio aut delibatio eſſe nequeat. Tertia Diogenis id bonum pronunciantis, *quod abſolutum eſt*. Conſentit Cicero 3. *De finibus*, & Seneca epiſt. 118. & 119. ac Simplicius in *Epictetum* cap. 51. ubi Bonum definiunt, *quod ſecundùm naturam cujuslibet eſt, cùm perfectione pollet*. Verùm rejiciuntur, quod definitionem non proferant bono utili ac jucundo convenientem. Nimirum, bonum utile non eſt abſolutum, ſed in relatione poſitum: bonum verò jucundum, & limites honeſti prætergrediens, non eſt ſecundùm naturam hominis, cùm perfectione pollet, ſed potiùs exorbitat à natura rationali, cui conſentanea eſt virtus & honeſtas. Denique, ut breviter claudam, ejuſmodi definitiones, & ſi quædam aliæ circumferuntur, eo nomine abſurdæ ſunt, quòd non omni bono, ſeu definito conveniant. Præferenda itaque eſt definitio veterum ſuperiùs tradita, quam & Ariſtot. probat, & ſapientes quique ſuffragio ſuo confirmant: præſertim verò Dionyſius cap. 4. *De divin. nomin.* Gregorius Niſſæ Antiſtes libro *De beatitud.* Ambroſius libro *De Iſaac & Anima* cap. 7. Baſilius in Pſalm. 44. Boëtius *De conſolat.* proſa 11. Anſelmus noſter in epiſtola *Ad Philemonem*, & D. Thomas paſſim ferè. Quin & Cicero lib. 1. *De finibus*, id veluti effatum ab omnibus receptum teſtatur, dum inquit: *Omnes philoſophi in hoc conſenſerunt, illud eſſe bonum, quod ab omnibus expetitur.*

SECTIO II.

Quibus argumentis obnoxia ſit vetus definitio Boni, & illorum ſolutio.

15. VENIAMUS ad præcipua argumenta, quibus impugnari ſolet, aut poteſt, tradita Boni definitio. Primo omnium inſurgit Plotinus Enneade 6. lib. 7. cap. 19. ubi iccircò eam carpit, quòd videatur rationem Boni æſtimare, non juxta rectum judicium, cujus ſolius eſt probare ac definire quæ bona ſint, ſed juxta appetitum, qui cæcus & erraticus eſt. *Num* (inquit) *hoc judicium deſiderio permittemus, atque huic affectioni adhibita fide, quod illi videbitur expetendum, id bonum eſſe judicabimus? nec cauſſam inveſtigabimus ipſam, ob quam ab animo deſideretur & expetatur?* Bonum igitur definiri non debet per id, quod omnia appetunt.

16. Reſpondeo. Ex objectione hac ſummùm colligi, definitionem traditam non eſſe exactam inſtar earum, quæ per cauſſas & principia rei definitæ traduntur, quod ſuprà num. 13. faſſi ſumus. Quod autem opponitur, juxta opinionem noſtram deferri plurimùm appetitui, tanquam judici bonitatis rerum, cùm revera judex eſſe non debeat; ſolùm evincit (quod ultro etiam diximus, ac dici neceſſariò debet) definitione tradita non explicari bonum honeſtum ſeorſum; quippe quod ſola recta ratio præſcribit: ſed bonum universè, quod abſtrahit à quolibet bonorum genere, proindéque ab honeſto & jucundo. Etenim Bono ſub ea amplitudine conſiderato nihil magis cognatum aut antiquius eſt, quàm movere ad appetitionem ſui.

17. Secundo Seneca ubi ſuprà invehitur adverſus eandem doctrinam hiſce verbis: *Quidam ita finierunt bonum: Bonum eſt quod invitat animum, quod ad ſe vocat. Huic ſtatim opponitur: Quid, ſi invitat quidem, ſed in perniciem? Scis quàm multa mala blanda ſunt.* Et quibuſdam interjectis: *Quidam ita finierunt: Bonum eſt quod appetitionem ſui movet, vel impetum animi tendentis ad ſe movet. Et huic item opponitur: Multa enim impetum animi movent, quæ petuntur petentium malo.* Hactenus ille: cujus argumenti ſumma eſt, definitionem præjactam convenire etiam malo, quippe quod frequenter allicit & provocat appetitum. Definitio autem Boni debet eſſe propria ipſius, prout differt ab omni eo quod bonum non eſt: multò autem

magis

magis ab eo quod malum deprehenditur, & in perniciem appetentis. Quare eâdem epiſtolâ 118. profert laudatque illam aliam definitionem Boni ſuprà rejectam: *Bonum eſt quod ad ſe impetum animi ſecundùm naturam movet.*

18. Hæc tamen levia ſunt, & quæ jam præoccupata fuerint progreſſu quæſtionis. Fatemur enim, traditam definitionem non ſoli bono honeſto convenire, ſed & jucundo, quod plerumque appetenti malum & perniciem affert. Etenim plura ex malis ejuſmodi blanda ſunt, & quæ appetitum pelliciant: immo ſæpè vehementiùs moveant; quàm bona honeſta & ſolida. Non tamen propterea definitio à veritate aut reſtitudine aberrat: quoniam vel ea ipſa mala ſub ſpecie aliqua boni, nimirum, jucundi, appetitum alliciunt: neque quiſquam adeò iniquus eſt, aut omnem morum probitatem exoſam habet, ut unquam malè agat, niſi ductus ſpecie aliqua boni. Quapropter, nec Lucretia aut Cato, exitiales ſibi manus aſſerentes, necem appetierunt, veluti malam: ſed potiùs tanquam bonam, aut famæ tuendæ, aut vitandis aliis malis, quæ graviora cogitabant. Vel damnati ipſi, & æternum ignem ſubeuntes, atque obſtinati in malo, ubi Deum odio habent, & ſui ipſorum annihilationem appetunt, ducuntur ſpecie aliqua boni. Nimirum, *non eſſe* Dei, ac ſuiipſorum expetunt, non quà malum eſt, ſed quatenus impediens ſummam illam miſeriam, quam patiuntur. Oportuit verò aliquam Boni definitionem tradere communem, non modò veris & ſolidis bonis, ſed etiam fucatis, ſeu in ſpeciem tantùm: qualis eſt profectò, quam tuemur.

19. Tertio alii definitionem falſitatis accuſant. Quia quod non cognoſcit, non eſt capax appetendi; nimirum, juxta illud effatum Poëtæ, *ignoti nulla cupido*. At non omnia bonum cognoſcunt: ut patet in quibuslibet rebus ſenſu rationeq́ue carentibus. Igitur neque omnia bonum appetunt

20. Reſpondeo ſat eſſe ad veritatem definitionis aſſignatæ ut omnia, non quidem abſolutè, ſed quotquot ſenſu aut mente prædita ſunt, bonum appetant: quoniam iis adeſt cognitio aliqua boni ut moveantur ad appetendum. Quin & ea boni natura eſt, ut vel res cognoſcendi incapaces bonum appeterent, ſi ſenſum aut mentem haberent. Quod totum expreſſit Ariſtoteles verbis illis num. 11. adductis ex primo Rhetoricorum libro. Addendum præterea, rebus inanimis quodammodo cognitionem eſſe ut innato pondere moveantur, ſeu appetant bona ipſorum propria: nimirum, cognitionem Dei ſingula in proprios fines dirigentis & perducentis. Et ſanè abſtrahendo ab appetitu elicito & innato, res omnes alterutro ex iis bonum appetere inveniuntur. Res namque inanimæ, ut gravia & levia, quibus nullus ſenſus aut ratio eſt, innato pondere feruntur in centrum ipſorum proprium, illudq́ue ſubinde appetunt naturæ propenſione, veluti proprium bonum. Res purè vegetabiles, ut plantæ, innato etiam pondere ad nutritionem & augmentationem ſui propendent, tanquam in bonum proprium. Res ſolo ſenſu conſtantes, ut animantes brutæ, jam habent vim cognoſcendi, & ſubinde appetendi: cùm inſtructæ ſint facultate imaginatrice, quâ excitantur ad quærendum cibum, & propagandam ſobolem, aliaq́ue propria ipſarum bona. Deinde res omnes intellectu præditæ, quemadmodum ſibi proponere poſſunt bona ſolida aut apparentia in quolibet genere, ob ſummam mentis amplitudinem, ita & ea omnia per voluntatem appetere, ſeu amare poſſunt. Denique, ut in Deo etiam locum habere id conſtet, exploratum eſt, ipſum ſibi appetere bona intrinſeca, quibus perficitur; non quidem appetitu deſiderii, ſed complacentiæ. Inſuper, cùm ſummè activus ſit, etiam rebus creatis bonum appetit, quod iis impartitur pro libito. *Omnia enim operatur ſecundùm conſilium voluntatis ſuæ.* Patet igitur excurrendo per omnes rerum gradus, Bonum eſſe ejus naturæ, ut ab omnibus appetatur uno aut alio appetitionis genere, ſeu innatæ, ſive elicitæ.

21. Inſtabis I. Res mente præditæ, dum appetunt bonum quodlibet, liberè appetunt, ac proinde poſſunt non appetere. Ergo non eſt neceſſarium, ſed contingens, ut bonum ab iis appetatur. Definitio autem, ut recta ſit, non debet exponi in ordine ad ea quæ rei contingunt, ſed ad ea dumtaxat, quæ neceſſaria ſunt. Reſp. ſenſum definitionis abſtrahere ab eo, ut appetitio boni ſit contingens aut neceſſaria. Qualiſcumque enim ſit, ſemper verum eſt, appetitum non moveri niſi ab aliquo bono: neque quidquam eſſe, niſi bonum, quod unquam appetatur. Hæc autem vis movendi appetitum non eſt contingens aut extraria ipſi bono, ſed neceſſaria & intima, quamquam exercitium movendi ſit ſæpè contingens. Sic etiam homini inſita eſt neceſſariò facultas ridendi, licèt exercitium ſæpè deſit, & plerumque libertati ſubjaceat.

22. Inſtabis II. Saltem eorum, quæ invicem contraria ſunt, alteri repugnat bonum appetere, ubi alterum appetit bonum: nam còntraria contrariis affectionibus conſtant. Non ergo omnia, quoties appetunt, bonum appetunt, ſed aliqua etiam malum. Inſuper, cùm malum ipſum bono contrarium ſit, nequit illud appetere, ſed potiùs averſari. Cùm ergo etiam malo inſit aliquis appetitus, oportet ut dumtaxat à malo moveatur. Falsò itaque aſſeritur, Bonum eſſe quod omnia appetunt, cùm bonum à malo non appetatur. Reſp. contraria quidem affectionibus contrariis prædita eſſe oportere, quibus contendant in bona ſingulorum propria: invicemq́ue contraria. Sic gravia appetitu innato feruntur deorſum, levia autem ſurſum, motibus ſanè contrariis: & tamen unaquæque illorum tendunt in bonum ſibi proprium, quod eſt quies in centro. Cohæret igitur, bonum appeti à contrariis, quamquam proprium ſingulorum, & invicem contrarium, quoties proprios fines appetunt. Cùm verò ea ipſa bona, licèt inter ſe contraria, aliunde conveniant in communi ratione Boni, ſemper verum exiſtit, Bonum eſſe quod omnia appetunt, etiam quæ invicem ſunt contraria. Jam quod additur de malo, nullius negotii eſt. Aut enim eſt ſermo de malo, quà malum eſt: & hac ratione in nihilo, ſeu privatione conſiſtit: proptereaq́ue appetendi incapax eſt; cùm non entis nulla ſit appetitio, ſicuti & proprietates nullæ. Aut eſt ſermo de malo qua parte ſeu conſideratione bonum eſt, atque entium quorumlibet numero accenſetur. Hoc autem ſenſu etiam appetit bonum aliquod ſibi conſentaneum, & juxtà rationem ſuæ naturæ.

SE-

SECTIO III.

Expenditur ſubtilis objectio Cardinalis Urſini adverſus eandem definitionem.

23. QUARTO Alexander Cardinalis Urſinus in politiſſimo Dialogo apud Sfortiam Pallavicinum, eo nomine carpit definitionem Boni, quòd potiùs in ordine ad voluptatem, ſive gaudium, quàm ad appetitionem, definiri debeat. Nimirum explicari oportuit eſſentiam Boni in univerſum per proprietatem omniũ communiſſimam, præſtabiliſſimam, notiſſimam, & primam. At hæc potiùs in ordine ad gaudium, quàm ad appetentiam eſt. Igitur potiùs exponi debuit Bonum in ordine ad gaudium, quàm ad appetentiam. Aſſumptio probatur quoad ſingulas quatuor partium indicatarum. Prima ſuadetur. Quicquid conformius eſt Naturæ, id etiam communius eſt: ſiquidem, teſte Ariſtotele pluribus locis, natura plerumque finem obtinet ſuum. At movere ad gaudium, quàm ad appetitionem, conformius eſt naturæ Boni: ſiquidem magis ad naturam eſt ut res perfectione ſua fruantur (quod ad gaudium ſpectat) quàm ut eâ careant, quod appetentia involvit. Ergo movere ad gaudium communior affectio Boni eſt, quàm movere ad appetentiam.

24. Secunda pars probatur. Longè præſtabilius, ſeu excellentius eſt recreare aliquem gaudio, quàm torquere appetitione ſui. Nimirum bona quælibet, dum ſe poſſeſſioni & fruitioni permittunt, liberaliter & ſplendidè ſe gerunt: avarè autem ſeu ſordidè, quoties ſui deſiderio, ſive appetitione torquent. Igitur præſtabilior Boni proprietas, ſive affectio, potiùs exponi per hoc debet, ut moveat ad gaudium, quàm ad appetitionem ſui.

25. Tertia. Longè notior eſt finis, quàm ea quæ in finem contendunt: quia ſicuti finis eſt qui primò ac potiſſimùm amatur, ita & qui primò omnium cognoſcitur. Atqui gaudium finis eſt appetitionis: cùm manifeſtum ſit, eo conſilio nos appetere bonum quodlibet, ut illo fruamur. Ergo longè notior affectio boni eſt movere ad gaudium, quàm ad appetitionem ſui.

26. Quarta. Prima affectionum propriarum Boni, ſaltem ordine, quem *intentionis* vocant, ſervato, videtur in movendo ad gaudium potiùs, quàm ad appetentiam, ſita eſſe. Non enim natura rebus bonitatem indidit, ut deſiderio expectationeque ſui animum torquerent, ſed potiùs ut gaudio perfunderent. Prima igitur Boni affectio eſt movere ad gaudium.

27. Verum hæc, licèt ſubtiliter excogitata ſint, nullatenus nos dimovent à ſententia, quam tuemur. Si enim appetitionis nomine intelligatur actus diverſus à gaudio, nulla eſt ratio cur Bonum potiùs gaudium, quàm appetentiam ſui excitet, ſed immò verò è contra. Hoc enim diſcrimen eſt inter Pulchrum & Bonum, juxta Ariſt. 13. *Metaph.* cap. 3 & D. Thomam 1. part. quæſt. 5 art. 5. ad 1. quòd Bonum totum eſt in movendo, Pulchrum verò in placendo, etiam abſque ulla motione, per meram exhibitionem ſui. Atque motio aut eſt appetitio animi, aut in ordine ad appetitionem: placere autem eſt gaudium, ſive delectationem parere. Igitur Bonum, prout differt à Pulchro, potiùs exprimi debet in ordine ad appetitionem, quàm ad gaudium. Præterea: Bonum, cùm ſit proprium objectum voluntatis, debet explicari potiſſimùm in ordine ad primum voluntatis actum. Hic autem eſt appetitio, ſeu ſimplex amor boni aut finis; non autem gaudium ſive delectatio conſequens finem obtentum. Debuit itaque Bonum potiùs per ordinem ad appetitionem, quàm gaudium, explicari.

28. Et hoc quidem dixerim, ſi inſtituatur comparatio inter appetitionem & gaudium, veluti actus diſtinctos, quorum uterque alterum excludat. Sic enim appetitio ſumitur pro deſiderio, quod eſt ſolius rei nondum habitæ; gaudium verò pro complacentia in bono poſſeſſo: qua ratione abſdubio differunt & opponuntur quodammodo penes Boni abſentiam ac præſentiam. Cæterùm abſolutè exiſtimo, in definitione Boni appetentiam non ſumi determinatè pro deſiderio, aut pro gaudio, delectationéve, ſed generatim pro appetitione, prout abſtrahit à deſiderio, aut gaudio, aliiſve actibus naturæ appetentis. Itaque dum dicitur, Bonum eſſe *quod omnia appetunt*, ſola propenſio rerum quarumlibet in ipſum Bonum exprimitur, ſeu abſens, ſeu præſens ſit, proindeque ſive deſiderium, ſive gaudium excitet. Quod immeritò negare videtur Pallavicinus ubi ſuprà, & ſuadetur facilè. Quoniam ea expoſitione definitur Bonum universè, ac proinde prout ambitu ſuo claudit bonum omne, etiam increatum. Bonum autem increatum non movet Deum ipſum ad appetentiam ullam, quæ ſit deſiderium, ſed gaudium, aut delectatio. Quippe Deus ſummè præſens eſt ſibi, & neceſſariò ac pleniſſimè poſſidet ſeipſum: ideoque gaudium de ſua bonitate ac perfectione habere poteſt, deſiderium habere non poteſt. Bonum ergo non definitur per appetitionem ſumptam pro deſiderio, ſed abſtrahentem à deſiderio & gaudio. Unde apud philoſophos vulgata eſt diſtinctio appetitionis (quam in ſcholis appetitum dicunt) in deſiderium, & complacentiam, ſive gaudium. Quare permiſſa ultro majori communitate, præſtantiâ, claritate, & præcedentiâ, gaudio, quàm deſiderio, nihil demum adverſus traditam definitionem evinceretur, neque ſcopum ſibi propoſitum attingeret objectio Cardinalis Urſini.

29. Sed & permiſſo gratis, ſolam appetitionem ſumptam pro deſiderio, & diſtinctam à gaudio, ſignificari in definitione Boni, adhuc non difficilè enervari poſſet argumentum num. 23. propoſitum, negata aſſumptione, ſeu minori propoſitione. Neque illam extorquent quatuor illæ probationes, quas ſigillatim diluere oportet. Ad I. Natura quidem plerumque finem ſuum obtinet, ne irritos habeat conatus: ideoque gaudium, ſeu poſſeſſio illius boni, quod juxta naturalem propenſionem eſt, à pleriſque individuis obtinetur, licèt non ab omnibus, aut ſemper. Neque enim omnia ac ſingula gravia & levia v. g. aſſequuntur centrum ſuum, vel in eo aſſiduam quietem obtinent. Cæterùm loquendo de appetitione elicita, ſeu propria rerum ſenſu aut ratione conſtantium, in ordine ad quas potiſſimùm definitur Bonum, certum apparet, communiorem affectionem eſſe deſiderium, quàm gaudium. Palam enim eſt pleraque à mortalibus deſiderari,

quàm

reipſa obtineri. Omnis æger ſalutem, nauta portum, peregrinus patriam, pauper divitias in votis habet: & tamen plerique ad poſſeſſionem & gaudium non perveniunt. Quid quòd nonnulli etiam ea deſiderant, quæ obtinere nullatenus poſſunt juxta naturæ leges, aut ne quidem fortaſſe, ſupra illas? Sic Nembrot in votis habuit, ac molitus eſt turrim ſidera tangentem: opus planè ἀδύνατον. Ut enim eò uſque pertingeret, neceſſaria erat baſis multò latior, quàm ſit totius terræ moles. Itaque magna baſis propemodum immenſæ pars deberet pendula omnino eſſe, & in aëre ſuſtineri. quod viribus atque induſtriâ hominum fieri omnino nequit. Inſuper nemo ferè hominum cæcus eſt, qui non deſideret videre lucem. Et tamen id adeò negatum eſt naturæ viribus, ut Ariſtot. in *Categoriis* cap. *De oppoſitis*, dixerit: μεταβολὴν γένεσθαι ἀπὸ τῆς στερήσεως ἐπὶ τὴν ἕξιν ἀδύνατον, &c. *Mutatio à privatione ad habitum fieri non poteſt, neque enim qui cæcus factus eſt, rurſus aſpexit: neque calvus comam recepit: nec edentulus denies emiſit.* Quin & multorum ſententia eſt, poſſe appetitionem deſiderii ferri in id, quod ne à Deo quidem ſupra naturæ curſum fieri poteſt: cùm tamen ejus poſſeſſio, & ſubinde gaudium, ſit planè repugnans, & chimæricum. Patet igitur, latiùs vagari deſiderium, quàm gaudium.

30. Ad II. Præſtabilior (fatemur) eſt affectio Boni dum gaudium parit, quàm ubi ſolum deſiderium excitat, relatè ad utilitatem noſtram. Quippe ubi bonum concupitum non obtinetur, redduntur vota ipſius fruſtranea & inutilia. Cæterùm abſolutè loquendo nobilius & præſtantius eſt excitare deſiderium, quàm gaudium: quia Bonum penes illud prius veluti dominatum exercet in appetitum, illumque in ſui obſequium mancipat: ſecundùm poſterius verò mancipatur & ſervit appetitui, ejuſque dominio ſubjacet. Præſtantia verò rerum potiùs abſolutè, quàm relatè ad aliud, æſtimanda eſt.

31. Ad III. Notior etiam affectio Boni eſt, ut deſiderium ſui, quàm gaudium excitet, quaſi generatim loquendo. Licèt enim gaudium ſit finis, & ex hoc capite videatur priùs cognoſci, atque ampliùs innoteſcere; aliunde tamen deſiderium frequentiùs in nobis uſu ipſo atque experimento diutino comprobatur. Incomparabili namque exceſſu numerus votorum ac rerum concupitarum ſuperat numerum bonorum in uſum ac poſſeſſionem noſtram cedentium: proindeque longè frequentiora ſunt in nobis deſideria, quàm gaudia. Quidni igitur & notiora ſint, veluti quæ crebriùs mentem atque animum pulſant?

32. Ad IV. Natura quidem rebus bonitatem indidit, non tam ut eam deſideremus, quàm ut poſſideamus. Cæterùm etiam ordinem ſtatuit diverſorum actuum, quibus deveniatur ad bonum obtinendum. Inter eos verò actus primum habet locum ſimplex amor boni, ſicut & finis, qui communiter appetitio, aut deſiderium dicitur. Ultra quem actum plures alii gradatim ſuccedunt, donec tandem accedat poſſeſſio boni, ejuſque fruitio, ſive gaudium. Bonum itaque potiùs exponi debuit in ordine ad deſiderium, quàm ad gaudium: nimirum, potiùs in ordine ad primum ac frequentiſſimum actum, quàm ad ultimum & rariorem. Et hæc dixerim pro uberiori argumenti ſolutione. Abſolutè tamen ſtandum eſt dictis num.28.

33. Ultima difficultas, eaque celebris, adverſus boni definitionem eſt, quòd etiam malum ſub ratione mali appeti poſſit: proptereaque non ſit proprium boni ut ab omnibus appetatur; immo & odio haberi poſſit bonum quoties amatur contrarium illius, prout contrarium eſt. Verùm huic objectioni ex profeſſo occurremus quæſtione ſequenti.

34. Unum hoc loci admonere viſum, haud improbabiliter aliquos tradidiſſe, bonum exactiùs definiri per rationem congruentis, aut convenientis cuique rei, quàm per hoc ut ab omnibus appetatur. Etenim ideo res appetitur, quia conveniens eſt, aut apparet appetenti: non autem è contra. Manifeſtum enim eſt, quantumvis res bona ſit in ſe abſolutè, ſi tamen non ſit, aut apprehendatur conveniens unicuique, nullatenus ab eo appeti. Et hoc ipſum videtur ſufficiens fundamentum habere in Dionyſio cap. 4. *De Divin. nomin.* ubi priuſquam traderet definitionem boni hucuſque expenſam, præmiſit aliam in convenientia aut congruentia poſitam. Ait enim, *bonum id eſſe, ad quod convertunt ſe omnia, velut ad congruentem ſibi finem. Item, id quod omnia appetunt; intelligentia quidem cum cognitione, ſenſu autem prædita, cum perceptione ſenſuum, &c.* Et hoc ipſum præcipuè volunt quotquot exiſtimant, rationem boni, non abſolutam, ſed reſpectivam eſſe: ut exiſtimavit olim Durandus, ac nuper alii cum ipſo.

35. Verùm quicquid ſit, an ratio boni ſit abſoluta, an potiùs reſpectiva, dicendum eſt, idem exprimi definitione utraque Dionyſii, licèt ſub diverſis nominibus. Perinde enim ſonat dicere, bonum eſſe, ad quod convertunt ſe omnia, tanquam ad congruentem ſibi finem, ac dicere, bonum eſſe id, quod omnia appetunt. Convenientia enim illa; ſeu congruentia boni erga unamquamque rem, exprimitur per appetentiam, tanquam per primum & notiſſimum effectum. Itaque fatemur appetentiam ipſam non eſſe proprietatem, aut notionem intimam boni, cùm exteriùs ſe habeat ad illud; ſicuti extra coloris naturam eſt ut viſu percipiatur. Quare ſicut color non conſtituitur viſione ſui, ſed dumtaxat ratione illa, quæ movet ac terminat viſum, ſeu capax eſt ut videatur; ita etiam bonum non conſtituitur appetitione ſui, quæ eſt quidpiam extrarium, ſed aptitudine ut moveat ad appetitionem ſui, quæ aptitudo dici poteſt congruentia aut convenientia relatè ad unamquamque rem. Oportuit verò definitionem boni, præſertim non exactam, nec ſtrictam (quod initio faſſi ſumus) tradi per primum & notiſſimum effectum alliciendi ad appetitionem ſui, quo exprimitur convenientia ipſa ſeu congruentia boni, eo ſenſu, quo primus effectus exprimit primam proprietatem. Vide illuſtrem Boëtii locum quæſt.ſeq. num.52.

QUÆ-

QUÆSTIO SECUNDA.

Quid ſit Malum?

POSTQUAM Boni definitionem tradidimus, nunc ad Mali definitionem, ſeu rationem propriam accedere oportet; quoniam & illius examen directè ad Philoſophum Moralem ſpectat.

SECTIO PRIMA.

Malum quid ſit. Eruitur propria ejus ratio, ac diſtinctio à Bono, ex Philoſophis, & Patribus, Latinis, & Græcis. Ipſorum argumenta breviter expenduntur, & auctoritas commendatur.

2. CUM contrariorum eadem ex oppoſito ſit ratio, & diſciplina, ut effatum commune perhibet; poſtquam de Bono diſſeruimus, oportet nonnulla etiam de Malo ipſi contrario tradere, quæ deſerviant non parum illuſtrandæ Philoſophiæ Morali. Porrò, ut inquit Ambroſius lib. *De Iſaac, & Anima* cap. 7. *Ex definitione boni malitia deprehenditur*. Ideoque ſi res ad trutinam dimetienda eſſet, quemadmodum Bonum definitur, *quod omnia appetunt*, ita & Malum definiri deberet, *quod nemo appetit*: ſive *quod omnia adverſantur*. Sed præterquam quod id ad ſequentem quæſtionem ſpectat, ubi examinabimus, an Bonum dumtaxat appeti poſſit; utra præjactarum definitionum Malo adaptanda ſit, pendet ex cognitione exacta ipſius Mali, ſeu rationis illius, in qua malum poſitum eſt.

3. Sit aſſertio, Malum in privatione, ſeu corruptione Boni, poſitum eſſe. Ita Philoſophi Morales, ac Patres Eccleſiæ omnes, & Scholaſtici uno ferè ore, uſque ad tempora Cajetani, qui primus omnium, quantùm capio, oppoſitam doctrinam in ſcholas invexit. Ac loquendo de philoſophis, Ariſtoteles nuſquam mali naturam in poſitivo ſitam tradidiſſe invenitur. Quin potiùs lib. 4. *Metaph.* cap. 22. cui epigrapha: *Privatio quot modis dicatur*, ſupponit malum & injuſtum in privatione conſiſtere: ideoque fine capitis docet, quemadmodum inter privationem & formam poteſt dari medium, ut in lapide, qui nec eſt videns, neque cæcus propriè loquendo; ita etiam inter bonum & malum, juſtum & injuſtum, eſſe poſſe medium: ſcilicet, in illo homine, qui nec probis nec pravis moribus imbutus eſt: ut contingit in fatuis & amentibus, in quibus nihil eſt virtutis aut vitii, quod laudes aut reprehendas. Talis quodammodo videbatur in Apocalypſi ille, qui nec frigidus, nec calidus erat, ſed tepidus, ſive medius inter utrumque. Verùm & idem Ariſt. multò luculentiùs eam doctrinam tradit lib. 2. *Ethic.* pluribus locis, præſertim cap. 6. ubi omne vitium conſtituit in aberratione à ſcopo: ſcilicet, in privatione rectitudinis, ſive per defectum, ſive per exceſſum.

4. Idipſum Plato antea docuerat in Sophiſta: ubi agnoſcit duplex genus pravitatis in animo: alterum ſe habens inſtar morbi, aut ſeditionis cujuſdam domeſticæ; quales ſunt cupiditates, & aliæ affectiones pravæ: alterum quod eſt inſtar cujuſdam turpitudinis, ut inſcitia. Utrumque autem eorum docet conſiſtere in privatione, nam priorem earum pravitatum aſſerit eſſe *naturalis cognationis diſſidium*, ἐκ τινος διαφθορᾶς, *ex quadam corruptione* profectum. Statim verò, *ſeditionem & morbum animi* addit *eſſe* πονηρίαν, *nequitiam*. Poſteriorem verò earum pravitatum, nimirum, turpitudinem, ait eſſe *genus quoddam deforme* ἀμετρίας, *immoderationis*. Cùm igitur morbus, ſeditio, immoderatio, & corruptio, ſint nomina privationum; Malum, ex mente Platonis nihil aliud eſt, quàm privatio boni, ſeu corruptio. Similiter & Plotinus doctrinæ Platonis ſectator Enneade 1. lib. 8. cap. 11. inquit, *malum contrarium formæ, ideoque privationem eſſe. Porrò privatio ſemper ineſt in alio, & in ipſa non eſt ſubſiſtentia. Quare ſi malum in privatione conſiſtit, in eo quod formâ privatum eſt, malum erit. Ita per ſeipſum non erit. Si igitur ineſt in anima malum, privatio erit in ipſa malum & malitia: & nihil extra*. Deinde & malum ipſum appellat ἀπουσίαν ἀγαθοῦ, *abſentiam boni*. Inſuper & Enneade 3. lib. 2. cap. 5. univerſè docet, malum nihil aliud eſſe, quàm ἔλλειψιν ἀγαθοῦ, *defectum boni*. Si autem malum eſſet natura aliqua *poſitiva*, ut recentiores quidam loquuntur, corrueret tota ea veterum philoſophorum doctrina, Malum in nullo alio, quàm Boni privatione, corruptione, defectu, ſive abſentiâ collocantium.

5. Quin & Proclus in Rempublicam Platonis diſertè obſervat, κακῶν ἰδέαν οὐκ εἶναι, *malorum ideam non eſſe*, neque Deum eſſe aut habere ideam illam, quia auctor mali eſſe non poteſt. Ubi, ut vides, indicat ſatis illud fundamentum celebre auctorum noſtræ ſententiæ, ex eo petitum, quòd nulla ſit idea mali, neque Deus peccati cauſſa eſſe poſſit, cùm tamen omnium entium auctor & cauſſa ſit. Eandem doctrinam & rationem invenies traditam à Salluſtio philoſopho lib. *De Diis, & Mundo* cap. 12. ubi inquit: *Sed quanam ratione, cùm dii boni ſint, omniaque ipſi faciant, mala ſunt in mundo?* Reſpondet autem ſibi ipſi, quamvis more interrogantis, ut veterum conſuetudo eſt: *An primum dici iſtud oportet, cùm dii boni ſint, & omnia faciant, mali nullam eſſe naturam: ſed ex boni abſentia fieri: quemadmodum tenebræ ex ſe ipſæ non ſunt; ſed ex abſentia luminis oriuntur?* Pulcherrima ſanè ſunt hæc, & licèt ab ethnicis tradita philoſophis, digna tamen, quæ theologorum ſchola in uſum ſibi vendicaverit, & ſacraverit quodammodo, ad ſententiam, quam tuemur, probandam, & latiùs more ſuo proſequendam. Nobis ſatis ſit, ea quaſi digito indicâſſe, dum Ethicam præ manibus habemus.

6. Ex Patribus, tum Græcis, tum & Latinis, poſſemus quamplurima afferre teſtimonia, quibus idipſum, diſertè docent. Verùm & nonnulla, eorum ſeligere, atque in medium afferre, operæ pretium erit. Porrò è Græcis ducat agmen Dionyſius cap. 4. *De Divin. nomin.* ubi diſertè ac ſæpè pronun-

nuntiat, malum in ſola privatione, ſeu abſentia, aut defectu boni, ſitum eſſe. Atque inter alia inquit: *Malum non eſt, neque ens, neque inter entia.* Et inſuper: *Malum eſt defectio boni.* Ac præterea: *Privatio eſt malum, & defectus, & infirmitas, & immoderatio, & aberratio.* Conſonat Dionyſio Maximus ejus interpres: ac præterea Origenes, qui tomo ſecundo in Joannem exponens illa ejuſdem Euangeliſtæ verba, *Omnia per ipſum* (Verbum) *facta ſunt, & ſine ipſo factum eſt nihil*; ac timens ne quis fortè putaret, etiam vitia & peccata per Verbum facta fuiſſe; approbat interpretationem eorum, qui dixerunt, *vitium minimè ſubſiſtere, & nihil eſſe.* Subditque: *Et quemadmodum Gentiles quidam genera & ſpecies, veluti animal, & hominem, nihil eſſe dicunt: ita hi arbitrati ſunt eſſe omne illud, quod nec à Deo, nec per Verbum ſumſerit apparentem ſubſiſtentiam.* Addit præterea: *Bonum idem eſt cum exiſtente. Cùm verò malum aut pravum contrarium ſit bono, & contrarium exiſtenti non exiſtens, ſequitur malum & pravum eſſe non exiſtens.* Denique, ne quid de mente Origenis dubitari unquam poſſit, addit inſuper, *non ens & nihil, ſynonyma & univoca eſſe: & eam ob cauſſam quæ non ſunt, nihil eſſe, & omne vitium etiam nihil eſſe, quoniam eſt non ens.* Quid nervoſius?

7. Eadem vis & energia eſt verborum Gregorii Nyſſeni tom. 1. homil. 7. in Eccleſiaſtem; ubi, poſt multa alia ſatis opportuna, ita loquitur: *Vitium oſtenditur nomen eſſe notionis cujuſdam, quæ eſt extra bonum. Ita conſideratur vitium, ut oppoſitum bono: ſicut quod non eſt, ab eo quod eſt, tanquam ei adverſum, diſtinguitur.* Idem Nyſſenus in *Catecheſi* cap. 6. in eadem ſententia & ſtylo perſiſtens, *Virtutis*, inquit, *& vitioſitatis, ſibi invicem oppoſitarum diſtinctio non ita conſideratur, tanquam duo ſint, quæ ſolidam habeant exiſtentiam: ſed perinde atque è regione entis non ens diſtinguitur. Nec poteſt dici, non ens ſecundùm exiſtentiam contra ens diſtingui: ſed non exiſtentiam dicimus exiſtentiæ ex adverſo in diſtinctione reſpondere.* Hæc ille: Notandum verò, Origenem, & Nyſſenum, verbis præjactis ita loquutos, ac ſi ſuo ipſorum ævo orta fuiſſet nova illa Cajetani opinio *de entitate poſitiva* mali & peccati, ac diſtinctione virtutis & vitii ſub eodem genere habitûs. Illam enim planè refellunt, ac præoccupant, ne locum habeat: quoniam malum & bonum, perinde opponuntur, & non aliter, quàm ens & non ens. Ergo quemadmodum omne bonum eſt ens, ita & omne malum eſt non ens, ideoque alienum ab illa Cajetani entitate poſitiva.

8. Præterea. Teſtimonia præjacta ſubminiſtrant nobis rationem illam, quam fuſiùs proſequemur in curſu Theologico, & modò ſolùm indigitare placet. Omne id quod opponitur bono, excludit à ſe bonum ipſum; ac proinde excludit ens, quod cum bono adæquatur & convertitur. Nimirum, oppoſita, & præſertim primò oppoſita, qualia ſunt bonum & malum, invicem ſe excludunt. Atqui malum opponitur bono. Ergo malum excludit à ſe bonum, ac proinde excludit à ſe ens, quod cum bono adæquatur & convertitur. Supereſt ergo ut malum ſit non ens, ſeu nihil. Rurſus ita ſe habent bonum, & malum, atque ita opponuntur, ſicut ens & non ens. Atqui ita hæc duo poſteriora opponuntur, ut neutrum eorum includat alterum, ſed potiùs illud excludat, & quicquid cum eo connectitur. Alioquì ſimul eſſet & non eſſet, contra notiſſimum principiorum omnium, *quodlibet eſt, vel non eſt.* Ergo pariter bonum & malum ita opponuntur, ut neutrum eorum includat alterum, ſed potiùs excludat illud, & quicquid cum eo connectitur. Cùm igitur bonum connectatur cum ente, tanquam propria illius affectio, planè infertur, malum à ſe excludere omne ens. Reſtat igitur, ut conſiſtat ſolùm in non ente, ſeu privatione. Vide infrà num. 27. & ſeqq.

9. Inſuper Athanaſius lib. *contra Gentes* pag. 5. non modò tradit ſententiam, quam proſequimur, ſed & ſubminiſtrat validiſſimam illam rationem, paulò ante indicatam ex Proclo & Salluſtio, quam meritò adverſum Cajetanum urgent Theologi meliùs in hac re ſentientes. Verba è Græco reddita ſunt: *Ethnicorum quidam aberrantes à via, & Chriſtum ignorantes, ſubſiſtere, per ſéque eſſe malitiam dixerunt, dupliciter peccantes: ſive quatenus opificem privant eo, ut ſit eorum, quæ ſunt, conditor: non enim eorum, quæ ſunt, dominus erit, ſi malitia, ut illi putant, ſubſiſtentiam per ſe habet, & eſſentiam, ſive quatenus illum omnium conditorem ſtatuentes, etiam mali eſſe neceſſariò concedent. quippe cùm inter ea, quæ ſunt, malum ipſi numerent. Hoc verò perabſurdum eſſe, neque fieri poſſe videtur.* Hucuſque ille. Nimirum, ex eo quòd malum aſſeratur ens eſſe, neceſſum eſt duorum alterum: aut quòd aliquid revera exiſtat, cujus Deus nullum habeat dominium: aut certè ſi dominium habet, exerceat cauſſalitatem in malum, tanquam illius auctor. Utrumque autem, & quodvis eorum aſſerere, impium eſt.

10. Denique, ut multa paucis perſtringam, idem ipſum paſſim apud Patres Græcos legere eſt. Baſilius Magnus homiliâ: *Quòd Deus auctor non eſt mali*, inquit, *στέρησις ἀγαθῶ ἐστὶ τὸ κακόν. Malum eſt privatio boni.* Methodius apud Phormium codice 236. *τῇ φύσει κακὸν οὐδέν ἐστιν. Naturâ malum nihil eſt.* Titus Boſtrenſis lib. 2. adversùs Manichęos: *Malum* (inquit) *nihil eſt in rebus ſecundùm ſubſtantiam*: Dorotheus doctrin 10. *Vitioſitas per ſe nihil eſt, nam nullam habet exſtantiam, neque ſubſiſtentiam.* Additque in execrationem contrariæ opinionis: *μὴ γένοιτο*, id eſt: *Abſit*, tanquam nefas ſit illam tueri. Damaſcenus lib. 4. *De Fide* cap. 21. *Vitioſitas nihil aliud eſt, quàm receſſus à bono: quemadmodum tenebræ ſunt receſſus luminis.* Denique Pſellus in Quæſtionibus phyſicis: *Malum propriè non eſt, ſed eſt privatio boni, ſicut tenebræ abſentia & privatio luminis.*

11. Latini Patres ſimiliter uno ore eandem doctrinam tradunt, illuſtribus certè teſtimoniis, quæ propterea opus non ſit expendere, ſed referre. Præcurrat cæteris magnus ille Auguſtinus, quem nunquam ſine admiratione lego, libro 11. *De Civit.* cap. 9. dicens: *Mali nulla natura eſt: ſed amiſſio boni, mali nomen accepit.* Et lib. 12. cap. 7. *Nemo efficientem cauſſam quærat malæ voluntatis. Non enim eſt efficiens, ſed deficiens: quia nec illa effectio eſt, ſed defectio.* Ubi & indicat rationem illam ex Patribus inſinuatam num. 5. & 9. Atque in *Enchiridio* ad Laurentium tom. 3. *Quid eſt autem aliud quod malum dicitur, niſi privatio boni?* Exemplumque adhibet in morbis & vulneribus *Nam ſicut corporibus animalium nihil aliud eſt morbis & vulneribus affici (neque enim id agitur, cùm adhibetur*

betur curatio, ut mala iſta, quæ fuerant, id eſt, morbi, ac vulnera, recedant, & alibi ſint, ſed utique ut non ſint: non enim ulla ſubſtantia, ſed ſubſtantiæ carnalis vitium eſt vulnus, aut morbus, cùm caro ſit ipſa ſubſtantia, &c.) *ita & animorum quæcumque ſunt vitia, naturalium ſunt privationes bonorum*. Ubi notandum, fruſtra, & contra Auguſtinum, aliquos recentiorum, argumentum ducere ex morbo corporis, quod eſt malum naturæ ſentientis, quaſi id in ente aliquo conſiſtat: cùm hoc ipſum Auguſtinus neget, ac refellat. Denique, ut alia ejuſdem loca miſſa faciam lib. 1. *contra Julianum*, cap. 9. inquit: *Nihil aliud eſt malum, quàm privatio boni*.

12. Quam ipſam propoſitionem Patres ingeminant paſſim, præſertim dum diſſerunt adverſus Manichæos, Marcionitas, & Valentinianos, qui mali principium dicebant æternum & increatum eſſe. Probant enim Patres, Deum non creâſſe malitiam, ut hæretici aliqui putabant: quoniam cùm illa ſit mera privatio boni, nullatenus agnoſcit Deum auctorem, ſed dumtaxat in vitio, errore, & prolapſione voluntatis creatæ, initium & originem habet. Legatur Ambroſius diſſerens adverſus eoſdem hæreticos, ubi inter alia, ita loquitur: *Nunquid malitiam ſimul Deus creavit? Sed ea ex nobis orta, non à creatore Deo condita, morum levitate generatur: non ullam naturæ habens prærogativam, nec auctoritatem ſubſtantiæ naturalis, ſed mutabilitatis vitium, & errorem prolapſionis*. Similiter & Hieronymus in cap. 3. Hieremiæ: *Mala* (inquit) *quæ nullâ ſuâ naturâ ſubſiſtunt, à Domino non creantur*. Iſidorus lib. 1. *De ſummo bono*, cap. 11. *Ideo nihil eſt malum, quia ſine Deo factum eſt nihil. Deus autem malum non fecit*. Leo Papa epiſt. 93. ad Turibium, cap. 6. *Fides vera* (inquit) *quæ eſt catholica, omnium creaturarum, ſive ſpiritualium, ſive corporalium, bonam confitetur ſubſtantiam, & mali nullam eſſe naturam, quia Deus, qui univerſitatis eſt conditor, nihil non bonum fecit*. Proſper quoque Aquitanus in ſentent. Auguſtini 228. *Omnia* (inquit) *per Verbum facta ſunt, & ſine ipſo factum eſt nihil. Cùm itaque univerſæ naturæ per Verbum factæ ſunt, iniquitas per ipſum facta non eſt: quia iniquitatis nulla ſubſtantia eſt: & peccatum non natura eſt, ſed vitium naturæ id appetentis, quod non eſt ordinis ſui*. Damianus noſter opuſc. 36. cap. 9. *Mala autem quælibet, ſicut ſunt iniquitates, & ſcelera, etiam cùm videntur eſſe, non ſunt, quia à Deo non ſunt, ac propterea nihil ſunt: quia videlicet Deus omnino non fecit, ſine quo factum eſt nihil*. Similiter & Magnus noſter Gregorius lib. 3. *Moral.* cap. 7. *Neque enim mala, quæ nullâ ſuâ naturâ ſubſiſtunt, à Domino creantur*. Idem quoque ex noſtris habet Anſelmus libro *De caſu diaboli*, cap. 9. verbis infra nu. 22. exſcribendis, & in *Commentariis* ad cap. 11. epiſtolæ ad Romanos: & plures alii Patres, quos imitatur D. Thomas innumeris locis poſtea expendendis ſolùm ſummatim.

13. Ubi etiam in Latinis Patribus obſervandum, ſicut & antea in Græcis, illos omnes eo conſilio docuiſſe, malum nihil eſſe, in ſola boni privatione conſiſtere, nullam entitatem, ſubſtantiam, aut naturam habere, ne cogerentur aſſerere Deum mali, ac proinde & peccati, auctorem. Unde mirandum eſt, contra tam unanimen omnium eorum, nemine refragante, ſententiam, auſos fuiſſe nonnullos Theologorum recentium docere oppoſitum, eo quòd unum aliúdve difficile argumentum urgeat. Præſtaret enim nodum utcumque ſolvere, aut aliis ſolvendum committere, quàm peſſum dare graviſſimam omnium Patrum auctoritatem: cui profectò aſſenſum præſtare deberent non minùs quàm apertæ alicui demonſtrationi, etiamſi nullam pro ſe rationem afferrent. Quippe eſt monitum Ariſtotelis prudentiâ & modeſtiâ plenum 6. *Ethic.* cap. 11. aliàs 12. fine: *Uſu peritorum, & ſenum, aut prudentum pronuntiatis, atque opinionibus, quæ demonſtrari non poſſunt, non minus, quàm demonſtrationibus attendendum, atque obtemperandum eſt. Nam quoniam uſu oculum quendam conſecuti ſunt, principia facilè cernunt*. Hæc ille generatim de ſententiis prudentum, ac ſapientum virorum pronunciatis, & opinionibus etiam, quamvis nullam pro ſe demonſtrationem afferant. Quantò autem magis id dicendum de ſententia communi omnium Eccleſiæ Patrum, inſigni ſapientia ſanctitateque præditorum: maximè ubi pro ſe rationes afferunt, ut malum in ſola boni privatione conſiſtat, ſuperiùs indicatas, eaſque minimè contemnendas, ſed immo verò magni momenti?

14. Nimirum inter regulas catholicè ac rectè ſentiendi, loquendique, una hæc eſt, nihil cenſere aut proferre adverſum ea, quæ communiter tradunt Eccleſiæ Patres circa quæſtiones ſibi propoſitas, quæ qualitercumque tangunt doctrinam fidei, aut morum: ut conſtat ex Concilio VI. Generali Act. 17. & ex Viennenſi, ut habetur in Clement. I. *De ſumma Trinitat. & Fide cathol.* ac tandem ex Trident. ſeſſ. 4. ubi damnantur, & anathemate configuntur, quicumque adverſus communem Patrum ſententiam in iis rebus opinari audent. Nec mirum ita caveatur: cùm & ipſi SS. Patres longè anteà eandem ſibi regulam præſcripſiſſent. Certè à Maximo Martyre in Diſputatione contra Pyrrhum *Patrum ſententiæ* appellantur νόμος καὶ κανὼν τῆς ἐκκλησίας, *lex & canon Eccleſiæ*. Et Baſilius Magnus lib. *De Spiritu Sancto* cap. 29. *Neſcio*, inquit, *quomodo venerationem & aſſenſum exprimunt antiqua dogmata, vetuſtate ſic, quaſi canitie, reverenda*. Ac denique Nyſſenus lib. 5. *contra Eunomium* præoccupat frivolam excuſationem eorum, qui ſententias SS. Patrum deſerunt, quòd pro iis non inveniant demonſtrationem aliquam. Præoccupat, inquam, docens, *ſufficere ad demonſtrationem dogmatis noſtri traditionem, quam à majoribus ad nos uſque propagatam habemus*. Ac ſanè ſi demonſtratio adſit, quid deferetur SS. Patribus, aut quale mentis obſequium iis præſtabitur? Certè vel ſcurra de trivio, ne dicam philoſophus quilibet è literatorum vulgo, meretur aſſenſum, ubi pro ſententia ſua profert apodicticum argumentum, ſive demonſtrationem.

15. Ratum itaque ac firmum ſit, Malum univerſè conſiſtere in privatione, ſeu defectu boni, aut ipſius corruptione: ſive, ut verbis Dionyſii ubi ſupra utar, eſſe *præter viam, præter ſcopum, præter naturam, præter cauſſam, præter principium, & præter finem, præter terminum, præter voluntatem, & præter ſubſiſtentiam*. quæ ſanè omnia epitheta, non cuiuſpiam entis, ſed privationum nomina ſunt, & nihil præſeferunt. Ac quemadmodum ſupra diximus Bonum ſitum eſſe in convenientia, propter quam omnia illud appetunt: ita & Malum conſiſtit in inconvenientia, propter quam nemo

illud

Digitized by Google

illud appetit. Inconvenientia, inquam, ut loquitur Auguſtinus lib. 2. *De moribus Manich.* cap. 8. ubi rem nullam per ſe malam eſſe docet, probatque, quia quodcumque uni malum eſt, id alteri eſt bonum, eo quòd ipſi conveniens ſit: ut venenum, quod homini malum eſt, quia nocet, ſcorpioni bonum eſt, quia prodeſt. Verba magni Doctoris ſunt: *Huic bonum eſt habere id, quo nobis bonum eſt carere. Erit ergo eadem res & bonum, & malum? Nullo modo: ſed malum eſt quod contra naturam eſt: hoc enim & beſtiæ illi, & nobis malum eſt: id eſt, ipſa inconvenientia, quæ ſine dubio non eſt ipſa ſubſtantia, immo eſt inimica ſubſtantiæ.* Inconvenientia autem ejuſmodi, non eſt forma aliqua poſitiva, ut ſæpè dictum eſt; ſed privatio bonitatis, ſive convenientiæ. Porrò quemadmodum Bonum per varia genera dividitur, ita etiam Malum: ſiquidem privationes multiplicantur juxta varietatem formarum, quibus privant. Quare diverſa malorum genera innoteſcent infra Quæſt. 4. ubi de multiplici bonorum genere diſputatio inſtituetur.

SECTIO II.

Quomodo nonnulli recentiorum exponant teſtimonia SS. Patrum pro contraria opinione, conſtituente Malum in poſitivo; & illorum impugnatio. Ubi de mente D. Thomæ in hac controverſia.

16. DECREVERAM Nihil ampliùs hoc loci diſſerere de eſſentia Mali, quoniam poſt tot expreſſa philoſophorum ac Patrum teſtimonia videbatur actum de opinione adverſa. Sed ecce occurrit nobis Sfortia Pallavicinus lib. 2. *De bono* in oppoſitum ſentiens, cap. 50. ubi pleraſque auctoritates Sanctorum pro nobis adductas, cenſet optimè explicatas à P. Vazquez 1. 2. diſp. 95. ubi ex inſtituto docet, malum morale non in privatione, ſed in poſitivo conſiſtere: neque hoc alienum eſſe, ſed conforme ſenſui eorumdem Patrum. Quare è re noſtra viſum utriuſque ſolutiones expendere ac refutare. Nec tamen propterea ex profeſſo diſputare libet de ratione formali, in qua peccatum commiſſionis conſiſtit, quod alterius tractationis eſt: ſed de formali ratione Mali, quodcumque illud ſit. In hoc enim uno vertitur cardo præſentis controverſiæ: quamvis obiter ſit neceſſum dicere nonnulla de peccato ipſo commiſſionis.

17. Primo reſpondet Vazquez, & cum eo Pallavicinus, Patres in id potiſſimùm incubuiſſe, ſut contra Manichæos oſtenderent, nullam naturam eſſe per ſe malam ſubſtantialiter, id eſt, quatenus talis natura & ſubſtantia eſt, ac ratione propriæ entitatis: cujus oppoſitum ipſi tradiderant, teſte Auguſtino lib. 2. *De moribus Manich.* à cap. 1. uſque ad 8. & lib. *De natura boni*, cap. 16. ubi, inter alia inquit: *Non ergo mala eſt, in quantum natura eſt, ulla natura.* Cum hoc tamen cohæret, quòd malum morale conſiſtat in aliquo poſitivo, quod non ſit ſubſtantia, ſive natura, ſed affectio prava, qualem profectò idem Auguſtinus expreſſit, dum definivit peccatum, ut ſit dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam. Dictum enim, factum, & concupitum, atque ipſa contrarietas adverſus æternam legem, ſignificant aliquid poſitivum, & non meram privationem.

18. Sed contrà multipliciter. Primo: quia Patres non ſolùm cotendebant cum Manichæis, nullam ſubſtantiam, ſed nullam quoque rem à Deo factam, eſſe malum per ſeipſam. Id enim conſtat planè ex teſtimoniis ſect. præcedenti allegatis. Et convincitur ex ſcopo SS. Patrum, qui eò collimabant, ut oſtenderent contra hæreticos, Deum non eſſe ullius peccati auctorem, cùm tamen verè rerum omnium effector ſit, ut ex Evangelio Joannis conſtat, illis verbis: *Omnia per ipſum facta ſunt, & ſine ipſo factum eſt nihil.* Ea verò probatio ex ſacris literis nulla eſſet, niſi ulteriùs ſtatueretur, malum, ac ſubinde peccatum, eſſe privationem boni. Nam ſi non ſit privatio boni, ſed vera aliqua entitas, ſive realitas, quamvis ſubſtantia non ſit, nullatenus probare poſſent ex eo principio, Deum non eſſe peccati auctorem: cùm verè auctor ſit rerum omnium. Quare ut hunc nævum à Deo excluderent, docebant, peccatum non eſſe aliquid reale, ſed meram privationem boni: ideoque non eſſe à Deo, qui dumtaxat bonorum cauſſa eſt. Quapropter S. Auguſt. lib. 3. *Confeſſ.* cap. 10. teſtatur, *ſe fuiſſe anxium, quando quærebatur* (ſcilicet à Manichæis) *unde malum?* Subditque rationem anxietatis ſuæ: *Quia non noveram malum non eſſe, niſi privationem boni.* Quaſi diceret, ex eo convinci, Deum non eſſe mali auctorem, quia malum non eſt aliquod, ſed nihil, ſive privatio boni: ideoque non habet cauſſam efficientem, ſed deficientem, qualis eſt ſola voluntas creata: ut idem loquitur lib. 12. *De Civitat.* cap. 7. dum ait: *Mali aut peccati non eſſe quærendam cauſſam: quia non habet cauſſam efficientem, ſed deficientem, ſicut & ipſum malum defectus eſt.* Ideoque tum idem Auguſt. tum & alii PP. illud Evangelii, *ſine ipſo factum eſt nihil*, exponunt, id eſt, peccatum. Secundo: Patres dum adverſus Manichæos negant, peccatum eſſe naturam aliquam, nomine *naturæ* non accipiunt ſolùm ſubſtantiam, ſive principium motûs & quietis, ſed universè omne id quod verum *eſſe*, ſive realitatem habet; ac generatim omne id quod Deum auctorem agnoſcit. Cujus dicti fidem, præter alios, facit auctor Hypognoſtici (in quo confidit Vazquez) apud eundem Auguſt. Tomo VII. lib. 4. cap. 1. illis verbis: *Omne enim malum non eſt natura, ſed actus accidens defectu boni. Quam ob rem quod natura non eſt; Deus non fecit: quia natura eſt omne quod fecit.* Ergo dum negant Deum eſſe peccati cauſſam, negant planè peccato, non ſolùm naturam quæ ſit ſubſtantia, ſed etiam quæ ſit vera entitas, ſive realitas. Tertio: Eo ſenſu intellecti Patres non magis probarent, Deum non eſſe auctorem peccati, quàm accidentium quorumlibet, actionumque noſtrarum, etiam ſalutarium: quoniam nullum accidens, nulla actio noſtra, etiam pia & ſalutaris, eſt natura aliqua ſubſtantialis. Quare argumentum illud PP. juxta ſenſum Vazquez, unico talitro ſolveretur ab hæreticis aſſerentibus Deum eſſe cauſſam peccati, licèt illud non ſit ſubſtantia: ſicut actionum probarum prima cauſſa eſt, quamvis illæ non ſint ſubſtantia, ſed accidens. Neque obſtat definitio illa peccati tradita ab Auguſt. quoniam in ea definitur peccatum in concreto ex ſubiecto & malitia morali: quo ſenſu importat de materiali aliquid poſitivum, de formali verò privationem: ut exponit D. Th. 1. 2. q. 79. per totam ferè, & q. 71.

art. 6. ubi docet verbis illis, *contra legem æternam*, importari defectum commenſurationis, qui ſanè eſt privatio.

19. Secundò reſpondet Vazquez, *SS.* Patres nomine *privationis* non intellexiſſe abſentiam formæ debitæ ſubjecto, ſed negationem: ideoq́ue non probari ex ipſorum mente, malum conſiſtere in privatione boni.

20. Sed contrà I. Patres enim exponentes rationem in qua conſiſtit malum, utuntur nominibus τῆς στερήσεως, καὶ τῆς διαφθορᾶς, id eſt, *privationis & corruptionis*; non autem τῆς ἀποφάσεως, *negationis*. Latini quoque iis dumtaxat vocibus utuntur. Ergo abſque fundamento, immo per vim, exponuntur de negatione boni. Secundò PP. loquuntur de illa abſentia boni, in qua eſt ſita ratio mali, & peccati. At ſola privatio propriè dicta, habet rationem mali, & peccati, non autem pura negatio. Quòd enim homo habeat negationem perfectionis Angelicæ, aut operationum ſibi prorſus indebitarum, vel impoſſibilium, non eſt malum ipſi, aut peccatum. Patres igitur loquuntur de illa abſentia boni, quæ eſt privatio propriè dicta, & non pura negatio.

21. Tertiò reſpondet, *SS.* Patres explicuiſſe malum aut peccatum per privationem, non quaſi in ea conſiſtat, ſed quaſi aliquid acceſſorium ſit, & adjunctum ipſi malo, aut peccato. Non enim in ſenſu formali & metaphyſico loquebantur, ſed in ſenſu reali. Ideo locum eſſe ut malum & peccatum per ſe ac primariò conſiſtat in aliquo poſitivo, quamvis ſecum afferente aliquam privationem boni.

22. Sed contrà. Patres enim non ſolùm ajunt, malum & peccatum eſſe privationem boni, ſed præterea nihil aliud eſſe, quàm boni privationem aut corruptionem: ut videre licet ex ipſorum teſtimoniis antea exſcriptis. Ac ſanè, inter cæteros, Damaſcenus non ſolùm ait *in Hiſtoria Barlaam, malum eſt privatio boni*: ſed inſuper lib. 2. *Fidei* cap. 4. loquens *De peccato Angelorum, & de malo morali*, ait, *nihil aliud eſſe, quàm privationem & abſentiam boni, ſicut tenebræ ſunt orbitas lucis*. Quare ſicut tenebræ directè & per ſe ſunt orbitas lucis, non autem conſequenter & ex adjuncto: ita malum morale non conſequenter aut ex adjuncto: ſed directè ac per ſe eſt abſentia & privatio boni. Eamq́ue ſententiam, & modum loquendi mutuatus eſt Damaſcenus ex D. Gregorio Nyſſæ Antiſtite Homil. 2. *In Cantica, & præterea Oratione Catechetica* cap 5. & 6. ubi loquens de malo morali, (inquit:) *vitium & improbitas in nullo alio, præterquam in privatione, habent ſuum formam*. Ubi luculentiſſimè atque in ſenſu formali & metaphyſico loquitur. Similiter, atque eiſdem ſerè verbis, loquitur Nazianzenus *Orat.* 36. atque Anſelmus noſter lib. *De caſu Diaboli* cap. 9. (dum ait) *injuſtitiam ipſam malum eſſe, quod nihil aliud eſt, quàm boni privatio, ſive juſtitiæ*. Id-ipſum tradit toto cap. undecimo ſequenti, & aliis pluribus locis. Honorius quoque Auguſtodunenſis lib. *De prædeſtinatione, malum* (inquit) *vel peccatum, nihil eſt per ſubſtantiam, ſicut injuſtitia. Injuſtitia autem nihil eſt aliud, quàm ubi non eſt juſtitia: ſicut ſilentium, ubi non eſt vox: ſicut tenebræ, ubi non eſt lux*. Auguſt. lib. 11. *De Civit.* cap. 9. eodem ſtylo loquitur: ſicut & lib. 2. contra Juli. cap. 9. illis verbis: *Nihil aliud eſt malum, niſi privatio boni*. Mitto plurima alia SS. Patrum loca, in quibus idem omnino habetur. Ergo privatio boni ex ipſorum mente, non eſt aliquid conſequens rationem mali, ſed ipſam conſtituens. Sic enim non ſolùm improprüſſimè, ſed abſurde & falsò diceretur, nihil aliud eſſe malum, quàm privationem boni: ſicut abſurdè & falsò diceret quiſpiam, naturam rei nihil aliud eſſe, quàm proprietates ex ea dimanantes: ſubſtantiam nihil aliud, quàm negationem inhærendi alteri: albedinem, quàm abſentiam nigredinis. Nimirum potior & prior concreti cujuslibet denominatio attenditur & deſumitur ex primaria ratione in qua conſiſtit, potiùs quàm ex ſecundaria & conſecuta. Non ergo privatio boni eſt ſecundaria, ſed primaria in malo, ac peccato.

23. Confirmatur impugnatio præcedens luculentis teſtimoniis D. Thomæ, qui, ut erat apprimè verſatus in ſcripturis *SS.* Patrum, eorundemq́ue fideliſſimus interpres, juxtà illorum ſtylum plurimis locis explicuit rationem mali & pecccati per privationem boni, non ex adjuncto aut conſequenter, ſed per ſe, ac primariò. Miſſis aliis locis, pauca ſolum exſcribam, lib. 3. *Contra Gent.* cap. 9. (inquit:) *Malum morale, ſeu peccatum, conſiſtit in defectu aut privatione boni rationis*. Non dixit, afferre, aut includere, aut inferre privationem, ſed in ea conſiſtere, qui ſenſus planè metaphyſicus, ac formalis eſt. Præterea 2. 2. quæſt. 118. art. 5. (ait) *peccatum, ex eo quòd malum eſt, conſiſtit in corruptione & privatione boni*. Ubi nullum verbum eſt, quod non præſeferat ſenſum formalem, & circa primariam rationem mali ac peccati. Et 1. part. quæſt. 5. ubi agit *De malo* in communi, ſub quo continetur peccatum, docet artic. 1. *malum ſecundùm ſe dicere abſentiam boni*. Ubi τὸ *ſecundùm ſe* non, niſi per vim ſummam, acciperetur de malo conſiderato indirectè & ſecundariò. Ibidemque art. 5. loquens de iis, quæ ſunt mala relatè ad aliud docet, *ex eo eſſe mala* (obſerva cauſſalem in ſenſu formali) *quia ſunt incongrua iis, quibus ſunt mala* Ubi vox *incongrua* ſignificat planè privationem, & idem omnino, ac apud Dionyſium cap. 4. *De Divin. nominibus, defectus convenientiæ*, quo ilic explicat rationem mali. Mitto alia loca ſatis illuſtria ejuſdem D.Thom. in qq. *De malo, & de potentia* quæſt. 3. art. 6. ad 11. & 12. ac 1. 2. quæſt. 18. art. 1. & 5. ac quæſt. 71. art. 6. quæſt. 72. art. 1. quæſt. 73. art. 2. atque alibi paſſim. Sed ut omne effugium præcludatur adverſariis, ſufficiat dicere, D. Thomam eâdem 1. 2. quæſt. 29. ſerè per totam docere, in peccato eſſe actum, & privationem: Deumq́ue eſſe cauſſam peccati pro materiali, id eſt, actûs qui invenitur in peccato; non autem pro formali, id eſt, privationis. Eadem verò ratio eſt de malo generatim, ac de malo morali.

24. Si autem roges, quænam boni privatio conſtituat malum; reſpondeo, malum in communi conſtitui privatione boni: malum phyſicum, ſive naturale, privatione boni naturalis: malum artificiale privatione boni artificialis: malum denique morale privatione boni moralis. Ac rurſus, diſtinguendo inter mala moralia, malum peccati originalis ſitum eſt in privatione boni juſtitiæ originalis, quoad præcipuam formam illius feliciſſimi ſtatus: malum peccati omiſſionis in privatione boni, ſive actus debiti: malum peccati commiſſionis, in privatione rectitudinis debitæ actui, juxta varietatem materiæ, in qua quis operatur. Quæ omnia ſingillatim probare, & ab objectionibus vindicare,

non

Digitized by Google

non eſt hujus loci : ſed à nobis latè diſcuſſa ſunt in tractatu *De peccatis*. Sufficiat nunc obſervare ex D.Thom. 1 par. quæſt.48. art.1. ad 2. malum ſecundùm ſe conſiſtere in privatione boni: & art.5. malum morale, ſive *peccatum*, *conſiſtere in ſubtractione debitæ operationis : vel quia omnino ſubtrahitur* (ut in peccato omiſſionis) *vel quia non habet debitum ordinem*, ut in peccato commiſſioois. Neque obſtat quòd idem S.Doctor alicubi doceat, deformitatem, quæ eſt malitia, importare diſpoſitionem contrariam, quæ ſanè poſitiva eſt. Ibi enim loquitur de deformitate ſumpta pro materiali, ſive ex parto ſubſtrati: ut ipſe ſe explicat locis jam indicatis. Nec demum obeſt quòd aliquibus locis, præſertim 3. *Contra Gent.* cap.9. dicat, *malum dare ſpeciem in moralibus*, *non ratione privationis*, *quæ conſequitur*, *ſed ratione entitatis actûs*, *cui adiuncta eſt privatio*. Non inquam obeſt: quoniam eo loci, & aliis ſimilibus, non loquitur de ſpecie privativa, & formali, licèt impropriâ, quâ conſtat malum, & quam ſæpiſſimè docet in privatione boni ſitam eſſe : ſed de ſpecie poſitiva, quam malum importat ex parte ſubſtrati. Hæc enim deſumitur ex actu. Sic ſpecies formalis & privativa cæcitatis ac ſurditatis conſiſtit in privatione viſûs & auditûs: ex parte autem ſubſtrati deſumitur ex oculo, aut aure, quibus adjuncta eſt illa privatio.

25. Cætera teſtimonia SS. quæ à nobis expenſa ſunt ſect. præced. præſertim verò Dionyſii & Anſelmi, adeò aperta ſunt, ut vix, aut ne vix quidem interpretationem patiantur. Neque enim omnia impugnanda ſunt, ſed dumtaxat quæ ſpeciem ſive umbram aliquam veritatis habent.

SECTIO III.

Illata aliquot obſervatu digna, ex præcedenti doctrina, adverſus recentiores, collocantes rationem formalem Mali in aliquo ente poſitivo ac reali.

26. QUAMVIS quæſtio hactenus plerumque inſtituta fuerit ex teſtimoniis philoſophorum, ac Patrum; nihilominus ex iis ipſis nonnullæ rationes deſumptæ ſunt pro noſtra ſententia ſatis firmæ : ex quibus nonnulla inferre oportet, quæ eruditus & ingenioſus quiſque è ſua penu augere & locupletare poſſit, juxta ritum ſcholarum. Ea hoc loco breviter libare, aut indigitare viſum.

27. Inſertur I. Poſita ratione mali tranſcendentis, ſeu communiſſimè ſumpti, in privatione boni (quod abundè oſtenſum videtur, & frequenter fatentur adverſarii) neceſſarium eſſe ut malum morale conſtituatur, non per aliquid reale, qualitercumque id explicetur, ſed per privationem boni moralis. Debet enim conſtitui per aliquid identificans ſibi rationem illam communem mali: quæ ſanè, cùm privatio ſit, non poteſt identificari cum aliquo ente poſitivo, ſed cum privatione ſola: ſicut bonum morale debet conſtitui ex oppoſito, non per privatiooem, ſed per aliquid reale intra genus moris, identificans ſibi rationem tranſcendentem & communiſſimam boni. Eadem quippe utriuſque ratio eſt.

28. Confirmatur. Ens & bonum convertuntur : atque adeò in eo genere, in quo aliquid eſt ens : debet etiam eſſe bonum : ſi fuerit ens reale phyſicum, morale, aut artificiale, aut metaphyſicum, erit quoque bonum reale phyſicum, morale, artificiale, aut metaphyſicum. Cùm igitur nullum morale malum poſſit eſſe bonum morale (id enim planè repugnat;) neque etiam poteſt eſſe ens reale morale. Repugnat itaque omnino malum morale conſtitui per aliquid reale, ſeu per aliquod verum ens, quodcumque illud ſit.

29. Confirm. II. In nullo peculiari genere, ſive metaphyſico, ſive phyſico, ſive artificiali, ſive morali, locus eſt ut quidpiam ſit reipſa ens, quin etiam ſit aliquid, & unum, & res, & verum: quoniam eæ omnes ſunt proprietates, aut affectiones entis, ideoque cum eo ubique convertuntur. Atqui ratio boni pariter eſt proprietas aut affectio entis. Ergo in nullo peculiari genere eſt aliquid reipſa ens, quin etiam ſit bonum in eo genere. Atqui morale malum in ſuo genere non eſt bonum, ut patet, alioqui ſpectaret directè ad virtutem, & non ad vitium. Ergo neque in ſuo genere eſt reipſa ens. Solùm itaque eſt privatio moralis boni.

30. Quare vix intelligi poſſe videtur opinio contraria, dum diſtinguit malum in genere naturæ (quod Cajetanus 1.2. quæſt.18. art.5. & quæſt.27. art.1. & quæſt.71. art.6. appellat malum ſimpliciter) & malum morale: ac de priori quidem docet conſiſtere in privatione, de poſteriore autem in aliquo poſitivo ac reali: vix, inquam, intelligi id poteſt. Nam, præter dicta, SS. Patres locis ſect.1. allegatis, & innumeris aliis, quæ conſultò omiſimus, præcipuè loquuntur de malo morali, dum docent ſitum eſſe in privatione boni: idemque eſt de D. Thoma, quem immeritò Cajetanus pro ſe allegat, nam loquens, non de malo naturæ, ſed morum 1. part. quæſt.48. art.1. (inquit) *Bonum & malum ſpecificant actus morales : tamen bonum per ſe: malum autem in quantum eſt remotio debiti finis*. Inſuper 3. *Contra Gent.* cap.19. *Malum, quod eſt differentia in moralibus*, *non eſt aliquid quod in ſe malum ſit*, *ſed in quantum privat ordine rationis*, *qui eſt hominis bonum*. Quid clariùs? Præterea: Quia ratio SS. deſumpta ex eo quòd Deus ſit auctor omnis boni, & nequeat facere aliquid malum, ſed dumtaxat id, quod bonum eſt, potiùs urget in malo morali, quàm naturali: cùm longè magis alienum ſit à Deo eſſe effectorem mali moralis, id eſt, peccati, quàm mali naturalis, ſive omni culpa carentis. Ergo qua ratione aſſeritur malum naturale ſitum eſſe in privatione boni, eâdem quoque, & urgentiori titulo, aſſeri debet id ipſum de malo morali.

31. Præterea. Eodem modo videtur loquendum de utroque malo. Nam ſicut in homine ſunt formæ ſeu qualitates poſitivæ, diſconvenientes rationali naturæ, ut vitia, & ſcelera; ideoque contrariæ rationi rectæ, quæ eſt regula eorum, quæ hominem decent: ita etiam in rebus naturalibus & inanimis, aquâ v.g. eſſe poteſt qualitas & forma poſitiva ei diſconveniens, atque contraria naturæ ipſius, ut calor: ideoque ſi aqua eſſet prædita cognitione, verè judicaret, calorem eſſe vitandum. Si igitur ob ſimilem cauſſam ii auctores dicunt malum morale ſitum eſſe in aliquo poſitivo contra naturam rationalem; cur non etiam ajunt, malum naturale conſiſtere in aliqua forma poſitiva, & naturæ rerum contrariâ?

32. Et

32. Et quod attinet ad modum loquendi Cajetani, is ſanè videtur abſurdus. Si enim malum ſimpliciter dicatur quod malum eſt abſolutè, & abſque ullo addito; certè ea denominatio dari debuit malo morali, quod malis omnibus pejus eſt, & cujus comparatione cætera mala ſunt nulla, aut exigui momenti: de quo nonnihil infrà quæſt. 4. ſect. 4. Immeritò ergo Cajetanus denominat malum ſimpliciter quodcumque malum diſtinctum à morali, ipſique contrapoſitum. Si autem appellatione mali ſimpliciter intelligit malum in communi, prout abſtrahit ab omnibus malorum differentiis; neceſſariò infertur, differentiam mali moralis ſuam eſſe in aliqua boni privatione, ſicut ratio mali in communi, juxta ipſum, in privatione ſita eſt. Non enim poteſt ratio communis conſiſtere in privatione, quin differentia contrahens illam per privationem conſtituatur. Differentia enim reipſa debet ſibi identificare rationem communem, præſertim analogam & tranſcendentem, qualis eſt ratio mali in communi. Patet verò privationem non poſſe reipſa identificari cum ente poſitivo ac reali. Igitur differentia mali moralis non eſt aliquod ens poſitivum & reale, ſed mera privatio. Si tandem nomine mali ſimpliciter intelligat merum ac ſimplex malum, ſive nullam habens boni admixtionem; præterquam quòd ea locutio nihil omnino ſavet opinioni adverſæ, illa certè Patribus contraria eſt, & veritati: ut patebit quæſt. 4. ſect. 2. Repugnat enim omnino ἄκρατον, ſive purum malum, nullique bono admixtum. Quod ibidem ſatis demonſtrabitur.

33. Denique qualitercumque loquantur adverſarii, immeritò malum in ſe, ſive propriè dictum, cujuslibet generis ſit, conſtituunt in aliquo ente reali: quia nihil poteſt conſtitui in ſe malum ab eadem forma, per quam conſtituitur bonum in ſe. Omnis autem res conſtituitur bona in ſe ab entitate ſua reali: cùm ratio boni in hoc conſiſtat, quòd res habeat entitatem & perfectionem realem ſibi convenientem. Ergo nihil poteſt conſtitui in ſe malum ab entitate ſua reali. Omne igitur quod eſt in ſe malum, nullam habet in ſe realem entitatem.

34. Infertur II. Eos omnes qui malum per ſe collocant in aliquo poſitivo, vix poſſe reddere rationem, aut ne vix quidem, cur Deus nō ſit effector malorum, ſicuti quarumlibet rerum cauſſa & principium eſt. Aut certè ſi Deo eam efficacitatem negent, coguntur admittere aliud primum principium mali aſſignatum à Manichæis, quod cum Deo curas rerum noſtrarum partiatur, & ſuam ſeorſum habeat ditionem in mala quælibet, ſicuti Deus in omnia bona. Si enim malum per ſe dictum habet entitatem aliquam, profectò illa ſolùm procedere poteſt ab illo primo principio, in quo idea malorum eſt. Conſtat autem ex prædictis, in Deo non eſſe ideam malorum. Reſtat igitur ut ſit illa in alio primo principio, quod apud ſe ideam malorum habeat. Vide quæſt. 4. ſect. 2.

35. Infertur III. Recentiores illos, qui malum morale conſtituunt in poſitivo, teneri dicere (ut conſequenter loquantur) fruſtra & inutiliter Patres in ea quæſtione celebri de origine mali collocâſſe ſuam operam. Ut enim probarent Deum non eſſe auctorem mali moralis, totis viribus incubuerunt ad oſtendendum, malum nihil omnino eſſe, ideóque opus non eſſe ut Deus illius cauſſa aſſeratur, quippe qui dumtaxat cauſſa eſt eorum, quæ ſunt, ſive aliquod eſſe habent. Totus autem is labor, & doctrina irrita redditur, ſi aſſeratur, malum morale conſiſtere in aliqua realitate, qualitercumque illa exponatur. Cùm enim, juxta hunc dicendi modum, malum morale, etiam penes ultimam differentiam, ſit aliquid reale, juxta nullam erit nihil, ſeu privatio. Ergo Patres ut negarent Deo cauſſalitatem in peccatum, fruſtra & inutiliter ad illud nihilum, & privationem, confugerunt. Vide infrà quæſt. 4. ſect. 2. nuper allegatâ.

36. Confirmatur. Si enim, ut eximatur Deus à cauſſalitate in malum morale, prodeſt quicquam diſtinctio illa ſolennis concedentium, Deum efficere entitatem peccati, prout entitas eſt, & negantium eam efficere, prout deformitas eſt, quamvis entitas & deformitas ſint reipſa unum & idem; profectò quamvis nulla privatio bonitatis ſequatur in malo morali, poterunt perſiſtere in eadem ſolutione, & eâ ſolâ reddere Deum immunem ab eo nævo. Incaſsùm ergo laboraverint SS. Patres recurrentes ad privationem & nihilum mali moralis, ut ejus originem à Deo repellerent.

37. Infertur IV. In nullo genere, etiam naturæ, aut moris, eſſe aliquid reale per ſeipſum habens rationem mali, ſeu malitiæ, niſi ſummùm in ſenſu cauſſali, quatenus infert privationem aliquam boni: quia quod ſeipſo bonum eſt in aliquo genere, nequit in eo genere eſſe per ſe malum, aut habere rationem malitiæ formalis. Omne autem quod eſt aliquid reale per ſeipſum in quolibet genere, etiam ſeipſo eſt bonum in eo genere. Ergo nequit in eo genere eſſe ſeipſo malum, aut habere rationem malitiæ formalis. Quare nec odium Dei pro priori naturæ ad privationem boni inde reſultantem eſt formaliter malum, ſed ſolùm cauſſaliter & illativè: quatenus, ſcilicet, habet vim cauſſandi, ſive inferendi aliquam privationem boni debiti in ordine ad amorem Dei: neque ulla res alteri mala eſt ſeipſa, aut formaliter, ſed ſolùm in ſenſu cauſſali, quatenus illi nocere poteſt, auferendo ab ea bonitatem vel perfectionem aliquam: ut non ſemel audivimus ex Auguſtino. Et hæc quidem hactenus dicta ſint: quæ ampliùs promovere, urgere, & ab obiectionibus vindicare, alterius loci eſt.

SECTIO IV.

Præcipuæ difficultates & argumenta pro adverſa opinione, expediuntur.

38. OBJICIES I. Varia teſtimonia Ariſtotelis, ex quibus videtur colligi, malum non in privatione, ſed in aliquo poſitivo ſitum eſſe. Primus locus habetur 3. *Metaph.* ubi traditur, omnem differentiam eſſe unum & ens. Atqui bonum & malum ſunt differentiæ virtutis & vitii. Ergo ſicuti bonum eſt unum & ens, ita & malum. Secundus habetur lib. 1. *De generat.* textu 21. verbis illis: *Corruptio unius eſt generatio alterius.* Malum autem, juxta Dionyſium cap. 4. *De divin. nomin.* eſt corruptio quædam boni. Ergo malum eſt generatio alterius. Generatio autem eſt aliquod verum ens. Ergo & malum ipſum eſt verè aliquod ens. Tertius ſedem habet lib. 6. *Metaph.* text. 8. ubi dicitur, bonum & malum eſſe in rebus: verum

autem

autem & falſum in intellectu. At quicquid in rebus eſt, habet verum *eſſe*. Ergo ſicut bonum, ita & malum, habet verum eſſe. Quartus habetur lib. *Cathegoriarum* cap. *De oppoſitis*, ubi ait Ariſt. non omnia eſſe bona aut mala: atque adeò dari medium inter bonum & malum. Atqui inter privationem boni & bonum ipſum, non eſt medium. Ergo malum non eſt privatio boni.

39. Reſp. Objecta Ariſtotelis loca non adverſari noſtræ ſententiæ. Ad I. Omnis differentia propriè dicta, ſicut & ſpecies, eſt unum & ens: non autem omnis differentia impropriè dicta: qualis eſt privationum, ut cæcitatis, & ſurditatis, quæ etiam ſuo modo ſpecie differunt. Hac dumtaxat ratione ſe habet malum unum, prout differt ab alio malo: prout autem differt à bono ſe habet, ſicut cæcitas relatè ad viſum, & ſurditas ad auditum. Vel dicendum, & in idem recidit, ejuſmodi differentias debere eſſe unum & ens, aut ex parte formæ, aut ex parte ſubſtrati, ſive materiæ; & hoc modo accidere in malo. Ad II. Senſus non eſt quòd corruptio ipſa unius, ſit generatio alterius directè, ſed conſecutivè, quatenus altera non poteſt abſque altera exiſtere: & ita fatemur, malum eſſe non poſſe niſi in bono aliquo: ſicut nec privationem, niſi in ſubjecto. Ad III. Bonum quidem eſt abſolutè in rebus: malum autem in rebus ſolùm impropriè eſt, ſicut privatio, v.g. cæcitas in oculo. In intellectu autem malum eſt ens rationis: nimirum, apprehenſum ab intellectu inſtar cujuſdam entis, ſive ad modum boni oppoſiti: cùm tamen nec ens, nec bonum ſit. Ad IV. Inter privationem & formam poteſt dari medium, tum phyſicè, tum & moraliter. Phyſicè, ut in lapide, relatè ad viſum & cæcitatem: cùm neutrum eorum competat lapidi. Moraliter verò, in eo qui nec juſtus nec injuſtus cenſetur, ut fatuus vel amens. Quare ex eo teſtimonio non profligatur oppoſitio inter malum & bonum, tanquam inter privationem, & formam.

40. Inſtabis. Malum & bonum, vitium & virtus ſunt contraria: ideoque juxta Ariſt. ponuntur ambo ſub eodem genere qualitatis. Ergo non opponuntur ſicut privatio & forma, ſed ſicuti duo entia, quæ participant idem genus. Reſp. Inter malum & bonum dumtaxat eſſe oppoſitionem privativam, ſi conſideretur utrumque in ſenſu formali, id eſt, prout alterum boni, alterum mali rationem habet. Cæterùm ex parte ſubſtrati, fatemur iis eſſe oppoſitionem contrariam, eamque inter vitium & virtutem eſſe, ſicuti & inter actiones utriuſque, quibus tendunt ad oppoſita objecta. Actus autem vitii non habet ut ſit formaliter malus ex illo ordine poſitivo ad objectum diſſonum legi, ſed tantùm *ex defectu commenſurationis*, ut loquitur D.Thom. 1. 2. quæſt. 71. art. 6.

41. Urgebis. Juxta Ariſt. doctrinam nequit vitium pro formali, ſive ſub ratione mali, conſiſtere in privatione virtutis oppoſitæ. Etenim juxtà ipſum lib. 2. 3. & 4. *Ethicorum* ferè per totos, omnis virtus moralis, exceptâ juſtitiâ, eſt interiecta duobus vitiis extremis, inter ſe contrariis, ac ſpecie diverſis, ſecundùm rationem formalem vitii. At ſi ſub ratione formali vitii conſtituerentur per privationem virtutis contrariæ, non poſſent eſſe contraria, nec ſpecie diverſa inter ſe, ſed unum & idem vitium: ſiquidem virtus interiecta, quâ privant, eſt una & eadem: privatio autem nequit eſſe diverſa & multiplex, ubi forma, quâ privat, eſt una. Ergo vitium pro formali, ſive quatenus malum eſt, non conſtituitur per privationem virtutis oppoſitæ, ſed per habitudinem contrariam & poſitivam.

42. Sed enim argumentum hoc, cui nimium fidunt adverſarii, non ſolùm enerve eſt, ut poſtea apparebit, ſed ab iis etiam ſolvi debet. Ac primùm quidem à Cajetano: qui fatetur eſſe in vitio, ejuſque actu, privationem rectitudinis contrariæ; quæ una in ſpecie eſt, cùm tamen vitium extremum duplex ſit. Privatio enim ex utroque vitio extremè contrario ſecuta, quamvis neutrum eorum per ſe conſtituat, nequit non eſſe ſpecie diverſa. Quomodo autem ſpecie diverſa, ſi forma rectitudinis, ſeu virtutis, quâ privat, eſt una? Idemque eſt de negatione virtutis interiectæ, admiſſâ à Vazquez: nam & illam ſpecie differre opus eſt in vitiis ſpecie diverſis. Sed & adhuc urgentiùs premitur idem Vazquez ab inſtantia in peccato omiſſionis, quod ipſe cum cæteris Theologis fatetur ſitum eſſe in privatione actus debiti. At poſſunt eſſe nihilominus duo peccata omiſſionis ſpecie diverſa reſpectu ejuſdem virtutis. Ergo licèt duo vitia aut peccata commiſſionis conſiſtant in privatione, poterunt eſſe ſpecie diverſa reſpectu ejuſdem virtutis. Probatur aſſumptio hoc exemplo. Ad virtutem fortitudinis unicam & eandem ſpecie pertinet duplex rectitudo, ſive actus: alter, fugiendi pericula ubi decet: alter, aggrediendi pericula, ubi oportet. Quòd ſi verò aliquis priorem actum recuſet, planè delinquit peccato omiſſionis per exceſſum, ſpectante ad vitium temeritatis. Si autem prætermittat, ſeu detrectet poſteriorem actum; delinquit peccato omiſſionis per defectum, ſpectante ad vitium timiditatis, extremè contrarium alteri temeritatis vitio. Quæ doctrina luculenta eſt apud Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 6. 7. & 8. Ecce privationem duplicem rectitudinis ſpecie diverſam & contrariam, cùm tamen rectitudo interiecta ſit ſpecie una. Hærent igitur adverſarii in eadem ſalebra.

43. Deinde reſpondeo, virtutes morales quidem ſitas eſſe in medio inter duplex extremum, quorum altero delinquitur per defectum, altero per exceſſum: ideoque conſtare duplici rectitudine, aut unicâ æquivalente duabus, oppoſitis duplici receſſui, ſive deviationi à medio. Itaque locus eſt ut duæ privationes conſtituentes vitia extrema diſtinguantur ſpecie: quoniam alterum eorum privat diverſa ſpecie rectitudinis, quàm alterum, diverſâ, inquam, aut formaliter, aut æquivalenter. Ut enim perſiſtamus in eodem exemplo fortitudinis, timiditas non privat indiviſim & adæquatè rectitudine ipſius, ſed inadæquatè: prout, ſcilicet, fortitudo inclinat ad aggrediendum terribilia, ad præſcriptum rectæ rationis: temeritas autem, quæ eſt vitium extremè oppoſitū timiditati, privat dumtaxat rectitudine fortitudinis prout inclinantis ad fugiendum moderatè pericula, ſive ubi decet. Quare cùm rectitudo, quâ utrumque vitiū privat, aut ſit formaliter diverſa, aut æquivalenter, utpotè inclinans ad actus diſſimiles; conſequens eſt, ut & privationes conſtituentes ea vitia extrema diſtinguantur ſpecificè. Nulla enim earum privationum ſeorſum privat rectitudine fortitudinis adæquatè, ſed inadæquatè, loquendo per ſe: licèt reipſa & conſecutivè per quodlibet vitium extremum tota virtus à ſubjecto expellatur: quia cùm virtus reipſa

ſit

ſit una & ſimplex, quacumque ſub formalitate expellatur, nihil ejus in ſubjecto permanet.

44. Eſt & aliud exemplum opportunum ejuſdem doctrinæ in elementis intermediis, aëre, nimirum, & aquâ. Locus enim uniuſcujuſque eorum, nec eſt ſupremus, ut locus ignis; neque infimus, ut terræ, ſed medius: in quem proinde acceditur duplici motu ſpecie diverſo; nimirum, motu ſurſum verſus ignem, & motu deorſum verſus terram. Nimirum, neutro eorum motuum receditur adæquatè à loco medio aëris, vel aquæ, ſed inadæquatè, & verſus alterum ejuſdem loci latus. Similiter ergo neutro vitiorum extremorum ſeorſum receditur adæquatè à medio virtutis moralis, ſed inadæquatè, prout virtus interiecta inclinat ad actus unius aut alterius rationis. Quales profectò ſunt in fortitudine actus fugiendi, aut aggrediendi terribilia: in liberalitate actus largiendi, aut retinendi, prout recta ratio præſcripſerit. Itaque locus eſt, ut vitia extrema ſpecie diſtinguantur, & opponantur. Quod ſignificâſſe ſatis videtur D.Thom. 1. 2. quæſt.72. art.8. dum dixit, *peccata per exceſſum, & per defectum, in ordine ad eandem virtutem diſtingui penes diverſa motiva*. Diverſa ſcilicet, aut diverſitate formali, aut æquivalenti, ut dictum eſt.

45. Objicies II. Varia teſtimonia S.Auguſtini. Primum habetur tomo IV. lib. 83. QQ. quæſt. 21. ubi docet, id quod ſemel exiſtit, nunquam cedere totaliter in non eſſe. Quare ſi aër illuminatur à ſole, illud lumen productum in aëre, non deſinit totaliter eſſe. Nec dici poteſt lumen illud redire in ſuum principium, niſi maneat aliquid ipſius, veluti diſpoſitio imperfecta ſaltem: & hoc dicitur tenebræ. Ergo tenebræ aliquid ſunt. At malum comparatur bono, ſicut tenebræ lumini: ut loquuntur Dionyſius cap.4. *De divin. nomin.* & Damaſcenus lib.2. *Fidei* cap.4. Ergo malum ex mente Auguſtini eſt aliquid. Conſonatque Ariſt. 2. *De anima* textu 70. ubi docet, tenebras eſſe contrarias lumini. Contraria autem non ſunt, niſi quæ aliquid ſunt. Secundum habetur tomo III. *In Enchiridio* cap.2. (ubi inquit Auguſt.) *Malum ſuo loco poſitum, eminentius commendat bonum*. At non ponitur in loco, niſi quod aliquid eſt. Ergo malum aliquid eſt. Quod ſi verò quis exponat Auguſtinum de malo ex parte ſubſtrati, ſive boni, in quo eſt; urgetur objectio: quia ex mente Auguſtini bonum commendatur ex malo, propter oppoſitionem cum ipſo. Quippe oppoſita juxta ſe poſita magis eluceſcunt. At malum non opponitur bono ex parte ſubſtrati, ſive boni in quo eſt; immo potiùs cum eo convenit. Loquitur ergo de malo, prout malum eſt.

46. Reſp. D.Auguſtinum apertiſſimè noſtram ſententiam tradidiſſe locis ſect. præcedenti indicatis; & ſæpiſſimè alibi. Ad I. Si ſermo eſt de tenebris ſtrictè dictis (alioqui objectio nullam vim habet) in ſola lucis privatione conſiſtunt, neque aliud ſunt, quàm lucis privatio. Neque lux omnino deſinit in nihil, quoties tenebræ ſuccedunt (alioqui annihilaretur lux, aut ſaltem corrumperetur: quod falſum eſt) ſed diſparet, ac redit in ſuum principium. Quare ſi malum bono comparatur, ſicut tenebræ lumini, neceſſum eſt, ut malum in privatione ſit poſitum. Idque volunt Dionyſius & Damaſcenus, dum malum tenebris comparant: ut ex præcedenti ſectione liquet. Neque obſtat quòd Ariſtoteles alicubi dicat, tenebras lumini contrariari. Accipit enim contrarietatem largo quodam ſignificatu, prout idem eſt, ac oppoſitio: ut expouit D. Thom. quæſt.1. *De malo* art.1. ad 5. Sicubi autem idem Philoſophus docet bonum & malum, vitium & virtutem, eſſe contraria; loquitur de iis ex parte ſubſtrati dumtaxat: ut exponit idem S. Thom. in 1. diſt. 40. quæſt. 1. art. 4. ad 5. illis verbis: *Quamvis inter juſtitiam & injuſtitiam, bonum & malum, ſit oppoſitio privativa, eſt etiam oppoſitio contraria: non ratione malitiæ, ſed ratione alicujus boni, cui conjuncta eſt malitia.* Ad II. Reſpondeo cum eodem S. Doctore ibidem ſolut. ad 14. nihil prohibere ut malum habeat loci poſitiunem ſecundùm id, quod retinet de bono; & quòd præterea commendet bonum, quatenus in ſeipſo malum eſt.

47. Objicies III. Multa mala, tum in genere naturæ, tum & in genere moris, conſiſtunt in aliquo reali & poſitivo. Ergo malum universè, ſive in communi, non conſiſtit in privatione boni. Aſſumptio ſuadetur excurrendo per varia malorum genera. Frigus enim eſt malum igni, calor aquæ, levitas terræ, gravitas aëri, dolor ſenſui, error intellectui, in naturalibus. Similiter in moralibus, habitus vitioſi, & ipſorum actus, ſunt mali naturæ rationali. At ea omnia non ſunt mala ratione privationis, aut certè non ratione illius potiſſimùm, ſed propter contrarietatem poſitivam, quam habent frigus cum calore, calor cum frigiditate, levitas cum gravitate, gravitas cum levitate, dolor cum ſenſu, error cum intellectu; & vitium, atque actus ipſius cum rationali natura. Ergo mala aliqua in genere naturæ & moris conſiſtunt in aliquo poſitivo.

48. Confirmatur. Si ejuſmodi qualitates eſſent malæ dumtaxat per privationem boni oppoſiti, & non potiùs per aliquid poſitivum; ſequeretur, non plus mali habere ſubjectum, ſi habeat formam contrariam ſimul cum privatione formæ propriæ, quàm ſi ſolam habeat propriæ formæ ac ſibi debitæ privationem. Conſequens autem apertè falſum eſt: cùm pejus longè ſit aquæ v.g. carere frigore & pervadi à calore ſimul, quàm ſolo frigore carere, & ſine calore exiſtere. Pejus etiam eſt intellectui errare, quàm neſcire: & voluntati prava agere, quàm non benè operari. Quin etiam in dolore videtur manifeſtum, plus mali afferre ſenſui dum ipſum afficit qualitate dolorifera, quàm ſi ſenſus ſolùm careret perfectione ac temperamento ſibi debito.

49. Reſp. Malum duplex eſſe, aliud cauſſale, aliud formale, ſive per ſeipſum. Porrò neque in genere naturæ, neque moris, malum formale, ſive malum per ſeipſum, in aliquo ente poſitivo conſiſtit; quia omne ens reale ac poſitivum, ſeipſo eſt bonum: in eo autem, quod ſeipſo bonum eſt, nequit conſiſtere ſurma & eſſentia cujuſpiam mali. Malum verò cauſſale poteſt & debet conſiſtere in aliquo poſitivo, utpote habente vim qualem qualẽ cauſſandi malum ipſum, quę puro nihilo aut privationi ineſſe nequit. Quare omnes illæ qualitates contrariæ, ſolùm ſunt cauſſaliter malæ ſubjectis in obiectione enumeratis; non autem in ſenſu formali. Solùm enim malæ ſunt, quatenus nocent iis: nocent autem dumtaxat, quatenus auferunt ab iis perfectionem debitam, ejuſque privationem Inferunt. Quæ doctrina eſt expreſſa S. Auguſtini

lib.

Digitized by Google

lib. ſuprà allegato *De moribus Manichæorum* cap.3. dicentis: *Omne malum ex eo nocivum eſt alicui, quoniam privat aliquo bono eum, cui eſt nocivum. Si enim nullum adimit bonum, non eſt nocivum.* Dum verò additur, pejus eſſe affici qualitate contraria, & carere perfectione debita ſimul, quàm hac ſola carere; Reſp. id falſum eſſe in ſenſu formali. Nam ſecluſa qualitate connaturali ſubjecto, non eſt illi malum habere qualitatem contrariam: immò jam non eſt contraria illa qualitas, quoniam ſubſtantiæ, ut inquit Ariſt. nihil eſt contrarium. Et hoc ſaltem in qualitatibus purè phyſicis, ut calore, frigore, &c. Loquendo autem de intentionalibus, ut ajunt, quales ſunt error in intellectu, & dolor in ſenſu, quamvis non ſit in ſenſu formali magis malum errare, quàm ignorare; & dolere, quàm amittere congruens temperamentum, ut convincitur ex doſtrina Auguſtini, & ratione præjacta; aliunde tamen eſt magis malum cauſſaliter: quoniam ultra abſentiam perfectionis debitæ, afficitur potentia, ſive organum ſenſorium qualitate habente vim expellendi debitam perfectionem, quaſi per modum diſſidii & pugnæ. Id verò aliquanto pejus eſt in ſenſu cauſſali: quemadmodum pejus eſt occidi, quàm mori naturaliter: quoniam licèt malum formale illatum utrobique ſit omnino idem, nimirum eadem mors; occiſio affert præterea cauſſam externam & diſſidium humorum, illativum ejus mali.

50. Quin & nonnunquam, quod mirêre fortaſſis, malum ſine dolore pejus eſt, quàm cum dolore. Ita enim docet Auguſtinus lib. *De natura boni* cap.20. dum ait: *Sunt autem mala ſine dolore pejora: pejus enim eſt gaudere de iniquitate, quàm dolere de corruptione. Veruntamen tale gaudium non poteſt eſſe, niſi ex adeptione malorum inferiorum: ſed iniquitas eſt deſertio meliorum. Item in corpore melius eſt vulnus cum dolore, quàm putredo ſine dolore.* Vides ex mente Auguſtini dolorem ſe ſolo non afferre malum in ſenſu formali: nam ſi ita eſſet, non diceret universè mala eſſe ſine dolore pejora, nec melius eſſe vulnus cum dolore, quàm ſine dolore putredinem. Mitto plura alia, quæ circa malum erroris & doloris ſubtiliter expendit Pallavicinus lib.2. *De bono* cap.51. quòd potiùs ſpectent ad privationem, ſive nihil, unde oriuntur, quàm ad formalem rationem mali, de qua diſputamus. Vide omnino plura alia infra quæſt.4. ſect.5.

QUÆSTIO TERTIA.

An Bonum dumtaxat ſit objectum motivum facultatis appetentis, an etiam malum?

CUM bonum, quod omnia appetunt, ſit bonum universè, ſive prout abſtrahens ab omni bono, creato, & increato, ut quæſtione præcedenti ſtatutum eſt; ſequitur planè, ſub eadem quoque ratione & amplitudine bonum eſſe objectum facultatis appetentis. Hæc autem in rebus omnibus ratione utentibus eſt voluntas. Ideoque oportet modò examinare, an bonum dumtaxat ſit objectum voluntatis, an etiam malum: eademque ratio eſt de appetitu ſentiente relatè ad bonum ſenſibile ac malum.

SECTIO PRIMA.

Bonum eſſe adæquatum motivum facultatis appetentis. Objectiones in oppoſitum ſolutæ.

2. SUPPONIMUS vulgatam ſcholaſticorum diſtinctionem inter objectum materiale ſeu terminativum, & formale ſeu motivum: ut illud ſit quod ratione alterius inſpicitur à potentia, ſive habitu: hoc verò gratiâ ſui, ſive propter ſeipſum. Certum verò eſt, objectum terminativum voluntatis non eſſe bonum dumtaxat, ſed etiam malum: ſiquidem eadem voluntas actibus amoris, deſiderii, & gaudii, terminatur paſſim ad bonum: actibus autem odii & triſtitiæ ad malum. Quare dubitatio ſolùm procedit de objecto motivo facultatis appetentis, ac proinde voluntatis, an poſitum ſit in ſolo bono: an etiam in malo, quà malum eſt. Cùm enim à voluntate pariter & æquè immediatè procedant actus amoris circa bonum, & odii circa malum, videtur objectum motivum adæquatum illius abſtrahere à bono & malo, ideoque nullatenus reſtringi ad bonum, etiam universè acceptum.

3. Sit I. Aſſertio, objectum motivum facultatis appetentis dumtaxat in bono ſitum eſſe. Ita communiter philoſophi morales in lib. 1. *Ethic.* Ariſtotelis cap.1. ubi docet, in omni actione & affectione potentiæ appetentis ſemper bonum aliquod intendi: ideoque probat & laudat illud veterum effatum, *bonum eſt, quod omnia appetunt.* Si autem bonum dumtaxat non eſſet motivum voluntatis, poſſet aliqua illius affectio, ſiue actio, intendere malum, & non bonum. Conſonant frequenter Eccleſiæ Patres, præſertim clariſſima Theologiæ lumina, Dionyſius, Auguſtinus, Anſelmus, & D.Thomas, quorum ſolenne effatum eſt illud: *Nemo intendens in malum, operatur.* De quo uberiùs ſect. 2. Suffragantur ſcholaſtici plerique, & ex iis Scotus, pro adverſa opinione allegari ſolitus. Nam licèt alicubi videatur in oppoſitum inclinâſſe (de quo ſectione ſequenti) tamen aſſertionem noſtram expreſsè tradit in 4. diſt. 49. quæſt. 10. §. *Reſpondeo. Actus nolendi nunquam eſt, niſi in virtute alicujus volitionis: ideo enim nolo aliquid, quia volo aliud.* Quo ipſo luculenter docet, malum non reſpici à voluntate, etiam nolente & fugiente, niſi ob aliquod bonum; ideoque ab hoc ſolo moveri. Quod ipſum tradit & D. Thomas 1. 2. quæſt. 1. artic. 1. ubi docet, omnes actiones humanas eſſe propter finem, quia cauſſantur à proprio objecto voluntatis, quod eſt finis, & bonum. Si autem finis & bonum non eſſet motivum adæquatum voluntatis, poſſet aliqua illius actio humana non eſſe propter finem & bonum,

Cardin. de Aguirre De virtutib. & vitiis.

ſed propter malum. Quod & S.Doctori & rationi repugnat.

4. Probatur aſſertio ratione, quâ ſimul evertitur præcipuum adverſariorum fundamentum. Deſumiturque ex natura voluntatis, quæ eſt facultas quædam, ſeu potentia per ſe inſtituta ad amandum & quærendum bonum proprii ſuppoſiti, appetendo ea, quæ intellectus proponit veluti convenientia ſuppoſito, & odiendo quæ apparent noxia atque adverſa. Id enim omnibus potentiis, ſicuti & partibus corporis humani, naturâ inſitum eſt, ut quærant bonum proprii ſuppoſiti, ad quod perficiendum ordinantur eſſentialiter, & malum ipſi imminens avertant, etiam cum detrimento ſuo: propterea que ad vitandum ictum capitis, duce naturæ impetu, opponimus brachium abſcindendum. Verùm primaria inclinatio facultatum directè impenditur tota in quærendo bono proprii ſuppoſiti, ad quod poſitivè ordinatur: indirectè autem & ſecundariò in avertendo malo, quatenus impedit bonum ipſi contrarium. Nomine autem proprii ſuppoſiti etiam intelligitur omne illud, cum quo ſuppoſitum proprium cauſſetur identitatem habere: ut amicus, qui propterea dicitur *alter ego*: idque tum ordine amicitiæ humanæ, tum & divinæ, ſeu theologicæ erga Deum. Ex qua doctrina, ſatis per ſeipſam luculentâ, oriuntur plures probationes ad ſeveriorem arguendi formam exactæ. Prima. Omnis facultas per ſe & naturaliter ordinata ad bonum proprii ſuppoſiti, movetur adæquatè & directè ab eodem bono. At voluntas eſt ejuſmodi. Ergo &c. Secunda. Nulla facultas movetur ab eo quod fugit & deteſtatur, ſed ab illo quod amat, & in votis habet. Voluntas autem eſt facultas, quæ fugit ac deteſtatur malum; bonum verò amat & in votis habet. Non ergo movetur à malo, ſed à bono dumtaxat. Tertia. Omnis facultas affectiva, ac proinde voluntas, dumtaxat movetur ab eo, quod reſpicit tanquam finem. Nimirum, proprium finis eſt, movere voluntatem, & ad ſe trahere. At finis & bonum idem ſunt: ut quæſtione præcedenti probatum eſt. Ergo voluntas dumtaxat movetur à bono. Quarta. Id quo omnis potentia adæquatè perficitur, eſt motivum ipſius adæquatum: ut inductione patet in iis omnibus, ac nominatim in intellectu, cujus objectum motivum adæquatum eſt verum, quoniam ejus cognitione perficitur adæquatè. At voluntas adæquatè perficitur à bono, non autem à malo. Bonum ergo eſt adęquatum voluntatis motivum. Quinta. Voluntas nequit deteſtari aliquid, ſeu fugere tanquam malum, niſi repræſentetur ipſi tanquam diſconveniens, & impeditivum boni oppoſiti convenientis ſubjecto. Veriſſimum namque eſt illud effatum S.Auguſtini *De moribus Manichæorum* cap. 3. *Omne malum ex eo eſt nocivum alicui, quoniam privat aliquo bono eum, cui eſt nocivum*. Ergo etiam dum voluntas fugit aliquid tanquam malum, movetur ab oppoſito bono. Non enim poteſt odiſſe malum quatenus impeditivum boni, quin bonum ipſum ametur, ac proinde moveat. Sic etiam intellectus dum diſſentit falſo, movetur à vero ipſi oppoſito: & Deus odio habens malitiam peccati, movetur dumtaxat à bonitate ſua, cui malum culpæ opponitur.

5. Dices. Nulla potentia, ac proinde nec voluntas poteſt operari, niſi propter motivum adæquatum, ſive propter aliquid contentum intra motivum adæquatum. At poteſt operari voluntas, & quandoque ſolet, quin moveatur à bono. Ergo bonum non eſt motivum adæquatum voluntatis. Aſſumptio, ſeu minor propoſitio, in qua ſola poteſt eſſe diſſidium, ſuadetur: quoniam ſæpè voluntas deteſtatur malum abſque ulla actuali conſideratione boni oppoſiti, atque adeò abſque ullo illius amore aut motione: cùm ignotum amari nequeat. Idque apparet ſatis, quoties ex malo, ſive afflictione præſenti, excitamur ad triſtitiam, doloremve, abſque cogitatione ulla boni contrarii. Ergo poteſt voluntas, & quandoque ſolet operari, quin moveatur à bono.

6. Reſp. Negando aſſumptionem: quàm nullatenus extorquet probatio. Nam voluntas nunquam deteſtari poteſt malum, niſi cognoſcatur illud veluti malum: cùm neque odium, neque amor feratur in ignotum. Rurſus idem eſt cognoſci aliquid ut malum, & cognoſci veluti nocivum, ſeu diſconveniens bono proprii ſuppoſiti. Voluntas igitur non deteſtatur malum, niſi ut nocivum & diſconveniens bono proprii ſuppoſiti: ideoque etiam dum odio habet malum, movetur à bono. Inſtantia fit in intellectu, qui ſemper movetur à vero, etiam dum diſſentit falſo: quia non aliter diſſentit falſo, quàm prout contrarium eſt & impeditivum veri, cujus ſolius cognitio eſt juxta primariam inclinationem, ſive indolem mentis.

7. Inſtabis: malum ſeipſo ſufficit ut moveat voluntatem ad actum odii. Ergo opus non eſt ut voluntas dum odio habet malum, moveatur à bono. Aſſumptum probatur. Malum enim ſeipſo ſufficit ut deſtruat proprium ſuppoſitum; deſtructio autem ſuppoſiti proprii ſufficit ut moveat ad actum fugæ. Neque enim præterea opus eſt, ut voluntas amet conſervationem, ſive bonum poſitivum proprii ſuppoſiti, ſed ſat eſt ut deteſtetur ipſius malum, ſive deſtructionem. Sic ſæpè qui dolorem patitur, ſolùm dolorem fugit, abſque amore ullo voluptatis dolori contrariæ, contentuſque eſt ſi indolentiam aſſequatur, ſeu abſentiam doloris, quamvis voluptatem non obtineat. Ergo neque opus eſt ut voluntas, dum odio habet malum, amet bonum ipſi contrarium, aut ullatenus ab eo moveatur.

8. Reſp. Duplex malum juxta aliquos cogitari poſſe: alterum poſitivum, & contrarium bono: alterum privativum & conſiſtens in abſentia boni debiti. Exemplo ſit dolor, in quo procedit objectio. Eſt enim malus poſitivè naturæ ſentienti, quia excruciat: & privativè ſimul, quia affert ſecum abſentiam voluptatis convenientis ſubjecto ut benè ſe habeat. Neutrum autem eorum malorum poteſt movere ſeipſo dumtaxat, & ſine ordine ad bonum. Non primum: quia odio habetur, quatenus contrarium eſt poſitivè bono oppoſito: ideoque in ipſo odio quaſi virtute aut implicitè continetur amor oppoſiti boni, & moventis. Non etiam ſecundum: quoniam habetur odio, quatenus privat oppoſito bono. Neque enim quis dolet de ægritudine poſitiva, niſi quatenus contraria eſt ſaluti: aut de cæcitate ſurditatéve, niſi quatenus privationes ſunt ſenſuum videndi & audiendi convenientium ſubjecto. Patet itaque, voluntatem, ſeu appetitum, nunquam moveri à malo ſeorſum, ſed propter bonum.

9. Ur-

9. Urgebis: actus amoris & odii ſunt adæquatè diſtincti, ac diverſi, immò & contrarii. Ergo debent habere duplex motivum adæquatè diſtinctum, diverſum, & contrarium. Cùm igitur motivum amoris ſit dumtaxat bonum, ſupereſt ut motivum odii ſit malum bono contrarium: proptereaque voluntas, quæ æquè capax eſt amoris & odii, habet duplex motivum, invicemque contrarium: nimirum, bonum & malum.

10. Reſp. Etiam aſſenſus & diſſenſus ſunt actus adæquatè diſtincti, diverſi, & contrarii: nec tamen ideò habent objecta motiva adæquatè diverſa: aut intellectus movetur pariter è falſo ac vero, tanquam motivo duplici: ſed unicum eſt objectum motivum intellectûs, in ſolo vero conſiſtens. Ita dicendum de actibus amoris & odii, ſimul ac de voluntate in ordine ad bonum & malum. Et ratio genuina utriuſque deſumitur à priori ex natura & inclinatione primaria utriuſque potentiæ, quarum altera tendit ad verum, altera ad bonum; utpote quorum cognitione & fruitione intimè perficitur: ad falſum autem indirectè ſolùm, & ſecundariò, ac per modum receſsûs, ſive fugæ. Quare ſicuti eam ob cauſſam motivum adæquatum intellectûs, & actuum ipſius, eſt verum: ita & voluntatis, atque amoris & odii, bonum. Neque obſtat adæquata eorum actuum diſtinctio & contrarietas. Inde enim ſolùm infertur adæquata diſtinctio penes objectum interminativum, quod Dialectici materiale appellant, non autem penes motivum formale & adæquatum. Actus enim odii, quemadmodum & diſſensûs, eſt exercitium potentiæ ſecundarium, quod proinde, ſaltem implicitè, debet duci eodem motivo & fine, quo actus primarius amoris & aſſensûs, idque omnibus actibus ſecundariis commune eſt, cùm nequeant non ſubordinari actui primario, & reſpicere ipſius motivum, indirectè ſaltem.

SECTIO II.

Appetitum non poſſe amare malum ſub ratione mali, nec odiſſe bonum, quà bonum eſt, oſtenditur ex Ariſtotele, Dionyſio, & aliis Patribus, præcluſa quorundam evaſione. Allegantur Philoſophi Morales & Scholaſtici pro eodem placito. Ubi de mente Scoti.

11. ALTERA aſſertio, & præcedenti cohærens, ſit: facultatem appetentem non poſſe amare malum ſub ratione mali, nec odiſſe bonum ut bonum eſt. Ita colligitur planè ex Ariſtot. initio lib. 1. *Ethicorum* ad Nicomachum cap. 1. illis verbis: Πᾶσα τέχνη, καὶ πᾶσα μέθοδος, &c. *Omnis ars & doctrina, itemque actio, & electio, bonum aliquid appetere videtur. Itaque probè bonum definierunt veteres id quod omnia appetunt.* Si autem facultas appetens poſſet amare malum ut malum eſt, & odiſſe bonum quatenus bonum, equidem poſſet eſſe aliqua electio & appetitio mali ut mali: proindeque non omnis appetitio & electio eſſet alicujus boni: nec bonum eſſet id quod omnia appetunt, cùm & odio haberi poſſet. Utrumvis autem directè contradicit teſtimonio Ariſtotelis, & veterum, quos ille ſequitur. Eandem doctrinam tradit lib. 8. *Ethic.* cap. 5. ubi inquit: δοκεῖ γὰρ φιλητὸν, &c. *Videtur enim amabile, atque eligendum, quod ſimpliciter bonum, aut jucundum eſt: unicuique verò quod ſibi eſt tale.* Quod universè verum non eſſet, ſi quiſpiam amare poſſet quod nec verum bonum, nec jucundum eſt, nec ſibi bonum apparet. Idem ferè habet lib. 2. *Moral.* ad Eudemum paullò ante finem, & lib. 1. *Magnorum Moral.* cap. 1. Prætereaque lib. 3. *Ethic.* Nicomachiorum cap. 4. inquirit, quid ſit βουλητὸν, ſeu expetibile à voluntate, an verum bonum, an apparens; & concludit, bonum universè eſſe expetibile, ſeu amabile à voluntate: unicuique autem id quod ſibi apparet bonum; & eo quidem diſcrimine, ut viro probo, ac rectum judicium habenti, id appareat bonum, quod reipſa bonum eſt: viro autem improbo id ſolùm, quod apparenter eſt bonum. Itaque universè omnem appetitionem, ſive hominis probi, ſive improbi, docet ferri dumtaxat in bonum verum ſive apparens. Nemo igitur ex mente Ariſtotelis tam flagitioſus, aut probus eſſe poteſt, ut amet malum qua malum eſt: ſed omnis amor debet eſſe alicujus boni veri aut apparentis.

12. Eandem doctrinam tradit luculenter Dionyſius loco ſuperiùs indicato ex cap. 4. *De divinis nomin.* longè ante finem, ita loquens: *Etiam malorum omnium initium & finis eſt bonum. Boni etiam cauſſa ſunt omnia, & quæ bona ſunt, & quæ mala: quippe cùm hæc quoque bono deſiderio agamus. Nemo enim propoſito ſibi malo facit, quæ facit: itaque non cohæret malum, ſed minus quàm conſtat, & cohæret, cùm boni cauſſa, non ſui, fiat; ponendum eſt, malum non per ſe, ſed propter aliud, ac non ex cauſſa ſua.* Et aliquantò inferiùs ſubjungit. *Demonſtratum eſt, aliud eſſe quod expetatur, aliud quod fiat. Itaque malum deflexit de via: eſt contra inſtitutum, & propoſitum, contra naturam, & præter cauſſam &c.* Si autem poſſet appeti malum ſub ratione mali, jam non omnium actionum pravarum finis & cauſſa eſſet bonum: nec mala boni deſiderio fierent, aut cauſsâ alicujus boni, ſive propter aliud, ſed propter ſe: idemque eſſet quod expetitur, ac quod fit, ubi aliquis malum agit: ac denique malum ipſum non eſſe contra inſtitutum, aut propoſitum. Cùm igitur hæc omnia ſint contraria Dionyſio, & ab eo reputentur abſurda, planè abſurdum cenſeri debet, quòd malum ut malum appeti ſeu amari poſſit.

13. Suffragatur luculenter clariſſimum Eccleſiæ ac Theologiæ lumen Auguſtinus lib. 2. *Confeſs.* à cap. 4. uſque ad 10. ubi fusè docet nullum eſſe adeò effrænem, ut in peccato quod committit, non quærat aliquid boni. Idemque tradit lib. 13. *De Trinit.* cap. 3. atque in *Enchiridio*, cap. 86. illis potiſſimùm verbis: *Beati eſſe volumus: & miſeri eſſe non ſolùm nolumus, ſed neque velle poſſumus.* Si autem appetere poſſemus malum quà malum eſt, fieri poſſet, ut quiſpiam dum peccat, non quærat aliquam rationem boni: ſimiliter & velit eſſe miſerum, quoniam velle carere omni bono, & unam mali rationem in votis habere, profectò eſt appetere miſeriam, & omnem à deſiderio ſuo felicitatem excludere. Quæ omnia & rationi contradicunt, & abſurda viſa ſunt Auguſtino.

14. Id ipſum ex utroque Theologiæ coryphæo mutuâſſe videtur S. parens noſter Anſelmus lib. *De concordia liberi arbitrii cum prædeſtinatione*, ubi inquit: *Nihil vult voluntas, niſi commoditatem, aut rectitudinem, quicquid enim aliud vult, aut propter commoditatem, aut rectitudinem vult: & ad has, etiamſi fallitur, putat ſe referre quod vult.* Ubi no-

tandum, nomine commodi, non intelligi ab Anſelmo id quod frequenter Scholaſtici *utile* appellant, & in mediis ad finem obtinendum dumtaxat poſitum eſt: ſed accipi bonum illud habens rationem finis, honeſto contrapoſitum, quod dicitur jucundum ſeu delectabile, & gratiâ ſui appetitur. Quare dum ait, ſola ea duo bonorum genera, honeſti & commodi, appeti à voluntate; aut quicquid appetit, eſſe propter ea duo; intelligit planè, cætera bona dumtaxat eſſe præſidia, inſtrumenta, aut media ad ea duo obtinenda: nihilque omninò appeti à voluntate, quod non appetatur veluti bonum, jucundum, aut honeſtum, ſive ſaltem ob alterutrum eorum. At ſi voluntas poſſet appetere malum, quà malum eſt, tota ea doctrina corrueret. Nimirum, aliqua bona utilia non appeterentur propter honeſtum, aut jucundum, ſed propter malum: quin & malum ipſum directè appeti poſſet; quorum utrumque repugnat Anſelmo. Idipſum ferè tradit libro *De caſu diaboli*, cap. 12. præſertim dum ait: *Nullus vult, niſi quod aliquo modo putat ſibi commodum*, &c.

15. Verum Okam, & alii Nominales, oppoſitam ſeutentiam docentes, & ad nugas vocum more ſuo confugientes, nolunt fateri Ariſtotelem & Dionyſium locis allegatis tradidiſſe doctrinam præjactam. Quare reſpondent, bonum dupliciter poſſe accipi: altero modo pro eo quod eſt honeſtum, delectabile, aut utile: altero, prout idem eſt, ac appetibile, ſive volitum. Similiter & malum dupliciter accipiunt: primò pro eo quod adverſatur bono, honeſto, delectabili, & utili: ſecundò pro eo quod prorſus deteſtabile eſt, ſive odibile, ut ipſi loquuntur. Ad rem igitur ajunt, cùm Ariſtoteles & Dionyſius docent, voluntatem dumtaxat amare bonum, aut in eo complacere; nomine boni accipi, non honeſtum, aut delectabile, ſed appetibile. Nimirum, evidens eſſe fatentur, voluntatem nunquam ferri appetitione complacentiæ, niſi in appetibile, quodcumque illud ſit, etiam purè malum, & non ſolùm habens rationem aliquam boni. Cùm etiam docent, neminem poſſe appetere malum, vel in illud intendere ut finem, dicunt, ſenſum Ariſtot. & Dionyſii eſſe accipiendum, non de malo quod opponitur honeſto, delectabili, aut utili bono: ſed de eo quod opponitur appetibili. nimirum, evidens eſt, voluntatem appetere non poſſe id, quod appetibile non eſt: ſicut nec viſus perſpicere poteſt, quod viſibile non eſt, nec intellectus cognoſcere, quod non eſt cognoſcibile.

16. Sed eam interpretationem frivolam & nugatoriam eſſe, patet: quia dum Ariſt. Dionyſius, & alii Patres ajunt, voluntatem non poſſe appetere, niſi bonum, aut propter bonum; nomine *boni* accipiunt id quod honeſtum, aut jucundum eſt, ut expreſſè conſtat ex ipſorum teſtimoniis: non autem accipiunt appetibile abſtrahens à bono & malo. Sic enim ſolùm traderent, voluntatem dumtaxat appetere id quod eſt appetibile; quæ ſanè propoſitio, licèt vera, tam inſulſa eſt, ut fruſtra in ea probanda tempus triviſſent, aut rationes accumulâſſent. Cùm enim denominationes activæ & paſſivæ, appetentis & appetibilis, ſint mutuæ, quemadmodum videntis & viſibilis, intelligentis & intelligibilis, fruſtra tempus inſumpſiſſent ad probandum, voluntatem non poſſe appetere id, quod appetibile non eſt: ſicuti ſupervacuè otiaretur quiſpiam, ſi aſſumeret ſeriò docendum aut probandum, nec viſum poſſe videre, niſi viſibile, nec intellectum intelligere, niſi quod intelligibile eſt. Alioqui dum philoſophi docent, viſum dumtaxat attingere coloratum, ſive colores, & auditum ſonos, liceret etiã nomine *colorati* accipere viſibile abſtrahens a colorato & non colorato; & nomine *ſonantis* quidpiam audibile abſtrahens à ſono & non ſono: quæ ſanè interpretatio nugatoria & ridicula eſſet. Sicuti ergo nomine coloris aut ſoni accipitur aliquid ratione prius quàm denominatio *viſibilis*, aut *audibilis*, inde conſurgens; ita nomine *Boni*, quod Ariſtoteles, & Patres, docent eſſe unicum voluntatis objectum, ſive finem, non debet accipi denominatio appetibilis, ſeu volibilis, ut ita loquamur: ſed aliquid ratione prius. nimirum, ratio Boni, quæ fundat denominationem illam appetibilis in ordine ad voluntatem.

17. Deinde excurrendo per ſingula ferè teſtimonia, rejicitur ea ſtupida interpretatio. Ariſt. enim lib. 5. *Metaph.* cap. 15. docet viſum non eſſe ad viſibile, ſed ad colorem, vel quicquam aliud, nempe lucem, eò quòd denominatio *viſibilis* poſterior eſt, quàm ratio coloris, ſeu lucidi, in qua fundatur. Dum ergo docet, appetitum non ferri niſi ad bonum, nomine *boni* non intelligit appetibile, cujus denominatio eſt poſterior; ſed rationem *boni*, in qua ea denominatio fundatur. Dionyſius quoque non, niſi ineptè, in eum ſenſum trahi poteſt. Nam capite illo 4. allegato, totus ferè in eo eſt, ut definitionem boni, proindeque & mali aſſignet. Non definit autem malum per hoc ut ſit objectum odii, ſed per privationem boni. Ideoque, inter alia, inquit: *Imbecillitas, aut privatio ſcientiæ, aut fidei, aut appetitus, aut actionis, boni privatio eſt.* Ergo dum docet, neminem velle malum, aut in id intendere, etiam dum peccat, ſed bonum dumtaxat; accipit bonum, prout contrapoſitum malo, conſiſtenti in ipſius privatione: ac proinde perſpicuè tradit, mali, quà malum eſt, nullam appetitionem eſſe, ſed boni dumtaxat, aut veri aut appetentis. Denique Anſelmus adeò expreſſus eſt, ut ne apparentem quidem interpretationem admittat. Loquitur enim de bono, non ſub denominatione appetibilis, ſed honeſti, & delectabilis: ideoque ex ipſius ſenſu apertè convincitur, voluntatem non poſſe quicquam appetere, niſi ſub ratione boni, aut honeſti, aut delectabilis, & in eorum alterutrum referri, quæcumque alia, ſcilicet, media, vel præſidia, à voluntate appetuntur.

18. Quare huic ſententiæ ſuffragium ferunt cæteri Eccleſiæ Patres: præſertim Baſilius Magnus in Pſal. 44. Gregorius Nyſſenus lib. *De beatitudine*, Ambroſius lib. 1. *De Iſaac & anima* cap. 7. Boëtius *De conſolatione*, proſâ 11. Adſtipulatur D. Thomas cum aliis Philoſophis Moralibus, & interpretibus, pluribus locis in Commentario Ethicorum, & 1. 2. quæſt. 8. art. 1. ubi quærit ex inſtituto, *An voluntas ſit tantùm boni*. ubi & omnes illius interpretes poſt Cajetanum, & Conradum. Similiterque 1. part. quæſt. 19. articulo 9. & quæſt. 82. articulo 2. & 3. *contra Gentes* cap. 3. ubi Ferrara capite octavo. Ex Scolaſticis idem tradunt Henricus *Quodlib.* 13. quęſt. 9. Durandus in 2. diſt. 37. quęſt. 2. num. 5. & diſt. 39. quæſt. 3. & in 3. diſt. 27. q. 1. num. 10. Ricardus in 2. diſt. 24. art. 3. quæſt. 2. Bonaventura diſt. 34. art. 1. quæſt. 3. Gabriel ibid. quæſt. 1. art. 3.

Digitized by Google

art. 3. Denique Scotus, qui pro adverſa opinione allegari ſolet, verè noſtram tradit in 4. diſt. 49. quæſt. 10. ubi docet, voluntatem non poſſe ferri affectu proſecutionis in malum prout malum eſt, neque affectu odii in bonum, quatenus eſt bonum. Quare eo loco videtur correxiſſe quod antea tradiderat in 1. diſt. 1. quæſt. 4. §. *Ad argumentum pro priori opinione*, in ſolutione tertii, ubi aliquantò dubitavit de veritate illus effati: *Bonum eſt quod omnia appetunt*. Exiſtimat enim, non ſatis eò uſque probatum fuiſſe, voluntatem non poſſe appetere malum ſub ratione mali, aut odiſſe bonum, quà bonum eſt. Inſuper & 2. diſt. 43. quæſt. 2. exiſtimat probabile, poſſe eſſe peccatum odii in Spiritum Sanctum, etiamſi ille non apprehendatur ſub aliqua ratione mali; ſubditque, tale peccatum eſſe ex pura malitia voluntatis. Verùm quod iis locis velitando ſolùm, aut tentando docuerat, retractavit poſtea loco indicato ex 4. Sent. §. *Quantùm ad ſecundum articulum*. Similiter & in Reportatis eâdem diſtinct. 49. quæſt. 9. inquirens: *Utrùm propter beatitudinem appetatur quicquid appetitur*, in eadem communi ac vera ſententia eſt. nam §. *Dico*, circa medium quæſtionis, inter alia plura ait: *Voluntas nunquam poteſt elicere velle reſpectu miſeriæ, nec nolle reſpectu beatitudinis: nec etiam amare miſeriam, nec odiſſe beatitudinem*. Sequuntur Vazquez 1. 2. diſput. 31. cap. 2. Valentia diſput. 2. quæſt. 3. punct. 1. Monteſinos diſp. 12. quęſt. 1. Salas tract. 1. diſp. 6. ſect. 1. Amicus tom. 3. diſput. 4. ſect. 1. ut omittam Euſtratium, Buridanum, Javellum, Gallutium, Piccolmineum, Pallavicinum, & alios in relata loca Ethicorum.

SECTIO III.

Eadem doctrina philoſophorum ac Patrum ſuadetur ratione, ac multipliciter illuſtratur.

19. QUAMQUAM doctrina tradita aſſertione præcedenti ſit in ore ferè omnium, & luculentiſſima appareat, non eſt facilis probatu. Quod & aliis theſibus ſimilibus contingit, ut quò certiores, atque exploratiores ſunt, eò difficiliùs demoſtrari poſſint. Nec mirum. Eſt enim veluti primum principium: & proinde vix aliter, quàm experimento communi, atque inductione omnium, probari poteſt. Nemo enim eſt, ſive probus, ſive improbus, aut uſque adeò ſuæ ſalutis immemor, vel oblitus, ut ſe miſerum eſſe velit, & nihil boni, aut ſolidi, aut apparentis amet, quoties aliquid vult. Neque Cato, aut Lucretia, olim exitiales ſibi manus afferentes, deſierunt quærere quicquam boni: ut famam, aut liberationem à miſeriis hujus vitæ vel quidpiam ejuſmodi. Nimirum, quibuſdam Ethnicorum altè inſitum erat, minimè turpem, aut inconceſſam eſſe necem voluntariè ſuſceptam, ad arcendas hujus vitæ ærumnas. In quo ſæpè ac diu deſipuit Seneca, alioqui magnus, variis ſuorum Operum locis: ſed præcipuè lib. 3. *De Ira*, cap. 15. & Epiſt. 70. ubi contrariam & veram exiſtimationem refert ſimul & refellit his verbis: *Invenies etiam profeſſos ſapientiam, qui vim afferendam vitæ ſuæ negant, & nefas judicent, ipſum interemptorem ſui fieri. Expectandum eſſe exitum, quem natura decrevit. Hoc qui dicet, non videt, ſe libertati viam claudere. Nihil melius æterna lex fecit, quàm quòd unum introitum nobis ad vitam dedit; exitus multos. Ego expectem, vel morbi crudelitatem, vel hominis, cùm poſſim per media exire tormenta, & adverſa diſcutere? Hoc eſt unum, cur de vita non poſſimus queri: neminem tenet. Bono loco res humanæ ſunt, quòd nemo, niſi vitio ſuo, miſer eſt. Placet? Vive. Non placet? Licet eò reverti, unde veniſti. Ut dolorem capitis levares, ſanguinem ſæpè emiſiſti: ad extenuandum corpus vena percutitur. Non opus eſt vaſto vulnere dividere præcordia. Scalpello aperitur ad aliam magnam libertatem via, & puncto ſecuritas conſtat*. Hæc inibi & aliis locis pariter errans Seneca: ut propterea Petrarcha lib. 2. *De remed.* dial. 118. dixerit: *Ad hanc opinionem Seneca tam conſtanter & ſæpè revolvitur, ut mihi quidem veritus videatur, ne non propria ſua ſit: mirarique cogat interdum, unde tam triſtis ſententia tanti viri pectus invaſerit*. Sed de his aliàs. Hæc autem pauca in eam gratiam dicta ſint, ut appareat, ne quidem ſui ipſorum interemptores amare necem quatenus mala & nociva eſt, ſed ſub ſpecie aliqua boni, ad ærumnas hujus vitæ profligandas, aut libertatem in exiſtimatione ſua aſſerendam. Quin & bruta ipſa ſi quando ſe præcipitant, aut aliter mortem appetere videntur, non niſi ex apprehenſione cujuſpiam boni id præſtant, aut ob aliud malum vitandum.

20. Unde ratio in hunc ferè modum inſtitui poteſt. Id quod nulli unquam contigit appetitui, nec eventurum putatur, cenſeri debet ἀδύνατον, ſeu impoſſibile. Nimirum, ſi fieri aliquid poteſt, incredibile prorſus apparet, in tanta individuorum ſimilium aut diſſimilium varietate, id nunquam accidiſſe. At nulli unquam appetitui contigit, nec eventurum putatur, ut feratur affectu proſecutionis ſive amoris in malum, prout malum eſt: ſed quoties fertur in malum, ducitur ſpecie aliqua boni. Ergo cenſeri debet ἀδύνατον, ſeu impoſſibile, ut appetitus aliquis feratur affectu proſecutionis in malum, prout malum eſt: atque è contrà neceſſarium apparet, ut quoties quicquam mali appetit, ducatur ſpecie aliqua boni. Quare & in Gemello deſiderante uxorem ducere Maronillam, putidam ac deformem fœminam, aliquid boni apprehenſum obſervavit Martialis, ubi cecinit:

Petit Gemellus nuptias Maronillæ,
Et inſtat, & cupit, & precatur & donat.
Adeonè pulchra eſt, inquis? immo fœdius nil eſt.
Quid ergo in ea appetitur, & placet? tuſſit.

21. Porro præcedens conſideratio videtur ſufficiens inductio ad probandam aſſertionem noſtram, aut etiam moralis demonſtratio, inſtar earum, quibus probantur quædam omnium animis impreſſa. Exempli cauſâ. Demonſtratione morali convincitur, fieri non poſſe ut in civitate aut magno oppido, omnes incolæ intra ſuas domos uno eodemque momento idem ipſum cogitent ac velint: quia inſtar chimæræ alicujus eſt in tanta hominum varietate, ac diſſimili humorum complexione, ea uniformitas in cogitando & volendo. Simili demonſtratione ſuadetur, nullius oppidi homines de cætero futuros uniformes in lineamentis externis corporis, abſque ulla prorſus diſſimilitudine: quia in tot ſæculorum fluxu nunquam viſum dictúmve eſt, unius alicujus oppidi immo viciniæ, aut familię homines eam uniformitatem habuiſſe. Quin & admirandum nobis fuit quod Matriti contigit anno ſuperiore MDCLXXIV. circa diem ſextum Septembris. Cuidam piſto-

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Digitized by Google

piſtori duæ puellæ ſimul ex uxore natæ ſuerant, ejuſdem omnino vultûs, complexioniſque, ut ne mater quidem alteram ab altera diſcernere poſſet. Ambæ ſimillimæ in geſtu, voce, ſalute, infirmitate, ac moribus: & tandem ſexennio vitæ ipſarum, eadem ægritudine correptæ, eodem quoque die ac tempore obierunt, & indiviſo ſepulchro tumulatæ ſunt, nobis adſtantibus, in Eccleſia monaſterii noſtri D. Martini. Quam rem, veluti miram, & omnino inſolitam, tunc quibuſdam magnis viris, ac præcipuè excellentiſſimo & literatiſſimo Comiti de Pennarenda, D. D. Gaſpari de Bracamonte & Guzman, denúntiavimus, eamq́ue nunc ſcripto conſignare viſum. Itaq́ue in multitudine hominum impoſſibilis cenſetur uniſormitas penes vultus, cogitationem, & affectionem, abſque difformitate ulla: quia ejuſmodi uniformitas nunquam viſa eſt, nec in tanta hominum varietate putatur unquam futura: ſed potiùs difformitas aliqua inter eos eſt omnino neceſſaria. Atqui non dico multorum, ſed innumerabilium, immo & omnium hominum experimento innoteſcit, ac ſemper innotuit, uniformitas in appetendo quodlibet, etiam malum, ſub ratione boni, neque unqusm malum, prout malum eſt. Ergo hæc uniſormitas, ſicut & illa difformitas, eſt omnino neceſſaria.

22. Ratio quaſi à priori indicata à D. Thoma 1. 2. qu. 8. art. 1. eruitur ex Ariſtotele lib. 8. *Ethic.* cap. 1. & 12. ac ſæpè alibi docente, ſimilitudinem & convenientiam eſſe cauſſam amoris. Quò advocat adagium ſuo tempore vulgatum, *κολοιὸν ποτὶ κολοιόν, graculum ad graculum.* Idq́ue antea tradiderat Plato pluribus locis, ſed præſertim *in Lyſide*: ubi & accerſit poëtas, in primiſq́ue Homerum *Odyſſ.* 9. ſicuti & Socratem docere ſolitum, ſingulos homines ſingulis hominibus amicos eſſe, quoniam ſimiles ſunt. Verùm & id ipſum penitiùs ex ipſa rerum naturali conditione depromitur, à D. Thoma obſervatâ: Quoniam omnis potentia appetens, ac proinde voluntas, eſt propenſio, ſive inclinatio quædam naturæ ad id quod ſimile & conveniens eſt: cùm data fuerit naturæ in præſidium & adjutorium ad ſuas functiones obeundas, & ad ea quæ ſuæ perfectionis ſunt obtinenda. Igitur nullus appetitus, ſubindeq́ue nec voluntas, amare poteſt, niſi id quod naturæ ſuæ ſimile, ſive conveniens, aut reverà, aut ſaltem in ſpecie eſt. At dumtaxat bonum verum, aut apparens, eſt ſimile aut conveniens appetitui. Malum enim, prout malnm, potiùs preſefert diſſimilitudinem & diſconvenientiam, nimirum, puram privationem bonitatis ac perfectionis. Ergo dumtaxat bonum verum ant apparens, amari poteſt ab appetitu, ac voluntate: non autem malum, quà malum eſt.

23. Illuſtratur I. Ratio eadem. Nulla potentia poteſt prætergredi limites ſui objecti motivi, ſed neceſſariò ſub ejus ditione ac ſphæra vagari debet, ad quæcumque objecta materialia, ſeu terminativa, ut ajunt, extendatur; eaq́ue omnia reſpicere in ordine ad ſuum objectum motivum. Ideoq́ue intellectus non extenditur ad ſalſum, niſi ex fine veri cognoſcendi. Atqui objectum motivum appetitûs, voluntatiſque, dumtaxat eſt bonum verum aut apparens, & uniuſcujuſque naturæ conveniens: ut ſect. 1. demonſtratum eſt. Ergo nullus appetitus aut voluntas extendi poteſt ad amandum aliquid, niſi ſub ratione boni veri aut apparentis: ideoq́ue ſiqusndo amat malum, non amat illud, niſi prout in ſpecie bonum eſt, ſive ſub ratione aliqua boni.

24. Illuſtratur II. Nulla facultas appetens, ac proinde nec voluntas, amare poteſt deſtructionem naturæ, à qua dimanat, aut odiſſe ipſius conſervationem: quoniam omnis ſacultas ſeu potentia cognoſcens & appetens eſt per ſe inſtituta ad perficiendam naturam proprii ſubjecti. Ergo nec amare poteſt id quod diſconveniens apprehendit ſubjecto, nec odiſſe quod apprehendit conveniens, loquendo in ſenſu formali. Atqui manifeſtum eſt malum ut malum apprehendi ut diſconveniens ſubjecto, bonum autem ut conveniens. Ergo voluntas amare non poteſt malum ut malum, nec odiſſe bonum ſub ratione boni. Dixi, *in ſenſu formali*: quoniam negari non poteſt, ſæpè ac frequentiſſimè appeti à voluntate malum illud, quod diſconveniens reverà eſt ſubiecto: nimirum, quoties amatur aliquid turpe, aut reipſa nociturum vitæ, vel ſaluti. Cæterùm etiam tunc non amatur, niſi ſub ſpecie aliqua boni aut jucundi aut utilis. Similiter voluntas reſpuit & odio habet ſæpè quæ ſibi, ac ſuppoſito ſuo convenientia ſunt, ad vitam honeſtatémve tuendam. Verùm & tunc ea non ſugit, aut odio habet, quatenus convenientia aut bona ſunt: ſed prout impedientia bonum aliud apparens, aut poſſibile, cujus amor præponderat amori bonitatis honeſtæ ac ſolidæ.

25. Illuſtratur III. Sicuti nulla natura poteſt tendere in deſtructionem ſui, ita nec exigere potentiam, quæ in ipſius deſtructionem tendat. Ideo lapis nequit exigere levitatem, aqua calorem, ignis frigus, aër ſiccitatem, &c. Quoniam ejuſmodi potentiæ inclinant ad aliquid contrarium naturæ rerum prædictarum. Perinde enim eſſet exigere potentiam illam, ac ſui ipſius deſtructionem. Appetitus autem, ſive rationalis, ſive ſentiens, eſt potentia quædam exacta à natura, tum rationali, tum & ſenſitivæ. Ergo in ejuſdem naturæ deſtructionem nullatenus tendere poteſt. Tenderet autem, ſi appeteret ipſi malum, quà malum eſt; utpote in privatione ſeu corruptione boni conſiſtens. Igitur neutra potentia appetens, ſeu rationalis, ſeu ſenſitiva, poteſt appetere malum ut malum.

26. Illuſtratur IV. ſimul & præoccupatur objectio quædam. Ita ſe habet appetitus rationalis & ſenſitivus in natura intelligente ac ſentiente, ſicut appetitus naturalis, ſeu propenſio innata in rebus inanimis: quoniam natura earum rerum mediante appetitu ſibi conſentaneo tendit ad ea, quæ ſunt convenientia: eo tamen diſcrimine, quod appetitus innatus ſolùm tendit ad id quod reipſa conveniens eſt: rationalis autem & ſenſitivus nonnunquam ſertur ad ea, quæ naturæ diſconvenientia ſunt. Cujus differentiæ ratio eſt: quòd appetitus rationalis & ſenſitivus non tendit ad bonum ſibi conveniens, niſi ut apprehenſum. Nimirum, *ignoti nulla cupido*. Sæpè autem contingit, apprehendi ut conveniens, quod reipſa conveniens non eſt. At verò appetitus naturalis tendit ad bonum conveniens abſque prævia illius apprehenſione, prout reipſa exiſtens: ſolumq́ue ducitur inſtinctu naturæ, ſive ſummi auctoris, qui ſapientiſſimè providet inclinationi naturali rerum, ut

eam

eam ad proprium finem, ac bonum reipſa conveniens perducat. Alioqui autem, & ſecluſo eo diſcrimine, omnes ii appetitus conveniunt in quærendo ſeu amando eo quod conveniens eſt naturæ rerum ſingularum, ſeu reipſa, ſeu in exiſtimatione appetentis. Igitur ſicuti eam ob cauſſam nullus appetitus naturalis poteſt inclinare in malum reale & diſconveniens naturę ſuę, ſed in bonum verum dumtaxat: ſic etiam nullus appetitus rationalis aut ſentiens amare poteſt malum, ſive diſconveniens naturę ſuę, quatenus malum eſt; ſed dumtaxat bonum & conveniens, ſeu verum, ſeu apprehenſum.

27. Illuſtratur V. voluntas ſequitur ductum intellectûs, cujus illuſtratione non præeunte, nihil amare aut odiſſe poteſt. Ac pręterea, quemadmodum intellectus eſt potentia capax, aſſentiendi vero, & diſſentiendi falſo; ita etiam voluntas volendi ſeu amandi bonum, & nolendi ſeu odio habendi malum. Atqui intellectus nequit aſſenſum præſtare falſo, quà falſum eſt; nec diſſentire vero, quatenus eſt verum. Nemo enim ita ſtolidus, aut pervicax eſſe poteſt, ut putans aliquid falſum, pręſtet illi aſſenſum, aut è converſo: ſic enim haberet duo judicia contraria ſimul circa idem objectum, quorum altero judicaret illud verum, altero falſum. Igitur nec voluntas poteſt amare malum ut malum, aut odiſſe bonum apprehenſum dumtaxat ut bonum. Etenim non minori nexu eſt illigata voluntas in amando cum bono, & odio habendo cum malo, quàm intellectus in aſſentiendo erga verum, & diſſentiendo erga falſum. Immò, ut exemplum plenè urgeat, amor eſt quidam aſſenſus voluntatis, & odium inſtar diſſensûs, quorum priore adhęret bono, & poſteriore recedit à malo.

SECTIO IV.

Expenditur difficilis objectio in odio inimicitiæ, &, refutatis aliorum ſolutionibus, urgetur ac ſolvitur.

28. OPpoſita Sententia inſedit Nominalibus, præſertim Okamo in 3. quæſt. 13. ad 3. dub. maiori in 2. diſt. 28. quæſt. 1. ad 1. & in 4. diſt. 49. quæſt. 7. concl. 2. quibus conſenſiſſe videtur Almainus tract. 3. moral. cap. 4. circa finem. Verùm expreſſiùs ſubſcripſit Hieronymus ab Angeſto cap. 2. Moralium, in ſecunda parte textûs, notatione ſecunda: ubi addit, poſſe voluntatem ferri amore vel odio in rem, abſque ulla apprehenſione bonitatis aut malitiæ. De Scoto, quid ſenſerit, jam dictum eſt num. 18.

29. Arguitur I. & præcipuè pro hac opinione. Poteſt & ſolet quiſpiam noſtrum inimicum ſuum odiſſe, odio inimicitiæ. Odium autem inimicitiæ nihil aliud eſt, quàm velle alicui malum, prout malum eſt: ut definit S. Thomas 1. 2. quæſt. 29. art. 2. ubi interpretes, & præſertim Cajetanus, obſervant diſcrimen inter odium abominationis, & inimicitiæ. Abominationis odium eſt diſplicentia mali, quod nos ipſi patimur, aut alij: inimicitiæ autem eſt velle alicui malum, quatenus malum illius eſt, ex diſplicentia perſonæ. Ergo poſſumus velle alicui malum, prout malum illius eſt. Velle autem eſt affectus quidam voluntatis per modum proſecutionis. Jam ergo voluntas poteſt ferri per modum proſecutionis in malum, prout malum eſt. Idem argumentum poteſt fieri de odio inimicitiæ, quo Deus averſatur peccatorem, & ipſius malitiam, juxta illud Scripturæ: *Odio ſunt Deo impius, & impietas ipſius*. Igitur Deus aliquo affectu voluntatis ſuæ vult peccatori malum, prout ipſius malum eſt.

30. Huic difficili objectioni diverſimodè occurrunt auctores. Primò Medina reſpondet, diſtingui debere in odio duplex objectum: alterum terminativum, quod eſt malum aliquod volitum inimico: alterum motivũ, quod eſt aliquod bonum: idque exemplo declarat in viſione albi: cuius objectum terminativum eſt album: color autem objectum motivum. Hæc tamen ſolutio communiter à cæteris rejicitur: quoniam in ordine ad viſionem corpoream idem eſt objectum motivum ac terminativum: idem nimirum color, ſeu eadem coloris ratio. Deinde nulla eſt utriuſque proportio: quoniam color, & albedo ſe habent inſtar ſuperioris & inferioris, ſeu generis & ſpeciei, quorum alterum in altero per identitatem clauditur. At verò bonum & malum, de quibus procedit objectio, non ita ſe habent, ſed oppoſito modo, cùm ſint contraria, proindeque invicem ſe excludentia. Undè reſtat explicandum, quomodo odium inimicitiæ, quo quis alteri vult malum, prout malum illius eſt, habeat pro objecto motivo aliquod bonum.

31. Ideo alia ſolutio eſt, odium, quo volumus alteri malum, eſſe quidem affectum diſplicentiæ, oppoſitum proſecutioni, ſicuti & amori. Odiſſe enim alterum eſt diſplicere in illo, ſeu nolle ipſi bonum. Hoc autem abſque abſurdo, inquiunt, fieri poteſt: quoniam licèt nemo capax ſit nolendi ſibi beatitudinem, ſeu bonum vniversè, poteſt tamen id ipſum nolle alteri & odiſſe. Sed contra. Quemadmodum enim bono, vt bonum eſt, repugnat odio haberi, ita & malo, vt malum eſt, amari. Igitur non minùs repugnat nolle bonum alteri, quod eſt diſplicentia & odium, quàm velle alteri malum, quod eſt complacentia & amor. Semper enim ſupereſt reddenda ratio, cur poſſimus velle alteri malum, & nolle bonum; ſiquidem in ſententia horum auctorum, & noſtrâ, affectus volendi nequit tendęre in malum quatenus malum eſt, & affectus nolendi non poteſt ferri in bonum ſub ratione boni. Ulterius. Immeritò ii doctores coarctant odium ad affectum nolendi & diſplicendi in bono alterius: cùm pronum & in aperto ſit, odium inimicitiæ etiam eſſe affectum volendi & complacendi in malo inimici. Experimento enim innoteſcit, inimicum non ſolùm nolle bonum ſeu felicitatem inimico ſuo, & in ea diſplicere, verùm etiam velle ipſi malum, vt ægritudinem, infamiam, mortem & in ea complacere. Qui affectus poſterior duplicem importat reſpectum, alterum per modum fugæ & diſplicentiæ ad perſonam, erga quam negativè ſe habet: alterum ad malum ejuſdem perſonæ, qui ſe habet poſitivè per modum proſecutionis & complacentiæ, volendo malum ipſum: ideoque S. Thomas eodem articulo ſupra indicato definit odium per hoc vt ſit, *velle alicui malum*. Quo ipſo ſatis docet, actum odii poſitivè ſe habere in malum per modum deſiderii & complacentiæ, licèt in perſonam feratur per modum diſplicentiæ & fugæ.

32. Tertio alii reſpondent, argumento pręjacto ſummùm convinci, poſſe quempiam velle & amare malnm alteri, nimirum inimico, cui malè vult: non autem ſibi. Itaque doctrinam communem in hac quæſtione traditam de repugnan-

tia

tia amandi malum ut malum eſt, intelligendam eſſe de malo proprii ſuppoſiti, non autem extranei. quippe id amari poſſe. Cæterùm in oppoſitum hujus ſolutionis eſt, quòd etiam ſibi ipſi poſſit quis diſplicere ac velle malum, quà malum eſt. Id enim videtur accidere iis, qui verè pœnitent, & in ſeipſos odium concipiunt, & omnem pœnam ac malum ſibi volunt, propter inimicitiam præcedentem, quâ Deo diſplicuerunt: ideoque & ſibi ipſis diſplicent. Non ergo dumtaxat quis poteſt alteri poſitivè velle malum, ſed & ſibi. Præterea juxta hanc ſolutionem corruit doctrina Ariſtotelis initio Ethicorum aientis, omnem actionem electionemque, eſſe gratiâ alicujus boni: nimirum odium illud erga alium, eſt quædam actio & electio. Inſuper corruit doctrina Dionyſii, Auguſtini, & Anſelmi, tradentium, nunquam voluntatem ferri in malum, quà malum eſt, ſed ſemper reſpicere ae quærere bonum aliquod, etiam dum ſiniſtrè agit & peccat. Immeritò ergo id reſtringitur ad voluntatem dum agit ſeu fertur erga proprium ſuppoſitum. Denique, cùm ex communi ac vera ſententia objectum motivum voluntatis ſit bonum, planè ſequitur, nullum illius actum verſari poſſe circa purum malum, ſive proprium, ſive alienum: quia nulla potentia, nulluſque ipſius actus prætergredi poteſt limites objecti motivi, aut extra illius orbitam vagari.

33. Aliter itaque occurrendum eſt argumento. Quod ut præſtem, obſervandum eſt, quemadmodum in objecto viſûs diſtinguitur res viſa, v.g. paries, & ratio videndi illam, nimirum color, ita etiam in objecto voluntatis diſtingui debere rem volitam, ut vitam, mortem, famam, infamiam, & rationem volendi, nimirum bonitatem. Verùm & hoc diſcriminis intercedit in exemplo adducto, quòd in viſu res quę videtur, ſolùm eſt per accidens viſa: quoniam parieti per accidens convenit color, ratione cujus terminat intuitum oculorum, non autem per ſe, & in ſeipſo. Cęterùm in objecto voluntatis id quod expreſsè eſt volitum, eſt res ipſa quam volumus: mors nimirum, aut vita: quamvis ratio volendi ſemper ſit bonitas aliqua, quę apprehenditur in ipſa re. Pręterea notandum diſcrimen aliud utriuſque: licèt intra objectum, ad quod extenditur voluntas, contineantur bonum quod amat, & malum quod odio habet, eaque ſibi invicem adverſentur; adhuc poſſe alteram earum rationum accidere alteri, ut propterea ſit ratio quare, aut malum ametur, aut bonum odio habeatur. Etenim quod eſt malum alterius, ut ægritudo, poteſt apprehendi ſeu cogitari ut bonum mihi, ideoque movere me ad amorem, ut propterea malum illud ſit à me appetibile ratione boni in eo apprehenſi Similiter & bonum poteſt eſſe objectum odii ac diſplicentię: quia fieri poteſt ut apprehendam veluti malum meum id, quod alterius bonum eſt. Qualiter de invido olim dictum:

Invidus alterius macreſcit rebus opimis.

Immo & fieri etiam poteſt, ut idipſum quod alicui malum eſt ſub aliqua ratione, ſit bonum ſub alia: ideoque vulgari, ſed veriſſimo, idiomate dicere ſolemus, quod jecori bonum eſt, malum eſſe lieni, aut ſpleni: Hiſpanicè: *Lo que es bueno para el bigado, es malo para el bazo*. Quorum tamen nihil accidit in objecto viſûs, ſeu in re viſa, & ratione videndi. His ita conſtitutis.

34. Reſpondeo fieri quidem poſſe, ut malum aliquod expreſsè appetatur affectu proſecutionis & complacentię: ſimiliterque ut bonum aliquod expreſsè odio habeatur. Verumtamen neceſſum ſemper eſt, ut nec malum illud expreſsè appetatur, deſideretur, placeátve, niſi ratione alicujus bonitatis: nec bonum habeatur odio, niſi ob malitiam aliquam in eo apprehenſam. Certè cùm nos affectu inſito rerum noſtrarum velimus nobis bonum proprium ex complacentia noſtri, & nolimus malum ex eadem complacentia, fieri etiam poteſt, ut velimus alteri malum ex diſplicentia in ipſo, quia apprehendimus, veluti bonum noſtrum, ut inimicus malè habeat: ideoque tunc alienum malum eſt quidem res volita: ſed ratio volendi, eſt bonitas noſtri ipſorum, quę in illius malo apprehenditur. Quin & eodem actu indiviſo, quo placet nobis malum alterius ex diſplicentia in ipſo, placet nobis veluti proprium bonum ex complacentia noſtri. Quo ſenſu Ariſtoteles vindictam ex ira reportatam appellat voluptuoſam, laudatque ſententiam Homeri accinentis, *iram melle dulciorem.* Nimirum, malum alteri illatum ex ira apprehenditur ut bonum ulciſcentis, ideoque ipſius animum delectat. Patet igitur, etiam dum quis odio inimicitię deteſtatur alium, & expreſsè ipſi vult malum, rationem volendi, ſeu amandi malum, eſſe bonum aliquod in eo apprehenſum. Similiter cùm quis ex affectu charitatis, ſeu perfectę pœnitentiæ, vult ſibi malum aliquod, aut pœnalitatem, vel ignominiam, affectus voluntatis non ſiſtit in eo malo. Nimirum ſemper verum eſt illud Auguſtini effatum: *Beati eſſe volumus: & miſeri eſſe non ſolùm nolumus, ſed neque velle poſſumus.* Quare ſupereſt, ut tunc ratio volendi nobis malum, ſit aliquod bonum apprehenſum. Nimirum bonum ipſum exterius Dei, cujus honoris intereſt, ut malum aliquod ſubeat, qui ipſi injuriam irrogavit.

35. Quin & in omni vera amicitia, non modo noſtri erga Deum, ſed in homines etiã, id exigitur, ut quis malum proprium non recuſet, immò & quandoque velit eligatque ob bonum amici, ſive quod perinde eſt, ad vitandum illius malum. Cujus doctrinę exempla ſuppetunt, non modò in orthodoxis, verùm etiam Ethnicis, idololatriſque. Quorum celeberrimum eſt illud Niſi, ut amicum Euryalum ſervaret à morte, non dubitantis provocare adverſum ſe exitiales hoſtium manus, ideoque accinentis apud Virgilium Æn. lib. 9.

Me, me: adſum qui feci: in me convertite ferrum,
O Rutuli. mea fraus omnis: nihil iſte, nec auſus.
Nec potuit (cœlum hoc & conſcia ſidera teſtor)
Tantùm infelicem nimium dilexit amicum.

Ubi Niſus malum proprium elegit ob amici incolumitatem & bonum. Similiter & apud Euripidem Hecuba Dardanię Regina, videns filiam Polyxenam duci ad necem, ita Ulyſſem ac cęteros Gręcos alloquitur:

Κεντεῖτε (μὲ) μὴ φείδεσθ', ἐγὼ τέκον Πάριν
Ὃς παῖδα Θέτιδος ὤλεσεν, τόξοις βαλών.
Occidite (me) ne parcite: ego peperi Paridem,
Qui perdidit Thetidis filium, ſagittis figens.

Denique Platonis in *Sympoſio* conſilium eſt: *Mori ſe potiùs eligat, quàm dilectum derelinquere, & periclitanti non ſuccurrere.* In iis verò, & aliis amicitiæ exemplis, ſemper verum eſt, rationem volendi ſeu movendi eſſe bonitatem aliquam, licèt res expreſ-

expreſsè volita ſit malum ipſius volentis. Multò autem luculentiùs id ipſum apparet, ubi quis malum ſibi alterivè deſiderat propter bonum aliquod expreſsè volitum: ut cùm mortem deſiderat ſibi ut Deo fruatur; aut alteri ægritudinem vel infamiam, ut ad meliorem frugem convertatur. Itaque quoties diximus progreſſu quæſtionis, voluntatem non poſſe appetere malum expreſsè, intelligẽdum id eſt de malo, ſub ratione mali: ſimiliterque judicandum eſt de odio, ut nequeat ferri in bonum ſub ratione boni: ſed tam in malo ad terminandum amorem, quàm in bono ad terminandum odium, ſit opus ſubinduere bonitatem aliquã aut malitiam, ut rationem movendi ad proſecutionem & fugam.

36. Dices I. Hinc corruere doctrinam ſectione prima traditam. Diximus namque ibidem, omnẽ facultatem appetentem eſſe naturâ ſuâ ordinatam ad appetendum & quærendum bonum proprii ſuppoſiti. Nunc autem videmur oppoſitum tradere dum dicimus, voluntatem etiam appetere malum proprii ſuppoſiti, quamvis propter bonum amici: ſimiliterque poſſe odio habere bonum proprii ſuppoſiti, ob alterius bonum. Reſp. Nihil contradictionis eſſe in utraque doctrina: quoniam eo loco præmonuimus, nomine ſuppoſiti proprii intelligi etiam illud, cum quo quiſpiam cenſetur identitatem habere; ut amicum, qui eſt alter ipſe. Voluntas enim ita amat bonum proprii ſuppoſiti, & odit malum, ut in amando & odiendo ducatur ratione, ſeu repræſentatione intellectûs. Poteſt autem ratio, ſive intellectus repræſentare veluti rationabiliter amandum proprium aliquod malum, ob bonum illius, cum quo amans cenſetur identitatem habere propter amicitiam: ſimiliterque jure ac meritò odio habendum bonum aliquod proprium, ob bonum ejuſdem amici, quod cenſetur quaſi proprium. Quod etiam verum eſt de amicitia erga Deum, & de amore mali privati & proprii, propter bonum communitatis, cujus unuſquiſque pars & membrum cenſetur. Semper itaque verum eſt, bonum proprii ſuppoſiti, aut æquivalentis proprio, vel etiam ſuperioris, ut Dei ipſius, vel communitatis, eſſe motivum voluntatis, ratione cujus illa amet, aut etiam odio habeat, ſive bonum, ſive malum.

37. Dices II. Ut affectus, quo voluntas odio habet inimicum, ducatur bono aliquo, ſeu reſpiciat illud tanquam motivum; oportet aſſerete, illum ipſum actum eſſe ſimul odii & amoris: odii nimirum, prout vult inimico malum; & amoris, prout movetur à bono aliquo. Certum quippe eſt voluntatem non aliter proſequi malum, quàm odiendo; nec bonum, quàm amando. Atqui impoſſibile eſt eundem actum ſimul eſſe amoris & odii, cùm hæc duo opponantur, & contraria ſint. Ergo & impoſſibile eſt actum, ſive affectum, quo voluntas odio habet inimicum, duci bono aliquo, ſeu reſpicere illud tanquam motivum.

38. Reſp. illum actum odii, quo deſideramus malum alteri propter bonum noſtrum aut alterius tertii, eſſe unicum actum deſiderii, quo exoptamus malum inimico, ut rem volitam, & bonum proprium aut alterius tertii, ut rationem volendi: quamvis habeat duas denominationes, alteram odii erga inimicum, alteram amoris erga ſuppoſitum, cujus boni gratiâ malum illud deſideramus. Similiter, quando gaudemus de malo inimici propter aliquod bonum, idem actus complacentiæ eſt in malo inimici, ut re volita; & in bono alterius, ut ratione volendi. Licèt autem is actus ſit reipſa unus, eſt æquivalenter multiplex, quoniam æquivalet duplici actui diſtincto amoris & odii, quorum altero vellemus bonum, & altero malum. Non repugnat autem, eundem actum voluntatis ſub alia & alia cõſideratione exercere munus amoris & odii, ubi alia & alia ratio eſt in objecto, tum volito, tum & movente, ad eam duplicem denominationem præſtandam. Sic idem numero actus contritionis perfectæ eſt odium peccati, nt objecti noliti, & amor Dei, ut rationis nolendi. Sic etiam idem actus mentis circa falſum eſt diſſenſus ex parte objecti negati, & aſſenſus circa verum oppoſitum, nt rationem diſſentiendi falſo. Idem quoque actus dicitur amor concupiſcentiæ reſpectu boni, quod amatur; & amicitiæ reſpectu perſonæ, cui deſideratur bonum. Quando autem dicitur, odium & amorem eſſe actus contrarios & incompoſſibiles, id intelligendum eſt in ſenſu formali, & circa idem objectum volitum, aut nolitum: quod in odio inimicitiæ non accidit, ut ex prædictis liquet.

39. Inſtabis: Si omnis actus odii, etiam inimicitiæ, ducitur bonitate aliqua, & propterea eſt quodammodo amor; nunquam dabitur formalis actus odii, ſive purum odium: quia nequit purum odium habere ullo modo rationem amoris. Quare nunquam odium & amor in ſenſu formali poterunt exiſtere, aut contrariari: cujus oppoſitum modò fatebamur, & per ſe perſpicuum eſt.

40. Reſp. Impoſſibile eſſe voluntati odium purum, ſive nihil habens admixtum amoris: ſicuti impoſſibilis eſt intellectui diſſenſus purus, ſeu non habens aliquid aſſensûs: quoniam voluntas non poteſt aliquo actu ſuo, etiam ſecundario, & fuge, vagari extra motivum ſuum adæquatum, quod eſt bonum, ſicut nec intellectus extra verum. Nec tamen ideo tollitur contrarietas inter odium & amorem in ſenſu formali: quoniam ſimul impoſſibile eſt velle & nolle, amare & odiſſe ſimpliciter idem omnino objectum: ſicuti aſſenſus & diſſenſus ejuſdem objecti omnino non ſimul intellectui poſſibilis eſt.

SECTIO V.

Expenditur gravis difficultas in peccato ex malitia commiſſo: item aliæ minoris notæ objiciuntur, & enodantur.

41. SECUNDO opponunt ex Scoto. Poteſt quis velle habere odium Deo, ut patet. Aut igitur tunc apprehendit odium Dei, ut quodammodo bonum, aut tanquam purum malum. Si hoc ſecundum dicatur, jam voluntas poteſt eligere & amare malum, quatenus purè malum eſt. Si autem neceſſum eſt ut apprehendatur odium Dei veluti aliquomodo bonum, ſequitur planè, non poſſe voluntatem odio habere Deum, niſi priùs ſit excæcatus intellectus. Non enim, niſi ab intellectu excæcato, apprehendi ut bonum poteſt tantum malum, quantum eſt odium Dei. Conſequens autem falſum eſt, cùm excæcatio non præcedat affectum pravum, ſed ſit affectus ipſius. Quod in Angelo præſertim urgetur, caſu quo primum ejus peccatum fuerit, aut fuiſſet odium Dei. Tunc enim excæcatio nulla præceſſiſſet illud primum peccatum odii. Ergo neceſſum eſſet,

odium illud Dei exiſtere abſque excæcatione ulla: ac proinde eligi tanquam nihil habens boni, ſed purè malum.

42. Reſp. poſſe quidem primum peccatum eſſe odium Dei abſque excæcatione ulla: quoniam poteſt alicui proponi odium Dei, non tanquam bonum honeſtum, ſed utile, aut etiam delectabile, vel ob ſolam libertatem exercendam; & ſub ea ratione amari, abſque ullo errore intellectûs. Similiter poteſt ipſe Deus proponi voluntati tanquam ultor ſcelerum, & hac ratione haberi odio inimicitiæ: in qua propoſitione nulla eſt excæcatio erroris per ſe loquendo, licèt illa frequenter adſit, & de facto in pleriſque damnatorum. Itaque nunquam poteſt voluntas eligere odium Dei apprehenſum ut purè malùm: ſed ſemper eſt neceſſum ut illud eligat ſub ratione utilis, vel jucundi, quæ præſefert umbram aliquam boni. Verùm permiſſo quòd ante peccatum odii Dei præcederet error aliquis circa ipſum, non ideo deberet præcedere excæcatio: quoniam hæc non eſt ſita in quolibet errore, ſed in eo quòd quiſpiam perſeveret errando poſt multa ſigna & prodigia, inſtar Pharaonis; aut ſaltem poſt plures inſpirationes rejectas. Rurſus nec in Angelo primum peccatum fuit odii Dei, nec in homine eſt, moraliter loquendo, ſed poſt alia peccata. Unde ſi quando præſupponit excæcationem, illa certè eſt pœna aliorum ſcelerum præcedentium, & ſaltem peccati originalis in homine.

43. Inſtabis: licèt peccatum ex ignorantia, infirmitate, aut perturbatione aliqua commiſſum, apprehendatur ſub ſpecie aliqua boni; non tamen peccatum ex malitia propriè dicta: quale profectò fuit, aut eſſe potuit odium Dei in Angelis primò peccantibus. Alioqui nullum eſſet peccatum commiſſum ex malitia propriè dicta: quod videtur repugnare ſacris literis & Patribus, præſertim ubi loquuntur de dęmonibus. Ergo à voluntate poteſt eligi peccatum ex pura malitia committendum, ac proinde amari poteſt malum ſub ratione expreſſa mali.

44. Reſp. omne peccatum, qualecumque illud ſit, eligi à voluntate ſub ratione aliqua boni commodi, aut jucundi, qua non alliciente, aut trahente, nequit appetitus amare quicquam turpe. Neque penes hoc ullum diſcrimen eſt inter peccatum ex infirmitate, paſſione, aut ignoratione commiſſum, & peccatum ex malitia patratum: ſed in eo differunt, quòd peccatum ex malitia non præſupponit, inſtar aliorum peccatorum, errorem aliquem in intellectu, neque perturbationem in appetitu, quâ abripiatur voluntas: ſed ſolam inconſiderationem honeſtatis avocantis ab illicito. Itaque tunc aliquis peccare dicitur ex malitia, quando ſcit malum omnino eſſe id, quod agendum proponitur: & tamen in eo ipſo datâ operâ non vult intentè conſiderare deformitatem, neque honeſtatem virtutis oppoſitæ, ſed ſolùm commodum voluptatemvè, ac proinde in ejus æſtimatione amor utilis & jucundi præponderat amori boni honeſti. Quod ſanè vitium in Stoïcis reprehendit Horatius, dum accinit:

Queis paria eſſe ferè placuit peccata, laborant:
Cùm ventum ad verum eſt, ſenſus moreſque repugnant,
Et ſola utilitas juſti propè mater & æqui.

45. Urgebis: Saltem peccatum in Spiritum Sanctum, videtur ejus conditionis, ut ex pura malitia committatur. Non enim ex infirmitate, aut perturbatione aliqua, immò neque ex utilitate aut jucunditate inde proveniente, quæ nulla eſſe poteſt. Igitur ex pura malitia: ac proinde dum voluntas in illud conſentit, amat planè malũ ut malum. Indeque videtur oriri, ut ejus ſceleris remiſſionem longè difficiliorem, quàm aliorum quorumlibet, ſignificet Chriſtus Dominus, verbis ſanè minacibus, & terrorem incutientibus.

46. Hæc objectio eſt, quæ initio Scotum quodammodo inflexit in opinionem adverſam in 2. diſt.43. quæſt.2. Sed revera non addit difficultatem ſupra inſtantiam præcedentem. Peccata enim commiſſa in Spiritum Sanctum, ut impugnatio veritatis agnitæ in rebus fidei & morum, invidentia fraternæ gratiæ, & alia ſimilia, non ideo dicuntur ex pura malitia committi, quòd in eis ratio movens voluntatem ſit malitia ipſa (hoc enim repugnare omnino, ſatis demonſtratum eſt) ſed ſolùm quòd in hoc ſcelere, præ aliis, nullus error præcedat in intellectu, nulla ignoratio ſtrictè dicta, nulla etiam infirmitas aut perturbatio vehemens in appetitu, ſed ſola inconſideratio malitiæ, atque honeſtatis oppoſitæ, quorum conſideratio deterreret à peccando. Præterea habent ea ſcelera ex ratione peculiari quandam oppoſitionem cum bonitate, & charitate, atque aliis donis per ſe inditis, quæ Spiritui Sancto ſpeciatim tribuuntur. Cæterùm cum hoc cohæret, quòd neque iis ſceleribus locum præbeat voluntas, niſi apprehendendo in iis ſpeciem aliquam boni, à quo unicè movetur.

47. Opponit III. Okam. Voluntas cujuſvis naturæ rationalis, non unitæ verbo hypoſtaticè, aut præventæ ſpeciali privilegio, quale datum eſt Deiparæ, & Beatis, poteſt mereri aut demereri circa quodlibet objectum ſibi propoſitum. Ergo & poteſt velle malum ſub ratione mali. Si enim intellectus proponat voluntati hanc propoſitionem, *Deos falſos colere, malum eſt*; aut poteſt voluntas proponere ſibi ſectandum cultum idolorum, aut non. Si hoc ſecundum dicatur; jam voluntas circa id objectum mereri non poteſt, defectu libertatis. Si autem aſſeratur primum; jam poterit velle malũ, ut malum, nimirum idololatriam cognitam ut malam, qualis reverà eſt. Hinc idem Okamus colligit, poſſe voluntatem odiſſe bonum, ſub ratione boni: quia cùm poſſit circa quodcumque bonum honeſtum mereri, aut demereri, poterit conſequenter, propoſito ſibi bono honeſto ut honeſto, illud velle aut nolle, amare aut odiſſe. Poterit ergo pariter velle aut nolle, amare aut odiſſe bonum, cognitum ut bonum.

48. Reſp. ut poſſit voluntas cujuſvis creaturæ rationalis mereri aut demereri circa quodlibet objectum ſibi propoſitum, non eſſe opus libertate chimærica, qualis profectò eſſet ad amandum malum ſub ratione mali, aut odio habendum bonum ſub ratione boni. Satis itaque eſt quod circa omnia bona & mala in ſingulari, immò & in ſpecie, aut etiam genere ſuo, libertatem habeat voluntas creata, ut ea poſſit velle aut nolle amare aut odiſſe, non quidem prout bona aut mala ſunt in ea abſtractiſſima & analoga ratione, ſed ſub reſtrictiori conceptu objectivo. Immò & fortaſſis mereri ac demereri poteſt voluntas circa eas abſtractiſſimas rationes boni & mali, propter libertatem con-

tradi-

traditionis quà poſſet ad amandum aut non amandum bonum universè, ad odio habendum aut non habendum malum in communi; licèt non habeat libertatem contrarietatis ad odio habendum bonum, aut amandum malum, in ſenſu formali.

49. Opponunt IV. alii. Poteſt voluntas velle omne id, ad quod inclinat habitus injuſtitiæ in ea exiſtens: cùm habitus ſolùm determinet potentiam intra ſphæram ſui objecti, ad quem tota illa poteſt extendi. Atqui habitus injuſtitiæ inclinat ad actum malum ut malum; nimirum ad actum injuſtum, prout injuſtus eſt, & contrarius actui virtutis oppoſitæ. Ergo & voluntas poteſt velle actum malum ut malum. Reſp. Negando aſſumptionem, ſive minorem propoſitionem: Quia habitus injuſtitiæ ſolùm inclinat ad actus ſimiles iis, per quos generatur. Certum autem eſt, actus, quibus generatur injuſtitia, non tendere in læſionem juris alieni, prout mala eſt, ſed dumtaxat utilis, aut commoda eſt viro injuſto, in quo apparet ſpecies aliqua boni. Quòd ſi inſeras, hinc fore ut citra abſurdum poſſit Deus infundere habitum vitioſum, ſi hic non inclinat ad actus injuſtos ut injuſtos formaliter, ſed ut utiles, aut commodum afferentes. Reſpondeo negando conſequentiam, quia dedecet Deum imprimere voluntati habitum naturâ ſuâ inclinantem ad actum turpem, etiam ſub ratione utilis, aut jucundi: ſicuti dedecet ſummam ejus rectitudinem conſilium homini præſtare ad actum intrinſecè malum, etiam ſub ſpecie boni.

50. Opponunt denique. Poteſt & ſolet quiſpiam, propoſitis duobus bonis inæqualibus, eligere minus, prætermiſſo majori: ut matrimonii ſtatum præ cœlibatu. At eo ipſo voluntas eligit malum ut malum: quia bonum minus relatè, ſeu facta comparatione ſui ad majus, non habet rationem boni, ſed mali; præſertim ſi illud cognoſcatur ut minus bonum, qualiter in objectione ſupponitur, & negari non poteſt. Igitur voluntas poteſt eligere malum, prout malum eſt.

51. Reſp. Poſſe quidem voluntatem ex duobus bonis inæqualibus ſibi propoſitis eligere minus, cognitum ut minus, prætermiſſo majori. Inde tamen immeritò colligitur, poſſe illam eligere malum ut malum. Nam minus bonum dupliciter conſiderari poteſt: tum ſecundùm bonitatem, quam habet: tum præterea penes defectum majoris bonitatis relatè ad bonum majus. Priori conſideratione eligitur à voluntate amante illud præ majori bono: non autem poſteriori. Itaque defectus ille majoris bonitatis cognoſcitur quidem, ſed non amatur: quoniam ex defectu bonitatis voluntas nec utilitatem, nec voluptatem, nec demum honeſtatem accipere poteſt. Aut certè ſi utcunque ametur ille defectus erit ſub ratione boni cujuſpiam apparentis: qualiter amari poteſt cæcitas aut ſurditas, quæ in defectu poſitæ ſunt, ſi in iis apprehendatur ratio aliqua boni.

52. Denique, ne longiùs vagemur, doctrina hucuſque tradita locum habet, etiam ſuppoſito errore invincibili, quo quis exiſtimaret, ſe poſſe velle malum ſub ratione mali: & ſimiliter in ipſo judicio adverſariorum id opinantium. Si enim malum ſub ratione mali eſt omnino extra ſphæram appetitûs, nullâ certè viâ, nullo errore, aut opinione contraria fieri poterit ut appetatur. Sic licèt fortè exiſtimes, te poſſe velle ignotum, aut amare ſimul & odiſſe idem omnino objectum, aut elicere actum vitæ æternæ meritorium abſque gratia ulla; non ideo poteris, cùm ea omnia verè impoſſibilia ſint, quemadmodum & odiſſe bonum, & amare malum ſub ratione mali. Claudo denique controverſiam hanc aureis Boëtii verbis lib. 3. *De conſol.* Proſâ 10. *Omnium expetendorum ſumma atque cauſſa, bonum eſt. Quod enim neque re neque ſimilitudine, ullum in ſe retinet bonum, id expeti nullo modo poteſt. Contraque etiam, quæ naturâ bona non ſunt, tamen ſi eſſe videantur, quaſi bona ſint, appetuntur. Quo fit, uti ſumma, atque cardo expetendorum omnium, bonitas eſſe videatur.* Quid illuſtrius, aut opportunius, pro doctrina hucuſque tradita?

QUÆSTIO QUARTA.

Quotuplex ſit Bonum & Malum?

OMNIBUS philoſophis quotquot morum diſciplinam tradunt, cura eſt, tum definitio, tum & diviſio Boni, ac Mali. Porrò cùm jam definitionem explanaverimus, nunc ad ediſſerendam diviſionem procedendum eſt.

SECTIO PRIMA.

Potiſſima Boni diviſio in primum, & proprium rerum à primo pendentium. Uniuſcujuſque eorum ratio formalis ex doctrina philoſophorum Moralium, ac Patrum eruta. Primi Boni conſideratio multiplex, & cauſſalitas varia in cætera bona.

2. BONUM universè acceptum, quod omnia appetere dicuntur, cùm ſit ratio communiſſima, & ſupra omne genus, ac proinde analoga, multipliciter dividitur, atque in diverſa membra, aut analogata ſecatur. Prima autem diviſio, eaque celeberrima apud veteres, eſt in primum Bonum, item & Bonum proprium rerum pendens à primo: ſive, ut recentiores loquuntur, in Bonum per eſſentiam, & Bonum per participationem.

3. Primum Bonum, ſive per eſſentiam, veteres, atque in primis Plato τἀγαθὸν, *ipſum bonum*, quaſi antonomaſticè ac per ſe bonum, propriè appellandum cenſuerunt, ſicuti & Gregorius Nazianzenus orat. 36. appellat τὸ ἄκρον ἀγαθὸν, id eſt, *ſummè bonum, ſive ſupremum*. Illud ergo multipliciter à veteribus, tum philoſophis, tum & Patribus, definitur, aut deſcribitur. Hierocles philoſophus in commentariis ad aurea carmina Pythagoræ, primum Bonum definit, quod

ἐκ ἐπίκτητον ἔχει ἀγαθότητα, ἀλλ' οὐσιωμένην κατ' αὐτήν. *Non habet adventitiam bonitatem, ſed per ſe ſubſtantiatam*, ut ita loquamur, neque enim voce alia explicare utcumque Latinè poſſumus τὴν οὐσιωμένην. Plato in Philebo aliter ipſum deſcribit, dum ait: *Summum in univerſa natura, & abſolutum Bonum eſt id, quod eſt menſura cunctorum*. Nimirum, cùm ab eo cuncta pendeant, & ſit caput omnium, jure ac meritò cunctorum menſura dici debet. Platonem ſecuti Academici id ipſum exponebant, ſumptâ analogiâ, vel à centro circuli, quod eſt principium & finis cunctarum linearum ab eo ductarum, ideoque & menſura ipſius circuli: vel à ſole, qui dicitur viſibilis filius inviſibilis boni. Cæterùm licèt eæ deſcriptiones aliæque ſimiles, veræ ſint, non tamen exponunt ſatis naturam primi Boni.

4. Propiùs acceſſit ad definitionem tradendam Plotinus variis locis. Nam Enneade 1. libro *De primo Bono*, cap. 1. illud deſcribens, inquit: *Primum Bonum eſt id, quod non per aliud ſuperadditum, ſed ſeipſo bonum eſt:* ac inſuper: *Id, ad quod omnia referuntur, ipſum verò ad aliud non refertur*. Præterea ejuſdem Enneadis 1. lib. 7. cap. 1. ait, illud τἀγαθὸν, *ipſum bonum* conſtituendum, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸ δ' εἰς μηδὲν· *è quo omnia ſuſpenſa ſunt, ipſum autem à nullo*. Denique cap. 19. ejuſdem libri longè accuratiùs: Primum Bonum definit illud, *cujus participatione cætera bona ſunt, & de quo non eſt quærendum propter quid bonum ſit, cùm in eo quid, & propter quid, in idem veniant*. Quaſi dicat, primum Bonum eſſe id, quod οὐσιωδῶς ἀγαθὸν, id eſt, *eſſentialiter bonum* eſt, & à quo cætera κατὰ συμβεβηκός, *ex accidenti* habent bonitatem.

5. Eodem planè, quo Plotinus, ſtylo loquitur Origenes lib. 6. *contra Celſum*, dum inquit: *Bonum illud quod οὐσιωδῶς eſt, multum differre ab eo, quod accidentem & adventitiam habet bonitatem*. Nimirum ibi non loquitur de bonitate illa tranſcendenti, quam metaphyſici proprietatem *entis* appellant, & quæ cuilibet rei eſſentialiter competit; vel tanquam poſſibilis, ſi res in ſtatu poſſibilitatis ſit; vel tanquam exiſtens, ſi res ſit in ſtatum exiſtentiæ perducta. Loquitur itaque præcipuè de bonitate illa, quæ honeſtatem, ſeu rectitudinem immobilem denotat. qualem etiam ſignificat Auguſtinus tomo 1. lib. 1. *De moribus Manich.* cap. 4. dum inquit: *Aliud eſt bonum, quod ſummè ac per ſe bonum eſt, & non participatione alicujus boni, ſed propriâ naturâ & eſſentiâ: aliud quod participando bonum, & habendo: habet autem de illo ſummo bono, ut bonum ſit; in ſe tamen manente illo, nihilque amittente*. Quo item ſenſu dixit Chriſtus Dominus Lucæ 10. *Nemo bonus, niſi ſolus Deus*. Nimirum ſi quicquam honeſtatis, aut rectitudinis creaturæ rationales habent, totum id mutuatum eſt, & liberè præſtitum à Deo, qui ſolus ex ſeipſo bonus, totiuſque rectitudinis & honeſtatis fons atque origo eſt. Unde Tertullianus lib. 2. *contra Marcionem*, cap. 6. *Bonus naturâ* (inquit) *Deus ſolus. Qui enim quod eſt, ſine initio habet, non inſtitutione habet illud, ſed naturâ*. Quod ſi verò quiſpiam velit ea teſtimonia intelligi etiam poſſe de bonitate eſſentiali, non diſſentiam: cùm omni creaturæ conveniat ex accidenti ut in rerum natura ſit, & omnis eſſentia non divina imbibat ſecum ordinem dependentiæ a primo Bono ut exiſtat, habeatque bonitatem in actu. Primum autem Bonum procul ab omni nævo dependentiæ eſt, & ſeipſo, ac per eſſentiam habet ut exiſtat, numeriſque omnibus bonum & perfectum ſit. Cæterùm de morali ſolùm bonitate, ſeu honeſtate loquitur Maximus Dionyſii interpres ad cap. 4. *De divin. nomin.* dum ex mente ejuſdem Dionyſii tradit: *Deum bonum habere, non ex accidente, veluti qualitatem aliquam, ſicut nos virtutes habemus: ſed ipſam eſſe boni ſubſtantiam*.

6. Porrò de bonitate eſſentiali, tum etiam morali Dei loquuntur disertè Patres plurimis locis, quorum aliqua exſcribam, præſertim Auguſtini. Etenim tomo 10. ſerm. 3. *De diverſis: Omnia bona* (inquit) *ſed facta bona, & à Deo bona, non à ſe. Qui fecit hæc, ſuper omnia eſt bonus: quia nullus eum fecit bonum, ſed à ſeipſo bonus eſt*. Præterea lib. 8. *De Trinit.* cap. 3. *Hæc eſt veritas, & ſimplex bonum. Non enim eſt aliud aliquid, quàm ipſum bonum, ac per hoc etiam ſummum bonum. Non enim minui vel augeri bonum poteſt, niſi quod ex alio bono bonum eſt*. Ac rurſus in *Pſal.* 70. *Deus nullo indiget bono, & ipſe eſt ſummum bonum, & ab ipſo eſt omne bonum*. Ubi planè de ſummo bono in omni genere perfectionis, tum naturalis, tum & moralis, ſermo eſt. Gregorius quoque Niſſæ antiſtes libro *De Anima & Reſurrectione*, eodem ſenſu inquit: Ἡ δ' ὑπερέχουσα πᾶσαν ἀγαθὴν ἔννοιαν φύσις, &c. *At verò natura illa, quæ omnem boni notionem exſuperat, & virtutem excedit omnem, ut quæ nullius egeat illorum, quæ ad bonum pertinere intelliguntur, cùm ſit ipſa complementum bonorum, neque participatione boni ullius in bono ſita ſit, ſed ipſamet boni ſit natura; quodcunque tandem bonum eſſe mens cogitatione ſua deſcribit; ne ſperandi quidem motionem in ſeipſa recipit*. Ubi ratio primi Boni in eo ponitur, ut à ſeipſo omne bonum habeat, citra indigentiam ullam, aut participationem, qualem ſubeunt cætera alia quotcumque bona ſunt.

7. Verùm ut diſtinctiùs, & pro aliquali ſcholarum uſu, rem explanemus, obſervandum eſt: Primum Bonum poſſe conſiderari, vel in ratione cauſſæ finalis, vel ſub munere principii efficientis, vel utriuſque ſimul. Primo ſenſu definitur, ſeu deſcribitur ab Ariſtot. lib. 1. *Ethic.* cap. 1. dum ait: *Si eſt finis ullus rerum agendarum, quem propter ipſum, & propter quem alia volumus, neque omnia ob aliud eligimus (in infinitum enim fieret progreſſus, vanuſque & inanis appetitus noſter eſſet) perſpicuum eſt, eum ſummum bonum, atque optimum futurum*. Itaque juxta doctrinam hanc, Bonum primum ſub ratione cauſſæ finalis, ſic deſcribi poteſt: *Bonum illud, ad quod naturaliter ordinantur, quæcumque alia bona ſunt, tanquam ad finem ultimum*: Quæ notio propria eſt primi Boni, prout finis eſt cujuſlibet alterius boni non primi. Nimirum omnia propter ſeipſum operatus eſt Deus, ideoque naturali & inſita propenſione in ipſum contendunt, quæcumque extra ipſum bona ſunt.

8. Secundo ſenſu, id eſt in genere principii efficientis, primum bonum deſcribi quadamtenus poteſt, *bonum illud, cujus participatione ſunt bona, quæcumque bona ſunt*. Nimirum cùm juxta effatum Dionyſii bonum ſit diffuſivum ſui, ſummum bonum nequit non eſſe ſummè diffuſivum; ac proinde cæteris omnibus bonitatem perfectionemque communicat, efficacitate & liberalitate ſua. Quare Plato in Timæo productionem univerſi tribuit bonitati divinæ, dum ait, Cicerone interprete: *Quæramus cauſſam, quæ eum impulerit, qui*

hæc

Digitized by Google

hæc machinatus ſit, ut originem rerum, & molitionem novam quæreret. Bonitate videlicet præſtabat: probus autem invidet nemini. Itaque omnia ſui ſimilia generavit. Hæc nimirum gignendi mundi cauſſa juſtiſſima. Cui ſententiæ conſonat Ariſt. 1. *Metaph.* cap. 2. ubi *non eſſe divinum numen invidum* ait, contra quam poëtæ fabulantur. Et Aſclepius in eundem locum obſervat, *Deum propter bonitatem ſuam omnia procreâſſe*: atque exſcriptâ doctrinâ paullò ante laudatâ ex Platone in Timæo ſubdit: πῶς ἂν δυνατὸν τὴν πηγὴν ἀγαθότητος φθονεῖν; *Quomodo igitur bonitatis fons poteſt invidere?* Atque eodem ſenſu Nazianzenus orat. 34. *Procul* (inquit) *invidia eſt à divina natura, quæ omni perturbatione caret, ſolaque bona eſt, & domina.* Nimirum nemo, niſi cui bonum aliquod deeſt, invidet bono alterius. Primo autem bono nullum bonum deeſt, cùm ſit ſummum bonum, ac proinde incapax additionis, & quo nihil majus eſſe aut cogitari poteſt. Primum ergo bonum nemini invidere poteſt. Si autem nemini invidere poteſt, reſtat ut bonitatem ſuam aliis communicet; non quidem ex impetu naturæ, aut citra libertatem ullam, ut malè quidam veterum philoſophorum exiſtimârunt: ſed ex propenſione innata ad benefaciendum, eaque conjunctâ arbitrio & dominio perfectiſſimo.

9. Similiter plures alii ſapientum divinæ bonitati procreationem & efficientiam univerſi tribuunt: ac primò Hierocles in aurea Pythagoræ carmina, dum ait: *Cauſſa molitionis omnium nulla ſubeſt alia rationi conſentanea, præterquam ſubſtantiva bonitas. Erat enim naturâ bonus. Atqui bono nunquam ineſt ullam ob rem invidia.* Alcinous quoque cap. 10. eodem ſenſu, *ſummum Bonum* (inquit) *eſt Deus: quoniam omnibus, quantum poteſt benefacit: cùm ſit cauſſa omnis boni.* Benefacere autem ſpectat ad genus cauſſæ efficientis. Philo etiam Judæus æquè eruditus in Platonica ac Moſaïca diſciplina, lib. 2. *De allegoriis legis*, eandem ſententiam luculenter tradit hiſce verbis: *Quærentibus, quodnam ſit principium rerum creatarum, rectiſſimè poteſt reſponderi, bonitatem eſſe, Deique gratiam, quam ei, quod eſt poſt ſe, generi largitus eſt.* Ac lib. *De nom. mut.* interrogans, διὰ τί γοῦν ἐποίει τὰ μὴ ὄντα; ideſt, *cur ea, quæ non erant, faciebat?* Reſpondet ſibi ipſi: ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος ἦν. *quoniam bonus & munificus eſt.*

10. Deinde Patres Eccleſiæ eidem ſummæ bonitati efficientiam rerum omnium adſcribunt. Pauca è multis illorum teſtimoniis proferam, ac primum Cyrilli Alexandrini dial. 4. *De Trinitate* ajentis, *boni eſſe à non eſſe ad eſſe adducere, & efficere ut ſint, quæ nondum exiſtendi gratiam acceperant.* Nimirum id didiciſſe videtur ex Dionyſio, qui lib. *De cæleſti Hierarchia* cap. 4. dixerat opportunè admodum in rem noſtram: *Imprimis verè iſtud uſurpari poteſt, principem omnium Deum, ac ſubſtantiâ ſuperiorem omni eorum, quæ ſunt, ſubſtantias omnes procreâſſe, & ad hoc ut eſſent, perduxiſſe. Etenim proprium id eſt cauſſæ omnium, & excedentis omnia bonitatis, ut ad ſui communionem vocet ea quæ ſunt, quatenus unaquæque illorum ſubſtantia propria ratione definitur.* Sed audire par eſt magnum Auguſtinum lib. 11. *De Civit.* cap. 21. ubi ita loquitur: *Deus vidit lucem, quia bona eſt. Si ergo quærimus, quis fuerit, Deus eſt. Si per quid fecerit, dixit, Fiat, & facta eſt. Si quare fecerit, quia bona eſt. Nec auctor eſt excellentior Deo, nec ars efficacior Dei verbo, nec cauſſa melior, quàm ut bonum crearetur à Deo bono. Hanc etiam Plato cauſſam condendi mundi juſtiſſimam dicit, ut à bono Deo bona opera fierent: ſive iſta legerit: ſive ab iis, qui legerant, fortè cognoverit: ſive acerrimo ingenio inviſibilia Dei per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpexerit, ſive ab iis, qui iſta conſpexerant, & ipſe didicerit.* Ac præterea ſerm. 3. *De diverſis: Alia quæ dicuntur bona, ab aliquo habent, ut ſint bona. Si autem quærimus, omnia bona à quo habent, ut ſint bona; recolamus quod dictum eſt: Et fecit Deus omnia, & ecce bona valde. Nullum igitur eſſet bonum, niſi à bono factum eſſet, quod factum non eſt.* Mitto plura alia hujus generis.

11. Ex eadem bonitate divina oritur ut quibus rebus primò bonitatē dedit, transferendo à non eſſe ad eſſe; eiſdem quoque permanentiam tribuat, & propagationem; præſertim verò rationalibus creaturis. Quæ etiam propria notio eſt cauſſæ efficientis, ad quam ſpectat, non modò rem producere, ſed & fovere, & conſervare juxta ipſius naturam. Idque etiam ubi rationalis creatura erga auctorem ſuum ingrato atque inimico eſt animo. Quod pulchrè obſervat idem Auguſtinus in *Enchiridio ad Laurentium* cap. 27. cùm miratur bonitatem divinam in ipſos dæmones, atque poſteros Adæ à juſtitia degeneres, benigniſſimè diffuſam, *non ſanè creatoris deſiſtente bonitate, & malis angelis ſubminiſtrare vitam vivacemque potentiam (quæ ſubminiſtratio ſi auferatur, interibunt) & hominum quamvis de propagine vitiata, damnataque, naſcentium, formare ſemina, & animare, & ordinare membra per temporum ætates, per locorum ſpatia vegetare ſenſus, alimenta donare.* Quò etiam reſpexit Ambroſius *In Pſalm.* 118. dum inquit: *Niſi Deus bonus eſſet, ſuper terram ſtare quis poſſit?* Patet igitur, quod probandum aſſumpſimus, primi boni propriam notionem eſſe, ut ſit cauſſa efficiens bonorum omnium aliorum, tum primò producendo, tum & conſervando.

12. At inquies: efficientia rerum potiùs divinæ omnipotentiæ, quàm bonitati, communiter tribuitur: quoniam ſola omnipotentia eſt virtus, quâ Deus cuncta extra ſe operatur. Reſp. Omnipotentiam eſſe reipſa indiſtinctam à bonitate divina, ac præterea abſolutam inſtar ipſius, & intra eandem lineam benefaciendi: ideoque, vel ex hoc capite, nihil abſurdi eſſe tribuere bonitati divinæ quicquid adſcribitur omnipotentiæ. Verùm præterea ſupponendo cum Theologis aliquam diſtinctionem rationis inter utramque, dicimus, unicuique illarum tribui quarumlibet rerum procreationem. Omnipotentiæ quidem ut exequenti, bonitati autem ut radici totius communicationis ac beneficentiæ in creaturas. Utrumque opportunè expreſſit Fulgentius lib. *De Fide ad Petrum* cap. 3 his verbis: *Niſi ſummè bonus eſſet, non ſe gubernandis rebus quoque infimis præſtitiſſet. Igitur tum in magnis, quàm in parvis quibuslibet rebus conditis, magna eſt bonitas, atque omnipotentia creatoris.* Vides utramque perfectionem divinam amicè conjunctam ad quæcumque opera in effectum perducenda. Sed & Dionyſius allegato cap. 4. *De divin. nomin.* omnes & ſingulos perfectionum gradus in creaturis diſperſos, & inter ſe inæquales, quotquot omnipotentia in lucem profert, divinæ bonitati adſcribit, penes majorem aut minorem participationem ipſius. Verba ſunt: Ἔστι γὰρ διὰ πάντων ἐρχομένη παντελὴς ἀγαθότης, &c. *Quandoquidem per omnia vadens perfecta bonitas, non ad illas ſolas pervenit, quas circa ſe habet,* opi-

Digitized by Google

optimas ſubſtantias : ſed uſque ad extremas extenditur, ſic ut aliis adſit ex toto, aliis minùs perfectè, aliis denique ſecundùm noviſſimum perfectionis gradum; prout unumquodque ex iis quæ ſunt, poteſt eſſe illius perfectionis particeps, &c. Ac præterea: *Quòd ſi non ſingulis proportione ſummum adeſſet bonum, quæ diviniſſima & præſtantiſſima ſunt, in infimorum ordinem redigerentur*.

13. Itaque bonitas ſumma Dei, ſimul & omnipotentia, concurrunt ad communicandam rebus omnibus bonitatem, juxta modum & capacitatem uniuſcujuſque. Bonitas quidem per modum principii exemplaris, efficientis, & finalis: omnipotentia autem in ratione virtutis exequentis. Utrumque docet expreſsè D.Thom. pluribus locis, ac præſertim primum eorum (quod ad rem noſtram magis ſpectat) 1.par. quæſt.6. art.4. corpore: ubi, allegato Ariſtotele, (inquit:) *Unumquodque dicitur bonum bonitate divina, ſicut primo principio exemplari, effectivo, & finali totius bonitatis*,&c. Quo item ſenſu intelligendus Zacharias Mitylenæus lib. *De Opificio mundi*, dum ait: *Non neceſſitas, ſed bonitas ſola, opificio & effectioni hujus mundi principium dedit, eique præfuit, ac moderata eſt*.

14. Denique ex poſtremis teſtimoniis Dionyſii, ac D.Thomæ, conſtat bonitatem divinam eſſe cauſſam exemplarem omnium bonitatum inferiorum & procreatarum: non quidem juxta amplitudinem perfectionis ipſius, quæ intermina prorſus eſt, & finem neſcit: ſed juxta uniuſcujuſque creaturæ capacitatem. Quod præterea eleganter ac ſapienter monet Philo lib. *De Opificio mundi*, non nimis longè à principio; ubi loquens de bonitate, quâ Deus benefacit creaturis, (ait:) *Verumtamen non pro magnitudine beneficentiarum ſuarum benemeretur (ſunt enim infinitæ, ac modi omnis expertes) ſed ad rerum, quæ bonis afficiuntur, captum ſeſe temperat. Quippè non quantum ad benefaciendum comparatus eſt naturâ Deus, tantum id quod creatum eſt, boni capere poteſt: ſiquidem illius vires modum omnem ſuperant: hoc verò imbecillius, quam ut beneficia tot poſſit capere. Itaque ſuccumberet, niſi Deus quod cuique eſt accommodatum, conſentaneè ac congruenter æſtimando metiretur*.

15. Ex dictis conſtat, primum bonum in alia quælibet bona, qualitercumque bona ſint, habere rationem finis, tum & cauſſæ efficientis, tum & exemplaris. Verùm cùm priùs ratione ſit quod Deus in ſeipſo bonus conſideretur, quàm quòd in alia à ſe bonitatem diffundat, aut diffundere poſſit; prima ipſius conſideratio debet eſſe abſoluta, & qualem expreſſit S.Auguſtinus verbis illis num.5. exſcriptis: *Aliud eſt bonum, quod ſummè ac per ſe bonum eſt, & non participatione alicujus boni, ſed propriâ naturâ & eſſentiâ*. Ea quippè definitione exprimitur abſolutè notio propria ſummæ illius bonitatis. Verùm conjungendo tam abſolutam rationem primi boni in ſeipſo conſiderati, quàm reſpectivam in ordine ad creaturas, ſic illud utrumque explicari poteſt, ut ſit ſuprema eſſentia, omnem perfectionem cumulatiſſimè includens, eamque diffundens in quælibet alia, juxta illorum captum. Quæ expoſitio ernitur ex laudatis philoſophorum Patrumque teſtimoniis, & vix differt ab ea, quam tradit Piccolomineus in ſua philoſophia *De moribus*, gradu octavo cap.2.

16. Jam de altero membro diviſionis præjactæ, bono, ſcilicet proprio rerum pendentium à primo, nonnihil dicere oportet. Plotinus *Ennead. prima* lib.7. (qui eſt de primo bono) cap.1. definiens proprium bonum, docet, *eſſe actionem propriam, naturæque conſentaneam, nulla ex parte deficientem*: ſive aliter, *converſionem per appetitum & actionem ad univerſi bonum*. A qua definitione vix diſtat illa alia Linconienſis *In* 1. *Poſter*. cap.17. *Bonum uniuſcujuſque eſt complementum ſecundæ perfectionis ejus, nempe ſecundæ operationis, ad quam unaquæque res per ſe apta nata eſt & propter quam nata eſt*, &c. Verùm utraque definitio refellitur, quòd ſolùm conveniat bono proprio rerum ſumpto pro actu ſecundo, nimirum pro actione; non autem pro actu primo, qui eſt forma, ſive eſſentia, aut radix, à qua procedit bona actio. Præterea virtutum habitus revera boni ſunt; & tamen non ſunt actiones, ſed principium actionis. Bonum igitur rerum proprium & pendens à primo, aliter definiendum eſt.

17. Verùm cùm illud per tot rerum genera divagetur, omnino diverſa, & non convenientia univocè inter ſe, non poteſt una aliqua definitione exacta circumſcribi. Certè Plotinus ipſe *Enneade* 6. lib.7. cap. 19. definiens bonum dixit, eſſe *participationem primi boni, quod ex ſe bonum eſt*. Hanc tamen expoſitionem quæſt.1. rejecimus, quòd primo bono minimè conveniat, ideoque anguſta ſit ad bonum universè explicandum. Poſſet tamen ea admitti nunc ad exponendam rationem boni proprii rerum pendentium à primo, ut idem omnino ſit, ac participatio, ſeu delibatio primi boni, juxta captum cujuſque rei. Ac ſanè, ut diſtinctiùs id ipſum innoteſcat, diſtinguendum eſt cum Piccolomineo paullò antè laudato triplex bonum proprium, ſub præjacta definitione comprehenſum. Vel enim pertinet ad eſſe: & ita unumquodque, in quo gradu eſt ens, eſt etiam bonum: vel pertinet ad bene eſſe, ut habitus, aut virtus: vel denique actio ex virtute procedens. Unicuique autem eorum competit, ut ſit delibatio primi boni. Nec in conceptu adeò latè patenti, & analogo, ſtrictior definitio quærenda eſt.

SECTIO II.

An ſicut bonum dividitur in ſummum & non ſummum, ſic etiam malum dividatur in ſummum & non ſummum malum? Error veterum quorundam affirmantium, & ſiniſtra ejus exiſtimationis origo detecta. Demonſtratur multipliciter, nullum eſſe ſummum malum, nec fuiſſe, nec eſſe poſſe.

18. CUM privatio ſit metienda ex forma, quâ privat, ac proinde malum ex bono, cujus privatio eſt, oportet, poſt traditam diviſionem boni in ſummum & non ſummum, veſtigare, an etiam malum in ſummum & non ſummum dividatur. Affirmârunt id nonnulli veterum: nimirum eſſe aliquod primum & ſummum malum, quod quorumlibet inferiorum malorum fons & origo ſit. Verùm diviſi fuerunt in varios dicendi modos. Quidam enim, ut Platonici apud Plotinum *Enneade* 1. lib. 8. dixerunt id primum & ſummum malum eſſe materiam, eamque ſempiternam, & à nullo productam, quæ divinis operibus admixta omnium malorum radix ſit. Et ſanè Platoni ipſorum anteſignano tribuit opinionem hanc Juſtinus martyr *In Protreptico*. Pſellus tamen quæſt.83. phyſica

ſica

ſica obſervat, Platonem in hac re variâſſe: quoniam in Timæo materiam appellat μητέρα καὶ τιθήνην τῆς τῶν κακῶν γενέσεως, *matrem & nutricem generationis malorum*, quæ proinde ſit cauſſa ad mundi opificium concurrens cum alia cauſſa, nempè primo bono. In diſputationibus verò Eleatæ hoſpitis, eandem materiam appellat ordinatæ compoſitionis, quæ ineſt rebus quibuſque univerſi. Ac denique in dialogo, qui Philebus inſcribitur, docet, eam à Deo derivari, & divinam ac bonam eſſe, veluti à Deo genitam, quam propterea γεννητὴν vocat: ſicuti, teſte Juſtino, aliis locis ἀγέννητον, *ingenitam* dixerat. Proclus autem philoſophus illam, apud Pſellum allegatum, neque bonam, neque malam aſſeruit.

19. Cæterùm primum & ſummum malum aliter alii explicuerunt, ut eſſet primum principium mali, omnino diverſum ab illo primo bono, quod cæterorum bonorum principium eſt. Ita olim Cerdo, & Marcio, qui tria rerum principia poſuit, bonum, juſtum, & pravum: ut refert ex Epiphanio Auguſtinus Tomo VI. lib. *De hæreſibus* cap.46. Manichæus verò potiſſimum in eo errore fuit, & ex ipſo Priſcillianiſtæ, qui eandem hæreſim ſuſcitârunt: ut conſtat ex Leone Papa epiſtol.93. & ex Concilio I. Bracarenſi. Omnes itaque ii conſtituerunt naturam quandam malam, eamque ingenitam & æternam, ac malorum omnium effectricem: quam, teſte Baſilio homil.2. *In Hexaëmeron*, appellabant κακίαν αὐτογένητον; ideſt, *malitiam ſui genitricem*, ſive ut vertit Euſtathius, *malitiam, quæ non eſt ab alio mutuata ſubſtantiam*. Nec verò Manichæus ejus erroris anteſignanus fuit, ſed prodromos habuit, teſte Auguſtino ubi ſuprà de ipſo dicente: *Iſte duo principia inter ſe diverſa atque adverſa, eademque æterna, & coæterna, hoc eſt, ſemper fuiſſe, compoſuit: duaſque naturas, atque ſubſtantias, boni, ſcilicet, & mali, ſequens alios antiquos hæreticos*. Priſcillianiſtæ autem cauſſam illam malorum omnium effectricem, æternam, & per ſe malam dixerunt eſſe diabolum.

20. Si autem radicem ſeu originem ejus erroris Manichæorum paullò accuratiùs veſtigemus, apparebit, illum deſumptum fuiſſe ex Empedocle, & Pythagora, aliiſque. Pro cujus intellectu, obſervandum eſt ex D. Thoma quæſt.3. *De Creatione* art.6. quoſdam veterum philoſophorum ex ſiniſtra conſideratione rerum contrariarum in id erroris veniſſe, ut conſtituerent duo prima principia. Peccârunt enim tripliciter. Primò quia conſiderabant contraria dumtaxat penes diverſitatem ſpeciei, & non ſecundùm quod conveniunt in aliqua ratione communi, atque univerſaliore: ideoque diſtinguebant ſpecie prima principia, juxta diverſitatem contrariorum: quare omnia contraria reduxerunt in duo prima contraria, tamquã in duas primas cauſſas, ut habetur lib.1.*Phyſic.* textu 32. & 41. & 55. Quin & inter eos Empedocles prima contraria, veluti primas cauſſas agentes, poſuit amicitiam & litem, ſeu bonum & malum, veluti duo principia, teſte Ariſt.1. *Metaph.* textu 8. & 35. Secundo peccârunt, quoniam utrumque contrariorum æqualiter accipiebant: cùm tamen alterum contrariorum ſemper afferat privationem alterius; ac proinde alterum ſit perfectius, & imperfectius alterum; unum melius, & aliud pejus: ut traditur lib.1.*Phyſic.* cap.2. Indeque ortum fuit, ut bonum & malum cogitarent veluti naturas diverſas, & tamquam generaliora contraria. Proptereaque Pythagoras poſuit bonum & malum, ut duo genera rerum: ac ſub genere quidem boni collocavit omnia perfecta, ut lucem, maſculum, quietem, ac ſimilia: in genere autem mali omnia imperfecta, ut fœminam, tenebras, &c. Tertiò peccârunt non ferentes judicium de rebus in ordine ad bonum commune univerſi, ſed tantùm abſolutè, aut comparatione facta unius rei ſingularis ad aliam: indeque factum fuit, ut quoties inveniebant rem aliquam eſſe alteri nocivam, aut imperfectam relatè ad aliam, judicarent eam ſimpliciter malam ſecundùm naturam ſuam, ac proinde non ducere ortum à primo bono, ſive à cauſſa boni. Quare finxerunt ſibi aliquod primum malum, quod eſſet cauſſa mali.

21. Unde Manichæi conſiderantes quædam eſſe imperfecta reſpectu aliorum, ut corruptibilia relatè ad incorruptibilia, & vetus teſtamentum relatè ad novum, dixerunt illa priora non eſſe à primo & ſummo bono, quod dumtaxat rerum perfectarum cauſſa & origo eſſe poſſit: ſed à primo quodam & ſummo malo, quod ſit rerum imperfectarum & malorum quorumlibet principium & cauſſa. Hęc eſt radix prędicti erroris detecta à D. Thoma loco indicato.

22. Sed enim error hic contrarius eſt S. Scripturæ locis referendis infrà num.62. & ideo longè lateque olim à Patribus profligatus fuit, uno ore docentibus, malorum duo genera eſſe. Quædam enim ſunt mala ex accidenti ſolùm, aut relatè ad unum aliúdve ſubjectum, cùm tamen relatè ad aliud bona ſint: ut morbi, calamitates publicæ, ac privatæ. Quædam verò ſunt abſolutè atque in ſeipſis mala: ut quælibet ſcelera, adulteria, furta, & ſimilia: de quibus docet Ariſt. lib.3. *Ethic.* cap.1. excuſari nequaquam poſſe. Priora illa, docent Patres, oriri, tum ab aliqua cauſſa proxima, quæ ſecunda dicitur: tum etiam à cauſſa generali, & omnium ſuprema, Deo: quo indignum non eſt, ut ea mala, quæ aliquo modo bona ſunt, nec mala ſimpliciter habentur, inſerat: præſertim cùm ea ipſa, qua parte mala ſunt, nolit directè ac per ſe, ſed propter bonum aliquod. Quod enim quæſtione præcedenti fusè demonſtratum eſt, malum per ſe non appeti, neminemque in malum intendentem operari, ſed dumtaxat propter bonum aliquod; id etiam veriſſimũ eſt relatè ad Deum. Quare generatim loquens Dionyſius cap.4. *De divin. nomin.* ajebat: πάντων καὶ τῶν κακῶν ἀρχή, &c. *Omnium, adeoque malorum, principiũ ac finis erit bonum. Etenim boni gratiâ fiunt omnia, tam quæcumque bona ſunt, quam quæ contraria. Nam & hæc agimus, bonum deſiderantes. Nemo enim in malum intuens facit quæcumque facit.* Si nemo, ergo neque Deus; cùm eadem, immo urgentior ratio ſit in primo & ſummo bono, ne velit quicquam, niſi propter bonum.

23. Loquendo autem de poſteriori genere malorum, quæ nimirum abſolutè ac ſimpliciter mala ſunt, lumine naturæ manifeſtum eſt, ſummum bonum non eſſe illorum auctorem effectorémve, ſed dumtaxat arbitrium voluntatis creatæ eligentis ſponte ſua malum. *Cauſſa eſt in eo qui eligit: Deus extra culpam eſt*, ajebat Maximus Tyrius in ſcholiis ad laudatum caput Dionyſii. Et oppoſitus error adeò ſtupidus exſecrabiliſque eſt, ut non modò philoſophi, ac Patres illud exhorreant, ſed poëtæ quoque ipſi, atque omnium dux Homerus:

Digitized by Google

tus: apud quem Jupiter Odyſs.1. ita redarguit ſceleſtos:

Ω πόποι, &c. id eſt:

Papæ, quomodo tandem Deos homines incuſant?
A nobis enim ajunt eſse mala. At hi ipſi
Suis ſceleribus præter fatum dolores habent.

Itaque id genus mali, non à ſummo bono, non ab aliquo ſummo & primo malo, non denique ab aliqua externa cauſſa procedit, *ſed ab interna & domeſtica* (inquit Gregorius Nyſſæ antiſtes *In Catecheſi* cap. 5.) *libera tunc voluntate conflatum, cùm ab eo, quod honeſtum eſt, quidam fit animæ receſsus.* In qua re latiùs probanda fruſtra, & extra ſcopum controverſiæ hujus tempus inſumam, cùm per ſe evidens ſit, ac nota omnibus iis, quibus aliqua ſenſus communis aut pudoris ſpecies eſt, ut proinde erubeſcant Calvinus, Lutherus, & alia ejuſmodi monſtra Deum ipſum fingentes malorum quorumlibet, ſcelerumque effectorem. Vide omnino plura alia infrà num.50. & ſeqq.

24. Jam quòd materia ingenita ſit, & ſummum malum, unde prodeant cætera mala anilis eſt veterum illorum error, qui jam diu exolevit. Ac ſanè eædem demonſtrationes, quibus probatur exiſtentia unius primi motoris, qui cætera omnia moveat, & unius primæ cauſſæ, quæ cætera omnia efficiat; planè evincunt nullam materiam eſſe ἀγγέννητον, *ingenitam*, ſive, ut in ſcholis loquimur, *increatam*. Legantur quæ latè & ex inſtituto diximus in metaphyſica diſput.4. quæ eſt de primo ente: & in phyſica diſput. 40. quæ eſt de exiſtentia unius primi motoris. Quòd autem ipſa materia ſit ſummum malum, atque primum principium malorum omnium, anilis etiam fabula eſt. Cùm enim materia ſit res aliqua, ut ii etiam veteres ſupponebant, per ſe mala eſſe non poteſt. Nimirum quodlibet reale ens, bonum etiam eſt, cùm bonitas ſit proprietas entis realis. Quod autem reipſa bonum eſt, nequit eſſe malum per ſe, & multò minùs poteſt eſſe ſummum malum: quippè quod omnem bonitatem excludit. Accedit, malum per ſe ac ſimpliciter dictum, non in ente aliquo poſitivo ſitum eſſe, ſed in privatione boni: ut fusè demonſtratum eſt quæſtione 2. Cùm igitur materia non ſit privatio boni, ſed ens aliquod reale, & ſubinde bonum, nequit eſſe mala per ſe. Prӕterea. Id quod deſervit ſubſtantiali compoſitioni rerum, tanquam illarum pars, & in ſua naturali perfectione ac bonitate conſtituit, nequit eſſe malum abſolutè: ſicut id quod conſtituit perfectionem lucidi, tenebroſum eſſe non poteſt. Materia autem eſt ejuſmodi. Itaque ſolùm ex accidenti mala eſt materia: quia cùm ſit ſubjectum commune receptivum formarum, ac ſubinde mutationum; cauſſa etiam eſt corruptionis conſequenter, & præter primariam ſui inclinationem, quæ ſemper eſt ad bonum aliquod, de quo ſatis diximus in phyſica diſp.4. ſect.3.

25. Eodem argumento profligatur ſummum illud, ac primum malum, qualitercumque ponatur cauſſa efficiens cæterorum malorum. Aut enim ſupponitur illud eſſe verum ens, aut non. Si eſt verum aliquod & reale ens, debet proinde eſſe bonum, atque adeò non malum per ſe, & multò minùs ſummum. Præterea. Cùm ſupponamus demonſtratam exiſtentiam unius ſummi ac primi boni, quod rerum omnium principium efficiens ſit, profectò illud ens reale ab ipſo debet procedere. A ſummo autem bono nequit efficienter procedere ſummum malum, cùm in eo non contineatur. Ergo illud ens reale, nequit eſſe ſummum malum. Si autem illud ſummum ac primum malum non eſt verum ens, ſed nihil, ſeu privatio boni; profectò nihil poteſt efficere, cùm non entis nulla ſit efficacitas, aut vis activa. Ulteriùs. Experimento uniuſcujuſque innoteſcit, neminem malum facere, aut ſcelus committere adactum impulſu alieno extorquenre conſenſum, ſed ſponte ſua: ac propterea primum ſcelerum principium non eſt diſſitum aut extrarium, ſed unicuique intimum, & in arbitrii perverſitate conſiſtens. Non ergo eſt ullum primum & ſummum malum extrarium, efficienter concurrens in omnia mala.

26. Illuſtratur eadem doctrina argumento D.Thomæ, in allegato artic.6. ex quæſt.6. *De creatione*. Omne enim principium efficiens agit ſecundum quod eſt in actu, ac proinde ſecundùm quod eſt aliquo modo perfectum. At ſecundùm quod malum eſt, nihil eſt in actu, cùm unumquodque dicatur malum, quatenus potentia eſt privata actu, ſeu perfectione. Ergo ſecundùm quod malum eſt, nihil eſt principium efficiens. Rurſus. Si omne principium debet agere ſecundùm quod eſt in actu, debet etiam agere ſecundùm quod eſt bonum: quia actus eſt perfectio ipſa & bonitas rei. Quod autem eſt bonum & perfectum, nequit eſſe per ſe malum, & multò minùs ſummum malum. Ergo nullum principium agendi eſt malum per ſe, & multò minùs ſummum malum. Quare ſicuti quicquid habet rationem principii efficientis, ut tale, debet eſſe bonum; etiam omne illud quod efficitur, debet eſſe bonum quodammodo, quia omne agens agit ſibi ſimile. Repugnantiam itaque apertam involvit dicere, eſſe aliquod principium efficiens, quod per ſe ſit malum.

27. Illuſtratur ulteriùs ratione alia ejuſdem S.Doctoris. Quoties duo aliqua aut plura diverſa conveniunt in aliqua ratione communi, oportet ea reducere in unam aliquam cauſſam quantùm ad id commune: ut conſtat inductione facta in quibuslibet contrariis. At omnia contraria conveniunt in aliqua ratione communi, ſaltem in gradu eſſendi. Ergo oportet ea omnia reducere in unam aliquam cauſſam quo ad gradum eſſendi. Hinc autem eſt aliquid bonum: cùm omnia appetant eſſe, quæ eſt definitio boni. Ergo omnia contraria debent convenire in aliqua communi ratione boni, quæ proinde reducatur in unam aliquam cauſſam communem. Proindeque, ſi bonum & malum ſunt contraria, ut veteres illi aſſumebant, oportet, ut amborum ſit una aliqua cauſſa communis, ſeu principium efficiens commune. Unde duo inferuntur adverſus opinionem illorum: Alterum eſt, neutrum eorum contrariorum eſſe malum per ſe, aut in ſummo gradu: cùm ambo debeant includere communem rationem boni. Alterum eſt, neutrum eorum habere rationem primi principii efficientis: cùm utriuſque debeat eſſe aliquod commune principium.

28. Confirmatur per locum ab abſurdo. Si enim diverſa entia eſſent omnino à contrariis principiis non reductis in unum aliquod principium commune & ſupremum, nequaquam ambo poſſent in unum ordinem concurrere, niſi per accidens. Ex multis enim ac diverſis ſolùm fieri poteſt ordinatio à caſu, niſi ſit unum aliquod, per

quod

quod ordinentur. Atqui omnia entia diverſa concurrunt in unum ordinem per ſe, & non per accidens. Diverſa enim corpora, ut cœleſtia, per ſe concurrunt in eundem ordinem, prout moventur à ſpiritibus: & corruptibilia ſimiliter, quatenus ſubduntur corporibus cœleſtibus, quæ ſuperiora & incorruptilia ſunt. Licèt enim aliquid accidat à caſu relatè ad cauſſas ſecundas, etiam cœleſtes, ut docuimus in phyſica diſp. 17. tamen id eſt rarum, & infrequens. Ergo diverſa entia nullatenus procedunt à contrariis principiis non reductis in unum aliquod principium commune & ſupremum: ac proinde repugnat quòd bonum & malum ſint duo aliqua prima & ſuprema principia. Vide plura alia eo loco apud D. Thom.

29. Hinc apparet, fictitium omnino & contradictionibus plenum eſſe illud Marcionis, Cerdonis, & aliorum ſimilis farinæ aut furfuris hæreticorum ſummum malum, Græcè *αὐτόκακον*, id eſt, malum merum ac ſimplex, quod nulla ſui parte bonitatem habeat, ſeu bono alicui non ſit admixtum. Idque repugnare præterea evincitur ex conſtitutis ſuprà quæſt. 2. ſect. poſtrema, ubi fusè demonſtratum eſt, malum universè in privatione boni ſitum eſſe. Omnis autem privatio in aliquo ſubjecto eſt, nec ſeorſum ab omni ſubjecto exiſtere poteſt. Quis enim dicat cæcitatem eſſe, niſi in oculo? Cùm igitur omne ſubjectum privationis ſit revera exiſtens, atque adeò bonum, nulla privatio, ac per conſequens nullum malum eſſe poteſt, niſi in aliquo bono. Repugnat itaque *αὐτόκακον*, ſive purum malum, aut nullius boni admixtionem habens. Idque luculenter expreſſit Dionyſius, allegato cap. 4. *De divin. nomin.* illis verbis: τὸ δὲ κατὰ πάντα τρόπον, &c. *Quod verò omni modo ac ratione bono privatum ſit, nuſquam penitus neque fuiſſe, neque eſſe, neque fore neque poſſe eſſe*. Idque inductione ſic probat: *At ſi omnino bonũ ſuſtuleris, neque ſubſtantia erit, neque vita, neque deſiderĩu, neque motio, neque aliud quicquam*, &c. *Nam quod prorſus expers boni ſit, neque eſt ens, neque inter entia cenſetur. Quod verò mixtum eſt, propter bonum, inter entia locum habet: & ſecundùm hoc inter entia, & ens eſt, quatenus boni particeps eſt. Vel potiùs, entia omnia in tantum erunt magis minùſve, in quantum bonum participant.*

30. Eandem chimæram rejicit Juſtinus, ſive quiſquam alius auctor qq. ad Græcos: ubi quæſt. 1. oſtenditur non eſſe in rerum natura ſummum aliquod malum. Alioqui enim *alterum quoddam principium introducetur contrarium Deo* (nempe ſummo bono) *quod Manichæi perperam dixerunt. Eſt enim abſurdum non omnia Deum occupare, nec omnia bonitate ſua illuminare*. Quæ quidem illatio recta eſt. Deus enim omnia occupat, & illuminat bonitate ſua dum communicat bonitatem aliis à ſe. At ſi eſſet aliquod ſummum malum, Deus nullam illi communicaret bonitatem. Alioqui jam bonitatem acciperet aliquam, ac proinde deſineret eſſe ſummum malum. Ergo ſi eſſet aliquod ſummum malum; Deus non omnia occuparet, illuminaretque bonitate ſua. Quapropter, omne malum debet habere aliquam boni particulam à Deo communicatam, qui ſummè bonus eſt, nec aliquid communicat, niſi bonum.

31. Similiter Auguſtinus idem commentum impugnat variis locis: præcipuè verò lib. 12. *De Civit.* cap. 3. & Tomo VI. in *Enchiridio* ad Laurentium cap. 12. ac lib. *De natura boni* cap. 6. ubi hoc argumentum inſtituit: *Omnis natura, quæ corrumpi poteſt, etiam ipſa aliquod bonum eſt. Non enim poſſet ei nocere corruptio, niſi adimendo, & minuendo quod bonum eſt*. Ac præterea Tomo I. lib. 2. *De moribus Manichæorum* cap. 2. ubi probat. *Non poſſe eſſe ſummum malum, quod perhibetur eſſe ſubſtantia.* Rationemque ſubdit cap. 3. *Quicquid enim nocet, bono aliquo privat eam rem, cui nocet. Nam ſi nullum adimit bonum, nihil prorſus nocet*. Ex quibus ſubducitur duplex hæc argumenti formula. Prima. Omnis natura non divina, corrumpi poteſt: cùm proprium ſit Dei immutabilem eſſe. At ſummum malum corrumpi non poſſet. Ergo ſummum malum non eſt aliqua natura. Aſſumptio, in qua ſola eſſe poſſet diſſidium, ſuadetur. Solùm id corrumpi poteſt, cujus bonitas adimi, aut minui poteſt. At ſummum malum non haberet bonitatem aliquam, quæ adimi poſſet, aut minui. Igitur ſummum malum corrumpi non poſſet. Secunda formula. Si aliqua natura eſſet ſummum malum, inter eam, ac ſummum bonum, eſſet inteſtinum, & implacabile bellum, ut alterum alteri noceret. Nimirum de ratione boni ſummi eſt, ut impediat malum ſummum, ipſique adverſetur: ſicuti & de ratione mali ſummi eſt, ut impediat ſummum bonum, ipſique ex diametro opponatur. Ac ſanè in eo diſſidio, alterum adverſariorum vinci, alterum vincere, neceſſum eſſet: cùm omnis pugna, omneque bellum, finem habeat tandem aliquando. Summi autem boni natura vinci non poteſt: utpote omnipotens. Ergo vinceretur natura illa, quæ diceretur ſummum malum; ac propterea aliquod nocumentum ipſi inferretur per ablationem cujuſpiam boni, quod antea in ea eſſet. Nocumentum enim, ablatio cujuſpiam boni eſt. Jam ergo natura illa à principio habuiſſet aliquid boni, proptereaque nunquam fuiſſet *αὐτόκακον*, ſive purum malum. Denique. Bonum ſummum debet eſſe ſummè diffuſivum ſui, ac proinde ſummè potens ad benefaciendum aliis, media communicatione ſuæ bonitatis. Summum quoque malum, ſi exiſteret, eſſet etiam ſummè potens ad eam beneficentiam & communicationem bonitatis ſummæ impediendam. Non enim in uno eſſet minor nocendi poteſtas, quàm benefaciendi in altero. Quare aut alterum deſtrueretur ab altero, aut neutrum eorum poſſet vim & efficacitatem ſuam exercere. Cùm igitur meridiana luce clarius ſit, ſummum bonum non poſſe deſtrui, & ſemper exercere vim & efficacitatem ſuam in benefaciendo aliis; manifeſtum etiam eſt, nullum exiſtere ſummum malum, à quo impediatur.

32. Sed objicies: Summum bonum ſi exiſteret, deberet ſummam habere oppoſitionem cum malo, atque adeò excludere omne malum, etiam non ſummum: quemadmodum ſi in univerſo eſſet aliqua lux ſumma, excluderet omnes tenebras, neque ullibi eas permitteret. At videmus nullatenus excludi ab univerſo malum, quin potiùs illud eſſe multiplex, quamvis non ſummum. Ergo quibus rationibus probatur, nullum eſſe ſummum malum, videtur pariter probari, nullum exiſtere ſummum bonum.

33. Verùm objectio hæc ſolùm probat, non exiſtere ſummum bonum agens neceſſariò ſeu ex impetu naturæ. Illud enim neceſſariò impleret univerſum illimitata còmmunicatione bonitatis ſuæ, abſque modo, aut menſurâ ullâ: ac proinde

Digitized by Google

nullibi ſineret quicquam vacuum bonitate, vel eâ privatum. Nullibi ergo exiſteret quicquam mali, etiam non ſummi, quod in ea boni privatione conſiſtit. Et hoc ſanè probat exemplum immenſæ atque interminæ lucis, quæ citra libertatem ſe diffunderet ubique locorum. Nullibi enim tenebras ullas pateretur. At verò Deus ita eſt ſummum bonum, & ſummè diffuſivum ſui, ut tamen in exercitio communicandi bonitatem aliis ſit ſummè liber, & poſſit aut ex toto ſubtrahere officia beneficentiæ ſuæ; aut ex parte ſolùm, & certo quodam modo, atque ordine benefacere, prout maluerit. Et hac quidem ratione ſe gerit: ideoque permittit plura mala longè minora bonitate ſua, prout ipſi expedire viſum. Quid & numquam mala fieri, aut evenire ſinit, niſi intuitu alicujus majoris boni, inde ſecuturi: ut paſſim Eccleſiæ Patres docent. Nimirum, *melius judicavit de malis bona facere, quàm nulla mala eſſe permittere*, ut loquitur Auguſtinus Tom. III. in *Enchiridio* cap. 27. Patet igitur, nihil obeſſe, ut exiſtat aliquod ſummum bonum; obeſſe autem plurimùm ut exiſtat ſummum malum. Quod ex eodem Auguſtino lib. 19. *De Civit.* cap. 13. expreſſit S. Proſper ſententiâ CLX. his verbis: *Eſt natura, in qua nullum malum eſt, vel etiam nullum malum eſſe poteſt. Eſſe autem natura, in qua nullum bonum ſit, non poteſt.*

34. Ex dictis ſatis ſuperque videtur profligata diſtinctio mali in ſummum & non ſummum: cùm revera nullum eſſe poſſit ſummum, ſeu non habens particulam boni conjunctam ſibi. Solùm itaque ſunt duo quaſi ſuprema malorum genera: quorum alterum non abſolutè, nec per ſe malum eſt, ſed relatè, aut cum addito; ut morbi, calamitates publicæ, ac privatæ: alterum autem licèt abſolutè malum ſit, ut ſcelera quælibet, non eſt ſummum malum, ſed admixtum bono alicui, ſaltem ratione ſubjecti quod afficit, ſeu potentiæ, cui inhæret. Primum illud mali genus, propriè malum non eſt, quamquam horrendum & immane appareat: ideoque, licèt ex imperfectione, aut defectu, ſive diſpoſitione cauſſarum ſecundarum ducat ortum; nihilominus cooperatorem aut effectorem habet Deum: qui præterea ex illo qualicumque malo plura & majora bona elicit. Poſterius mali genus ex voluntatis creatæ arbitrio lubrico, atque ex ſe in nihilum abeunte, ortum ducit; Deo non volente, ſed dumtaxat permittente, idque ex fine majoris boni. Quâ doctrinâ plena ſunt ſcripta SS.PP. immò & philoſophorum Gentilium: quorum proinde exſcribendis teſtimoniis ſuperſedeo. Legendi tamen præcipuè ſunt in eam gratiam adverſus Manichæos diſſerentes Auguſtinus, & Titus Boſtrenſis.

SECTIO III.

Ulterior boni, item & mali diviſio, in metaphyſicum, phyſicum, morale, ac divinum, & propria uniuſcujuſque eorum ratio: boni denique diviſio in honeſtum, utile, ac jucundum, & peculiaris uniuſcujuſque notio.

35. ALTERA boni, item & mali diviſio eſt in metaphyſicum, phyſicum, morale, ac divinum. Metaphyſicum bonum eſt illud ipſum, quod convertitur cum ente, veluti ratio æquè tranſcendens: ſignificatque perfectionem eſſentialem entis, qualecumque illud ſit. Eoque ſenſu dicitur res quælibet, ſive ſumma, ſive infima, metaphyſicè bona, quatenus perfectionem habet, ſeu quatenus integra eſt in ſuis prædicatis eſſentialibus. Malùm verò metaphyſicum ex oppoſito eſt quod convertitur cum privatione entis, quatenus ex ratione ſua eſſentiali conſiſtit in privatione boni: ideoque nequit non eſſe alienum ab omni perfectione & bonitate, cùm omnem à ſe perfectionem & bonitatem excludat: ſicut cæcitas viſum, & tenebræ lucem. Neque hoc malum directè, & poſitivè, ut ajunt, à ſummo bono procedit, cùm non habeat bonitatem aliquam: ſed indirectè tantùm; quatenus ſcilicet Deus juxta arbitrium ſuum non vult efficere bonum oppoſitum; aut jam effectum de medio auſert, deſtruendo formam bonitatis, quâ malum ipſum privat.

36. Bonum phyſicum eſt perfectio rerum naturâ conſtantium, eaque non conſiderata ſecundùm prædicata eſſentialia (qualiter bonum nuper accipiebamus) ſed prout in rerum natura exiſtit, numeris omnibus expleta. Hinc eſt, ut quoties individuum aliquod vivens eſt robuſtum, atque aptum ad propagandum ſeipſum, ſive, quod idem eſt, ad generandum ſibi ſimile, cenſeatur phyſicè bonum, id eſt perfectionem habens ſibi debitam in ſtatu connaturali. Malum phyſicum è contrà, eſt privatio ejus boni, ſive perfectionis: ut cæcitas, ſurditas, & impotentia generandi: non quidem prout privant prædicatis eſſentialibus formarum oppoſitarum (ſic enim ad præcedentem diviſionem ſpectant) ſed quatenus ſubjectum exiſtens privat perfectione videndi, audiendi, & generandi, naturaliter ipſi debitâ.

37. Mala phyſica cenſentur ea, quæ, licèt uni ſubjecto bona ſint, alteri perniciem aut corruptionem naturalis perfectionis afferunt. Exemplis res innoteſcet. Id ipſum quod pleriſque animantum utile aut ſalutare eſt, aliis quibuſdam nocumentum infert. Oleum quibuſvis ferè animantibus proficuū, veſpis atque apibus exitiale eſt. Viperis, colubris, & araneis ſalutare exiſtit, quod eſt homini venenum. Cicuta coturnices impinguat & bene afficit, quæ tamen Socratem de medio abſtulit, & cæteros hominum poteſt interimere, niſi fortè quiſquam ab ipſis unguiculis ita aſſuetus ſit, ac ille, de quo dictū:

Profecit poto Mithridates ſæpè veneno,
Pocula ne poſſent ſæva nocere ſibi.

Quin & medicæ artis induſtriâ fieri poteſt ac ſolet, ut ipſis toxicis aliquantò immutatis, ac temperatis, ſalus hominum reparetur. Eoque ſpectantes Græci, ipſam medendi peritiam à pharmacis, id eſt venenis, denominandam cenſuerunt. Quin & ex ipſa hominum morte, quam Ariſtotel. lib. 3. *Ethicorum* cap. 6. appellat φοβερώτατον, id eſt maximè terribilem inter naturæ mala, plurima aliorum viventium bona ſequuntur. Ex corruptione namque hominis, ſicut & quorumlibet ferè animalium grandiorum, oriuntur vermes, & alia id genus animalcula: ac tandem nulla corruptio eſt, quam non ſequatur generatio aliqua.

38. Quin & ea ipſa quæ pleriſque hominum bona ac ſalutaria ſunt, aliis mala & pernicioſa ſiunt: atque è converſo. Quibuſdam nobilitas, bona valetudo, robur virium, elegantia formæ, ingeniū, & alia naturę decora, ſunt bona ac proficua: quæ tamen aliis hominibus in damnum perniciemque convertuntur. Id ipſum in aliis inſtrumentis, ſive ſub-

ſidiis,

ſidiis vitæ humanæ utilibus videre licet, quæ aliis commodum, aliis damnum pariunt. Qua de re argutum & ethicum ſimul eſt illud Ovidii lib. 2. Triſt.

Nil prodeſt quod non lædere poſſit idem.
Igne quid utilius? Si quis tamen urere tecta
Comparat, audaces inſtruit igne manus.
Eripit interdum, modò dat medicina ſalutem,
Quæque juvet, monſtrat, quæque ſit herba nocens.
Et latro, & cautus præcingitur enſe viator:
Ille ſed inſidias, hic ſibi portat opem.
Diſcitur, innocuas ut agat facundia cauſſas:
Protegit hæc ſontes, immeritoſque premit.

Verùm de his ampliùs ſectione ſequenti.

39. Bonum Morale eſt perfectio illa, quæ ad mores ſpectat, ut propter eam meritò quis laudem obtineat, præmiumvè aſſequatur. Id verò totum in virtutibus, & earum actionibus, poſitum eſt. Malum Morale è contrà in vitio, & ipſius functione, ſive uſu libero conſiſtit. Et hoc quidem intelligendum ex parte ſubſtrati, ſive *de materiali*, ut ſcholaſtici ajunt. Nam in ſenſu formali loquendo, jam conſtat ex dictis quæſt. 1. ſect. 4. malum universè conſiſtere in privatione boni: ac proinde malum morale in privatione boni moralis ſitum eſſe.

40. Bonum divinum denique, aut eſt propriè dictum, ſive infectum, quo Deus intimè perficitur, ut ſumma bonitas, ſapientia, juſtitia, cæteræque perfectiones interminæ, quarum examen ſive intenta conſideratio ad Theologos ſpectat: aut eſt dictum minùs propriè, ſive limitatum, quod Dei munere in animas noſtras infunditur: ut gratia, & virtutes per ſe inditæ, ac cætera dona per ſe evecta ſuper omnes naturæ vires; Ariſtoteli, & cæteris Gentilibus prorſus ignota, utpote quorum exiſtentiam ſola fide novimus. Neque obſtat quòd idem Philoſophus lib. 7. *Ethic.* cap. 1. diſſerat de virtute heroica, quam & θείαν, id eſt, *divinam* vocat. Non enim loquitur de virtute illa, quæ ſupra naturæ vires & conatum omnem infunditur animo: ſed de illa, quæ, licèt humanæ facultatis induſtriâ, & iteratis actionibus honeſtis, adquiſita fuerit; eò tamen aſſurgit, ut longiſſimo intervallo excellat ſupra mediocres virtutes proborum quórumlibet hominum. Atque hoc ſenſu ibidem commemorat illud Homeri de Hectore:

Nec jam hominis ſanè mortalis filius ille
Eſſe videbatur, ſed divo ſemine natus.

Vide quæ diximus in commentario ejus capitis, præter plura alia, quæ ſuo loco dicemus, ubi de virtute heroica ſermo erit. Malum denique divinum, ſi ita loqui fas eſt, nullum aliud eſſe poteſt, juxta Ariſtot. eodem loco, quàm feritas, quæ hominem tantùm deprimit, quantum extollit virtus heroica. Verùm loquendo juxta Theologorum ſtylum, malum divinum, ſi quodquam eſt, cenſeri debet corruptio, ſeu privatio boni ejuſdem divini, id eſt, virtutum infuſarum: quod & malum theologicum nonnunquam dici ſolet, quoniam virtutibus theologicis adverſatur.

41. Tertia boni diviſio, eaque omnium celeberrima eſt, in honeſtum, jucundum (vulgò, delectabile) & utile. Honeſtum, quod antonomaſticè ἀγαθὸν, id eſt, *bonum* ſimpliciter dicitur, eſt quod appetibile eſt ſecundùm rectam rationem. Et de hoc genere Boni accipiendæ ſunt definitiones Stoïcorum quorundam, ac præſertim Senecæ alioqui rejectæ à nobis ſupra quæſt. 1. ſect. 2. quòd Bono universè accepto minimè conveniant. Jucundum eſt, quod ad voluptatem movet præter rationis præſcriptum; ideoque bonum abſolutè non eſt, ſed in ſpeciem tantùm, quoniam appetitui proponitur ſub ſpecie boni: cùm nequeat ferri in malum ſub ratione mali: ut quæſt. 3. demonſtratum fuit. Utile denique eſt, quod eligitur ut medium ad finem ſive bonum aſſequendum: ideoque in eo non quieſcit ullo modo, nec ſiſtit appetitus, ſed gradum facit ad obtinendum id quod in votis habet. Legendus eâ de re D. Thomas 1. p. q. 5. art. 6. ubi loquens de eo triplici bono ait: *Dicuntur autem propriè ea delectabilia, quæ nullam aliam habent rationẽ appetibilitatis, niſi delectationem, cùm aliquando ſint noxia, & inhoneſta. Utilia verò dicuntur, quæ non habent in ſe unde deſiderentur: ſed deſiderantur ſolùm, ut ſunt conducentia in alterum: ſicut ſumptio medicinæ amaræ. Honeſta verò ſunt; quæ in ſeipſis habent unde deſiderentur.* Nimirum bonitatem ſolidam, quæ ſui gratiâ meritò, ac ſecundùm rectam rationem, amari poteſt. Eodem quoque modo dividitur Malum in turpe, inutile, ac moleſtum, ut loquitur Ariſt. 2. *Ethic.* cap. 3. per contrapoſitionem ſingulorum membrorum Mali ad ſingula membra diviſionis Boni. Et quidem ex omnibus Boni diviſionibus jam explanatis, hæc poſtrema eſt quæ præcipuè ad ethicam diſciplinam ſpectat.

42. Ariſtoteles, ut ajebam, eam diviſionem tradit allegato lib. 2. *Ethic.* cap. 3. ubi inquirit, an virtus moralis ſit circa voluptates, & triſtitias: & ut ſuam circa id exponat ſententiam, profert illud celebre effatum: *Tria ſunt, ob quæ quiſpiam expetit; honeſtum, utile, jucundum: & tria illis contraria, ob quæ fugit; turpe, inutile, atque moleſtum.* Similiter & lib. 8. capite 3. & 4. conſtituit triplex amicitiæ genus: nimirum, honeſtæ, utilis, & voluptuoſæ, juxta triplex genus Boni, honeſtum, utile ac jucundum. Quare ſicuti ex mente Ariſt. nulla amicitia eſt, quæ ad aliquod ex iis tribus generibus non ſpectet: ita nec Bonum ullum eſt, quod ſub aliquo illorum bonorum genere non contineatur. Eandem doctrinam ex inſtituto tradit D. Thomas 1. p. q. 5. artic. 6. allegato in eam confirmandam D. Ambroſio lib. 1. *Officiorum*, cap. 1. & 10.

43. Ut autem ea diviſio pleniùs innoteſcat, obſervandum eſt ex D. Thoma, tum loco nuper indicato, tum etiam 2. 2. q. 145. art. 3. illam potiſſimùm traditam eſſe de bono humano: quamvis adaptari etiam poſſit bono generatim, ſive universè accepto. Quare nunc præcipuè exponenda nobis eſt in bono humano, de quo propriè, & citra metaphoram ullam, verificantur rationes boni honeſti, utilis, & jucundi: deinde verò procedemus ad bonum universè conſideratum. Dum autem loquimur de bono humano, ſermo eſt de homine, quà homo eſt, ſive quatenus ratione utitur: quoniam ratio eſt regula ad dijudicandum bonum conveniens homini, diſcernendumque honeſtum à jucundo, & utrumque ab utili. Eorum enim bonorum differentię nequeunt diſcerni à brutis, ſed ab homine dumtaxat, eoque non juxta nudum ſenſum operante, ſed juxta mentem, ſive ut loquitur Ariſt. *ſecundùm partem præſtabiliſſimam hominis.*

44. Aſſertio itaque ſit, eam diviſionem exactam eſſe. Probatur. Cùm Bonum ſit idem, ac appetibile, & conveniens, illa erit exacta Boni diviſio in varia hominis bona, quæ adæquatè dividit omnia ipſi convenientia & appetibilia. Hæc autem tria ſunt, honeſtum, utile, ac jucundum. Ergo & diviſio in ea tria genera bonorum exacta eſt. Aſſumptio, in qua ſola eſſe poteſt diſſidium, ſuadetur. Omne enim quod homini appetibile & conveniens eſt, aut eſt conveniens per ſeipſum, aut per aliud. Porrò quod per ſeipſum conveniens homini eſt, bipartitò ſecatur. Aut enim ſeipſo conveniens eſt delectationi afferendæ, aut honeſtati: neque alio modo eſſe aut intelligi poteſt per ſeipſum convenire. Patet verò priore ex iis modis conſtitui appetibile jucundum, poſteriori autem honeſtum. Si denique non eſt conveniens aut appetibile per ſeipſum, ſed propter aliud; manifeſtum eſt, in eo rationem utilis ſitam eſſe. Utile enim propriè eſt, quo utimur in ordine ad obtinendum aliud, veluti medio, ſubſidio, aut inſtrumento. Omne igitur conveniens homini & appetibile, adæquatè dividitur in honeſtum, jucundum, & utile.

SECTIO IV.

Alia Mali diviſio in malum culpæ, & pœnæ: atque alterius cum altero comparatio.

45. QUARTA Mali diviſio eſſe poteſt in malum culpæ, & malum pœnæ: quam tradit D. Thom. 1. p. qu. 48. art. 5. & 6. ubi utriuſque diſcrimen in eo conſtituit, quòd malum culpæ importat defectum in actione, ſeu actu ſecundo: malum autem pœnæ, defectum in aliqua forma, ſeu integritate rei ſpectante ad actum primum. Cui doctrinæ obſtare videtur, quòd non omnis defectus in actione eſt culpa: ut conſtat in actu erroris, & in actionibus malè ſcribendi, pingendi, aut ædificandi, quæ ſolent eſſe immunes à culpa. Præterea neque omnis culpa videtur eſſe in actu ſecundo, ſed nonnunquam etiam in primo. Peccatum enim, tum originale, tum & actuale, non eſt ſitum in actione, ſed in aliquo ex actione relicto. Denique: non omnis defectus in actu primo eſt malum pœnę. Nam cæcitas eſt defectus in forma, ſeu integritate ſpectante ad actum primum: & tamen aliquoties non eſt pœna, ſed malum merè naturale. Ideoq́ue de cæco illo dixit Chriſtus Dominus Joannis cap. 9. 3. cæcitatem ei illatam non fuiſſe in pœnam ſceleris alicujus proprii, aut alieni. *Neque hic peccavit, nec parentes ejus*, &c. Neque etiam omnis pœna eſt in defectu actûs primi: quoniam error eſt defectus in actu ſecundo, & tamen poteſt eſſe pœna peccati præcedentis: ut obſervat idem D. Thom. 1. 2. quæſt. 87. art. 2. probatq́ue ex Apoſtolo ad Roman. 1. ubi dicitur, Deum tradidiſſe philoſophos quoſdam in reprobum ſenſum, id eſt errorem, ob peccata præcedentia. Nec ergo videtur rectè explicata diviſio in malum culpæ & malum pœnæ.

46. Verùm difficultas propoſita non obeſt doctrinæ traditæ. Intelligenda enim eſt prout ad philoſophos morales, immò & Theologos ſpectat: nimirum de malo proprio creaturæ rationalis, quatenus libera eſt, ſeu libertatem ſuam exercet: non autem de aliis rebus, vel actionibus, in quibus culpa eſſe non poteſt, ac proinde nec pœna, quæ poſita eſt in reſpectu ad culpam, ob quam infligitur: ut cum Auguſt. lib. 1. *Retract.* cap. 9. omnes cenſent. Itaque cùm D. Thomas ait, malum culpæ conſiſtere in defectu actionis, intelligendus eſt de actione libera, prout libera eſt: ſive ejuſmodi defectus ſit abſentia liberæ actionis debitæ, ſive etiam defectus rectitudinis debitæ in agendo. Cùm enim actualis uſus libertatis ſolùm ſit in actione, vel illius omiſſione, etiam omnis defectus habens rationem culpæ debet eſſe in actione, aut illius omiſſione. Quod autem additur de culpa originali & habituali, non urget: quoniam illa totam rationem culpę habet in ordine ad culpā actualē, à qua conſtituitur voluntaria & libera. Denique quod attinet ad malum pœnæ, non dicitur eſſe poſitum in defectu actûs primi, quia non poſſit etiam in actionibus inveniri: ſed quia in qualibet privatione debitæ perfectionis, etiam per modum actûs primi, ſalvari poteſt, ac ſolet. Dato autem quòd unum peccatum ſit pœna alterius, nunquam eſt dicendum eſſe pœnam ſecundùm quòd habet rationem culpæ, ſed penes aliam rationem: itaque pœnam illam primariò eſſe in re aliqua ſe habente ad modum actûs primi, qualis eſt denegatio alicujus auxilii, quo peccatum novum vitaretur, & permiſſio occaſionis peccandi. Ea namque duo utcumque ſpectare videntur ad actum primum, quatenus ablatio impedimenti præſupponitur actioni, & eſt conditio prævia.

47. Juxta quem ſenſum dici poteſt universè, malum culpæ eſſe inordinationem libertatis in exercitio: malum autem pœnæ eſſe abſentiam boni debiti, illatam ob culpam. Porrò diviſione hac videtur comprehendi omne malum naturæ rationali de facto illatum. nam licèt per ſe loquendo aliquod naturale malum, ut cæcitas, poſſet non eſſe pœna, nihilominus de facto, & ſecundùm legem à Deo ſtatutam, nullus defectus perfectionis debitæ eſt in creatura rationali, qui non ſit culpa, aut pœna, ſive originem ducens ex culpa: ideoq́ue S. Auguſtinus in *Imperf. de Geneſi ad literam*, cap. 1. docet, omne malum, aut eſſe peccatum, aut pœnam peccati. Neque obſtat quòd in Euangelio Joannis dicatur, non peccâſſe cæcum illum, nec parentes ejus, ut cæcus naſceretur. Id enim accipiendum ita eſt, ut cæcitas non fuerit illata propter peccatum perſonale, nec ipſius, nec parentum: ſed tantum propter originale, cujus effectus ſunt, ſive reliquiæ, omnia mala noſtra, etiam quæ ſecundùm ſe ſpectata poſſent aliunde provenire. Immò non modò malum in ipſo homine exiſtens, ſed etiam in rebus deſtitutis ratione, aut etiam inanimis, ſi aliquomodo damnum homini inferat, dici poteſt ſpectare ad malum pœnæ ejuſdem hominis.

48. Hinc apparet qualiter ea duo mala inter ſe comparentur. nam malum culpæ eſt origo & cauſſa mali pœnæ, non quidem phyſica, ſed moralis: quemadmodum meritum eſt moralis cauſſa præmii. Si autem in gravitate ſive magnitudine mali fiat comparatio, longè majus malum eſt culpa, quam pœna: quoniam culpa privat creaturam rationalem ordine debito ad Deum, ideoq́ue in offenſionem & injuriam ipſius cedit: malum verò pœnæ non ita, ſed dumtaxat cedit in detrimentum creaturæ rationalis, cui infligitur. Offenſio

verò

verò Dei majus malum eſt, quàm detrimentum cujuslibet rationalis creaturæ. Immò & non inſtituta expreſsa comparatione ad Deum, ſed conſiderata ſolùm deformitate culpæ, prout adverſatur rectæ rationi & honeſtati, longè majus malum eſt culpæ, quàm pœnę: quoniam hæc per ſe loquendo non adverſatur rectæ rationi, honeſtativè, ſed potiùs eſt juxta illam. Ita enim, vel ipſi philoſophi Gentiles intellexerunt: atque ex iis maximè Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 1. illis verbis: *Sunt autem quædam, ad quæ forſitan non licet quempiam eſſe compulſum, ſed potiùs oportet ſumma perpeſſum tormenta mortem obire.* Quare de Socrate memoratur, cùm cogeretur à triginta tyrannis, ut hominem quendam innoxium damnaret extremo ſupplicio, noluiſſe id facere, etiam propoſitâ in pœnam nece ipſius, atque uxoris, & filiorum. Similiter & Antigone apud Sophoclem, neglecto Creontis imperio, & vitâ poſthabitâ, fratrem ſuum humavit, illud adjiciens: *Longius eſt tempus, quo Diis magis, quàm hominibus, placere debeam.* Sic etiam alii ex Gentilibus. Ut nihil hoc loco dicam de inviċtiſſimo SS. martyrum cœtu: quorum, non modò chiliades, ſed myriades plurimæ, immania tormenta, ac necem acerbiſſimam ſubierunt, ne noxam aliquam admitterent. Immò & pœnæ iis erant inſtar ludi, ut accinit Prudentius in libro περὶ στεφάνων.

SECTIO V.

Ultima Mali diviſio in malum per ſe, & malum alteri. Quodnam eorum ducat à Deo originem, & quænam ſit propria uniuſcujuſque eorum ratio.

49. QUINTA mali diviſio eſt, ut aliud ſit malum in ſe, aliud verò malum alteri: perinde ſanè ac dividitur Bonum, ut aliud ſit in ſe & abſolutè bonum: aliud verò relatè ad alterum. Malum in ſe conſiſtit in privatione boni, ut quæſt. 2. fusè demonſtratum eſt: & hoc quidem, cujuſcumque generis illud malum ſit: quia in eo genere debet carere bonitate, atque adeò & entitate. Quare ſupereſt ut in privatione bonitatis conſiſtat. Cæterùm id quod eſt dumtaxat malum alteri, poteſt conſiſtere in aliqua entitate reali, quæ, licèt perficiat unum ſubjectum, atque adeò ipſi bonum ſit, inferat tamen nocumentum alteri, & proinde ſit ipſi malum: ut patet in calore, qui perficit ignem, & deſtruit aquam: proptereaque bonus eſt igni, & malus aquæ. Et hoc quidem genus mali opponitur contrariè bono, ratione qualitatum invicem ſibi adverſantium, non autem privativè, niſi ſummùm cauſſaliter: prout alterum infert privationem, ſeu excluſionem alterius. Ac ſanè quemadmodum bonum relatè ſumptum importat convenientiam in ordine ad alterum: ita etiam malum alteri, ſive relatè ſumptum, conſiſtit in diſconvenientia reſpectu alterius, ut loquitur Auguſt. lib. 2. *De moribus Manichæorum*, cap. 8. ubi probat, rem nullam eſſe per ſe malam: quoniam quicquid uni eſt malum, eſt alteri bonum, quia ipſi conveniens eſt. Exemplumque adhibet in veneno, quod malum eſt homini, quia nocet; bonum autem ſcorpioni, quia ipſi congruit. Verba ſunt: *Bonum eſt* (ſcorpioni) *habere id, quo carere bonum eſt nobis. Erit ergo eadem res & bonum, & malum? Nullo modo: ſed malum eſt quod contra naturam eſt: hoc enim & beſtiæ illi, & nobis malum eſt: id eſt ipſa inconvenientia, quæ ſine dubio non eſt ipſa ſubſtantia, immò eſt inimica ſubſtantiæ.* Porrò ex doctrina hucuſque tradita oportet inferre nonnulla maximè obſervatu digna, quibus cognitis vitetur moleſtia plurium implexarum quæſtionum.

50. Infero I. Patres quæſt. 2. allegatos, dum negant mala à Deo procedere, loquutos fuiſſe, non de iis quæ ſunt mala alteri, ſed dumtaxat de malis per ſe. Conſtat id ex ipſorum teſtimoniis: & præterea probatur. Quia ſolùm negârunt Deum auctorem eſſe eorum malorum, quæ nullam in ſe bonitatem habent, ideoque nequeunt procedere à Summo Bono, quod dumtaxat bonorum fons & origo eſſe poteſt. Hæc autem ratio ſolùm habet locum in malo per ſe, quod reipſa & juxta eoſdem Patres, nullam in ſe bonitatem habet, quam à Summo Bono recipiat. Ergo Patres non negârunt à Deo procedere id quod eſt malum alteri, ſed illud quod eſt malum in ſe. Alioqui nulla ex quatuor primis qualitatibus Deum auctorem haberet: quia nulla illarum eſt ita bona in ſe, ut alteri mala non ſit. Idemque eſt de quatuor humoribus præcipuis, & de temperamento quolibet; quoniam ita uni conveniunt, ut alteri noceant. Quin & nulla ferè res infra Deum eſt, quæ non poſſit inferre nocumentum cuidam alteri, aut efficienter, aut objectivè; ac proinde nulla ferè, quæ non poſſit eſſe mala alteri. Et tamen res omnes ejuſmodi à Deo procedunt. Non ergo Patres negant, neque quiſpiam negare poteſt, omne id, quod dumtaxat alteri malum eſt, à Deo efficienter procedere.

51. Cæterùm id quod ſolùm alteri malum, ſive diſconveniens eſt, non dicitur malum propriè, ſed abuſivè tantùm, aut denominativè, vel ad ſummum cauſſaliter, quatenus eſt diſconveniens alteri, aut infert ei nocumentum. Alioqui Deus ipſe eſſet propriè malus, dum infligit pœnas, & acerbos cruciatus impiis. quod tamen dicere, blaſphemum & impium eſt. Impropria itaque locutio eſt, dum ea, quæ in ſeipſis bona ſunt, dicuntur alteri mala, & ſic denominantur, quoniam efficiunt formam, ſive qualitatem alteri incongruam, ſeu diſconvenientem. Quo ſenſu, etiam Deus, quatenus eſt auctor mali pœnæ, & æterno ſupplicio afficit ſontes, poteſt denominari, aut apprehendi malus, id eſt diſconveniens; immò & ſub ea ratione odio haberi à voluntate inordinata, uti de facto odio habetur à damnatis in gehenna. Ea verò malitia non eſt vera; aut propria, ſed mera denominatio ſumpta ab externa malitia, aut diſconvenientia, quam unum alteri infert. Quid ergo mirum, quòd res cæteræ, quæcumque ſolùm alteri malæ ſunt, à Deo procedant, cùm & Deus ipſe quodammodo atque impropriè eam denominationem ſubire poſſit, quatenus efficit aliquid inconveniens alteri, & nocumentum inferens?

52. Itaque Patres ſolùm negant à Deo procedere id quod per ſe malum eſt. Quod adhuc diſtingui debet: nam quoddam malum in ſe pertinet ad ordinem naturæ dumtaxat per ſe loquendo, ut mors, cæcitas, & calamitates publicæ aut privatæ, in mera privatione boni alicujus naturalis conſiſtentes: quoddam autem malum in ſe pertinet ad genus moris, ut peccata quælibet, conſiſtentia in defectu voluntario, ſeu privatione libe-

ra

ra rectitudinis debitæ à creatura rationali: ut qu. 2. ſtabilitum eſt. Ac loquendo quidem de priori genere mali per ſe, nec Patres negant, nec negari poteſt, illud à Deo procedere: cùm ſcriptum ſit Eccleſiaſt. 11. *Bona & mala, vita & mors, paupertas & honeſtas, à Deo ſunt*. Ubi non ſolùm ſermo eſt de malis ejuſmodi generatim, ſed etiam ſpeciatim de morte, quæ eſt mera privatio vitæ: item de paupertate, quæ, ſicut & nuditas, nihil aliud eſt, quàm privatio, ſeu defectus rerum neceſſariarum ad vitam tuendam, & tegendum corpus, quamvis nonnunquam utraque ſignificetur vocibus aliquid poſitivum ſignificantibus: ut ſubtiliter & eleganter docet S. Auguſtinus tomo 10. libro *De vita beata* longè ante finem, dum ait: *Neſcio quomodo dicamus: Habet egeſtatem. Tale eſt enim, ac ſi locum aliquem, qui lumine careat, dicamus habere tenebras, quod nihil aliud eſt, quàm lumen non habere. Non enim tenebræ quaſi veniunt, aut recedunt: ſed carere lumine, hoc ipſum eſt tenebroſum eſſe: ut carere veſte, eſt eſſe nudum. Non enim, accedente veſte, veluti aliqua res mobilis, nuditas fugit. Quamobrem, ut quod volo explicem, ſicut poſſum, ita dicitur, habet egeſtatem, quaſi dicatur, habet non habere*. Hactenus ille. Itaque ejuſmodi mala per ſe, cùm omni culpa vacent, Deum auctorem habent, ea inferentem ob aliquod bonum. Quòd ſi verò illa cedant in nocumentum cujuſpiam creaturæ rationalis, jam dictum eſt ſupra num. 47. ea omnia eſſe mala pœnę ob aliquod peccatum illata, ſaltem originale. Cæterùm etiam citra pœnam ullam, aut culpam creaturæ rationalis, poſſunt ejuſmodi mala à Deo inferri pro libito ſubtrahente ſuum concurſum, ac nolente exiſtere aliquid eorum, quæ exiſtunt. Verum quippe eſt illud S. Epiphanii hæreſi 76. ἐπειδήπερ πᾶν τὸ ἀρχὴν ἔχον, καὶ τέλος ἕξει, &c. *Quicquid habet principium, finem etiam habebit, ſi ei libuerit, qui ei, quod initium accepit, ut eſſet, tribuit*. Cui conſonat Cyrillus lib. 8. *Theſauri*, cap. 2. dum ait: *Omnia quæ ex nihilo producta ſunt, poſſunt etiam, ſi creator voluerit, ad nihilum devenire*. Itaque Deus ſe ſolo inferre poteſt ea mala naturæ, conſiſtentia in privatione boni naturalis: quamvis ea nunquam velit, nec velle poſſit, niſi ob aliquod bonum: ut fusè oſtenſum eſt quæſt. 3.

53. Illud verò malum per ſe, quod ſpectat ad genus moris, ac proinde conſiſtit in defectu voluntario, ſive libero perfectionis debitæ à creatura rationali, nullatenus poteſt à Deo procedere, cùm opponatur rationi, & bonitati divinæ, ſitque contrarium voluntati Dei, à qua, & juxta quam eſſe debet quicquid Deum auctorem habet. Permittit itaque Deus dumtaxat, ſed non vult ejuſmodi malum, etiam intuitu alicujus boni, dum manet intra limites mali moralis, ſive culpæ: quin potiùs ab eo monitis & minis avertit, quantum in ſe eſt. Illud verò malum per ſe, quod intra naturæ ordinem eſt, neque ullo modo habet rationem culpæ, vult Deus, & infert, aut per ſeipſum immediatè, aut mediante cauſſarum ſecundarum miniſterio.

54. Dices: Eadem videtur ratio utriuſque mali per ſe, tum naturalis, tum & moralis: quia neutrum eorum habet in ſe aliquid bonitatis: ac proinde neutrum eorum oriri poteſt à Deo, ſive Summo Bono, quod tantùm eſt origo bonorum, & nullius mali ideam in ſe habet: ut alibi ex PP. obſervavimus. Præterea. Omne quod fit à Deo, cauſſatur ſub univerſali ratione entis, atque adeò recipit ab eo entitatem aliquam. Atqui nec malum per ſe naturale, nec morale, cauſſatur ſub univerſali ratione entis, cùm non recipiat à Deo entitatem aliquam, nec illius capax ſit. Ergo nec malum per ſe naturale, nec morale, fit à Deo.

55. Reſp. Eandem quidem eſſe utriuſque mali per ſe rationem, ne procedat quodquam eorum à Deo per poſitivam cauſſalitatem. Hæc enim dumtaxat tendit ad præſtandum eſſe reale ac bonitatem, cujus æquè incapax eſt in ſe naturale malum, ac morale. Aliunde tamen eſt ſufficiens diſcrimen quòd malum morale, cùm deordinet creaturam rationalem à ſubjectione debita Deo, ſitque ipſius voluntati repugnans, nequeat planè exiſtere Deo volente, aut conſentiente, ſed dumtaxat permittente id voluntati creatę. Itaque Deus nullo modo vult exiſtere malum morale, etiam intuitu cujuſpiam boni, quantumvis excellentis: quoniam illud eſt omnino extra ſphęram beneplaciti divini. Solùm itaque permittit Deus malum morale, idque intuitu majoris boni. Cæterùm cùm malum per ſe naturale nullatenus deordinet creaturam rationalem à ſubjectione Deo debita, nec ipſius voluntati repugnet, conſequens eſt ut Deus poſſit illud velle & datâ operâ inducere: non quidem præbendo illi ullam realitatem, vel poſitivam exiſtentiam, cujus incapax omnino eſt: ſed auferendo à ſubjecto formam, ſive perfectionem, ejuſque privationem poſitivè volendo: ſive propter bonum juſtitiæ ſuæ, dum punit: ſive propter bonum aliud ſibi conſentaneum. Vide ſupra numero 22. & 23.

56. Infero II. Deſipuiſſe prorſus philoſophos illos veteres, ac Manichæos quæſt. præced. ſect. 2. impugnatos, qui finxerunt naturam quandam per ſe malam, eique tribuerunt vim primi principii in mala quælibet. Deſipuiſſe, inquam: nam, præter impugnationes, quibus ibidem rejecimus immanem illum errorem, vel hoc unum ſufficiebat in confutationem: quòd nulla natura, ſubſtantia, aut qualitas, immò & generatim nullum ens reale ſit per ſe malum, ſed potiùs bonum in ſeipſo, ratione propriæ integritatis & perfectionis. Repugnat autem omnino, id quod per ſe bonum eſt, malum in ſeipſo eſſe. Quin & in omni qualitate, & quolibet reali accidente, neceſſariò exiſtit, non ſolùm ratio boni in ſe, ſed etiam relatè ad aliud. Non enim ſolùm habet bonitatem conſiſtentem in integritate & perfectione ſibi eſſentiali, ſed etiam relatè ad proprium & connaturale ſubjectum, quod perficit. Unumquodque enim ſubjectum perficitur qualitatibus & accidentibus naturæ conſentaneis: ideoque talia accidentia ſunt ipſi bona & convenientia. Idque verum eſt etiam ubi accidens illud extraneo ſubjecto malum eſt & nocivum: adhuc enim ſuo connaturali ſubjecto bonum eſt: ut ſupra num. 49. obſervavimus cum Divo Auguſtino in veneno, quod ſcorpioni bonum eſt, quamvis homini malum ſit.

57. Infero III. Quamvis id quod eſt malum alteri dumtaxat, ſit aliquod ens reale ac bonum in ſe, ut dicebamus num. 49. nuper allegato, adhuc tamen verum eſſe, rationem mali, etiam relatè ad aliud, pro formali non eſſe ſitam in aliquo ente reali, ſed potiùs in privatione aliqua, aut defectu convenientiæ, vel congruitas in ordine ad illud

ſub-

Digitized by Google

ſubjectum, cui aliquid dicitur eſſe malum. Ratio eſt: quia nulla res poteſt ullo modo, aut vero ſenſu, conſtitui mala in ſenſu formali per id, quo conſtituitur formaliter bona. At conſtituitur formaliter bona per ſuam entitatem realem, quæ eſt ipſius perfectio & integritas, à qua denominatur ſimpliciter bona. Ergo nulla res poteſt ullo modo, aut vero ſenſu, conſtitui mala in ſenſu formali per ſuam realem entitatem: atque adeò ſi in aliquo vero ſenſu eſt mala alteri, ratio formalis, per quam conſtituitur mala, debet eſſe aliqua privatio, aut defectus convenientiæ. Alioqui enim, cùm omnis entitas realis ſit in ſe bonitas & perfectio, non poteſt rem aliquam conſtituere in ratione mali, ſive in ſe, ſive relatè ad aliud.

58. Quod ipſum confirmare licet, tum ratione, tum exemplis mutuatis è D. Dionyſio, aliiſque Patribus. Etenim in eo quod eſt malum alteri, poſſumus inſpicere ſeorſum, aut illud ens, quod dicitur alteri malum, aut illud concretum, quod ex utroque conſurgit, v.g. homini malum eſt habere ſex digitos in manu. Porrò ſi conſideretur totum illud, nimirū, manus conſtans ſex digitis, dici poteſt malum quoddam naturæ, veluti ipſius peccatum, aut monſtrum. Et ejuſmodi malum diſertè docet Dionyſius conſiſtere in privatione, quam ipſe cap. 4. *De divin. nomin.* appellat *ineptam diſſimilium compoſitionem, & defectum proportionis debitæ, & convenientis juxta naturæ inſtitutionem*. Similiter Auguſtinus lib. *De natura Boni*, cap. 3. & 4. ait: *malum nihil aliud eſſe, quàm corruptionem modi, vel ſpeciei, vel ordinis naturalis*. Idque exponens D. Thomas 1. par. q. 5. art. 5. ad 4. ait (quod maximè è re noſtra eſt) modum, ſpeciem, & ordinem, quatenus talia ſunt, bona eſſe: dici autem mala, quatenus *vel minora ſunt, quàm eſſe debuerint, vel quia non iis rebus accommodantur, quibus accommodanda ſunt; vel quia ſunt aliena & incongrua*. Quare ex mente eorundem Sanctorum Patrum illud monſtrum dicitur malum, quatenus caret debita ſpecie, ordine, & proportione partium: ac proinde non dicitur malum ratione ſuæ entitatis realis. Idemque omnino eſt de omnibus concretis, ſeu compoſitis, quorum partes non ſibi invicem congruunt, neque debitam proportionem habent. Dicuntur enim mala in ſenſu formali propter defectum illum, ſive privationem ordinis, aut proportionis. Deordinatio enim illa nequit non eſſe perverſa & diſconveniēs, atque adeò mala: ſicuti ex oppoſito, ordo eſt conveniens, ac proinde bonus: ut obſervat idem Auguſtinus tomo 1. lib. 2. *De moribus Manichæorum*, cap. 6. dum ait: *Perverſitas contraria eſt ordinationi. Hæc verò, quæ tendunt ad eſſe, ad ordinem tendunt, quem cùm fuerint conſecuta, ipſum eſſe conſequuntur, quantum id creatura conſequi poteſt. Ordo enim ad convenientiam quandam, quod ordinat, redigit*. Et ſtatim: *Quare ordinatio eſſe cogit, inordinatio verò non eſſe: quæ perverſio etiam nominatur, atque corruptio.*

59. Hinc colligitur, conſiderata ſeorſum illa parte compoſiti, quæ dicitur mala alteri, nimirum, ſexto digito relatè ad manum (idemque eſt de calore reſpectu aquæ, & generatim de iis, quæ alteri mala ſunt) non habere rationem mali à ſua entitate reali, quæ abſolutè bona eſt, ſed à privatione adjuncta. Habet enim rationem mali ex defectu ordinis, ſeu convenientiæ, aut congruentię relatè ad manum hominis: ſiquidem ejuſmodi defectus eſt malum aliquod, ſive perverſitas, ut ex Auguſtino nuper audivimus. Et quidem non ſolùm in digito illo eſt defectus proportionis ad manum, ſed in manu quoque ipſa relatè ad digitum. Generatimque quoties adjungitur ſubjecto accidens aliquod nocivum, quod dicitur malum ipſi, adeſt defectus proportionis, ordinis, & congruentiæ, à quo formaliter conſtituitur, & denominatur malum alteri. Idemque eſt in moralibus: nam actus v. g. injuſtitiæ, aut intemperantiæ, eatenus dicitur malus homini, quatenus caret rectitudine juſtitiæ, aut temperantiæ: quemadmodum in naturalibus qualitas contraria ſubiecto dicitur ipſi mala, prout caret perfectione qualitatis connaturalis eidem ſubiecto. Quod generatim tradit D. Thom. 1. part. quæſt. 5. art. 3. ad 2. ubi docet, *nullum ens dici malum, in quantum ens, ſed in quantum caret quodam eſſe*. Idemque habet quæſt. 3. *De potentia*, art. 6. ad 12. atque optimè exponit quæſt. 1. *De malo*, art. 1. ad 1. dum ita diſtinguit quod ſimpliciter malum eſt, ab eo quod ſecundùm quid tantùm: *Simpliciter* (inquit) *malum eſt quod eſt ſecundùm ſe malum: hoc autem eſt quod privatur aliquo particulari bono, quod eſt ex debito ſuæ perfectionis, ſicut ægritudo eſt malum animalis. Sed ſecundùm quid dicitur eſſe malū, quod non eſt malū ſecundùm ſe, ſed alicujus; quia non privatur aliquo bono, quod ſit de debito ſuæ perfectionis, ſed eſt de debito perfectionis alterius rei: ſicut in calore eſt privatio perfectionis debitæ aquæ, & ideo non eſt mala in ſe, ſed aquæ.* Itaque omnis ratio mali conſiſtit in aliqua privatione aut defectu bonitatis: cum eo tamen diſcrimine, quòd malum in ſe, ſive ſecundùm ſe, conſiſtit in privatione perfectionis debitæ proprio ſubjecto: malum verò alteri, in defectu ſeu privatione perfectionis debitæ alteri ſubjecto.

60. Itaque quod ſupra diximus ab initio ſectionis, malum alteri, diſtinctum à malo in ſe, eſſe aliquid reale poſitivum; non eſt accipiendum in ſenſu formali, ſed materiali: quia qualecumque malum ſit, loquendo juxta ſenſum formalem, non conſiſtit in ſola entitate poſitiva (utpote per quam conſtituitur bonum) ſed in privatione aut defectu aliquo perfectionis. Differentia autem utriuſque eſt, quòd forma conſtituens malum in ſe, eſt privatio formæ debitæ proprio ſubjecto, ut cæcitas, & ſurditas, vel omiſſio actûs præcepti: forma verò conſtituens malum alteri, eſt privatio ſeu defectus perfectionis, ſive congruentiæ ad perficiendum ſubjectum; quæ & diſconvenientia, & incongruentia dicitur. Inſuper & hoc diſcrimen eſt conſectarium præcedentis. Quando res denominatur mala ex defectu perfectionis ſibi debitæ, ſolùm intervenit res quæ denominatur mala, & privatio denominans, quæ ſola eſt ratio formalis mali in ſe, ſive ipſa malitia. At verò quando res denominatur mala alteri, intervenit forma poſitiva, quæ, prout ſubſtat alicui defectui, diſconvenientiæ, aut incongruentiæ, aut inordinationi (quæ ſunt nomina privationum) dicitur mala alteri rei, ſive ſubjecto. Unde non ſola privatio ejuſmodi, ſed & ipſa forma, prout illi ſubſtat, habet rationem mali relatè ad illud ſubjectum, quia reverà malè afficit illud. Verùm & in eo concreto ex forma & privatione, quod dicitur malum alteri, id quod eſt poſitivum ſe habet ut materia; privatio autem veluti forma, conſtituens malum reſpectu alterius. Notum quippe eſt, id quod eſt forma alicujus concreti, poſſe ſe habere inſtar ma-

teriæ

teriç in ordine ad aliud concretum. Quo ſit de primo ad ultimum, ut ſemper ratio mali, qualecumque id ſit, pro formali conſiſtat in privatione ſeu defectu aliquo bonitatis, ſive perfectionis: ut ex communi SS. Patrum ſententia oſtenſum ſuit ſupra quæſt. 2.

SECTIO VI.

Illationes obſervatu dignæ, circa comparationem Boni cum Ente.

61. EX doctrina hucuſque tradita inſertur I. quemadmodum malum idem eſt ac privatio entitatis, ſive bonitatis, ita etiam bonum idem eſſe ac ens prout integrum, ſeu perfectum. Ac quemadmodum ens tranſcendit omnia genera rerum, quotquot exiſtunt, ita etiam bonum. Quod planè docet Ariſtot. lib. 1. *Ethic.* cap. 6. ubi docet, bonum, ſicut & ens, dividi per omnes categorias, ſive prædicamenta. Ait enim: Ἔτι ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι, &c. *Præterea cùm bonum æquè pateat ac ens (dicitur enim in ſubſtantia, ut Deus, & mens; & in qualitate, virtutes; & in quantitate, mediocre; & in iis quæ ad aliquid referuntur, utile; & in tempore, opportuniter; & in loco, diæta; quæque talia ſunt) perſcicuum eſt, commune aliquod univerſum & unum eſſe non poſſe.* Id tamen diſcriminis inter ens & bonum eſt, quòd ens præſupponitur ſecundùm ordinem rationis, veluti fundamentum ipſius: ut docet D. Thom. 1. p. q. 5. art. 5. & q. 21. *De Veritate* art. 2. nam priori loco aſſerit, *rationem entis eſſe priorem ratione boni*: poſteriori autem, *bonum tranſcendens fundari in eſſe*. Et ratio eſt: quia bonum, ſive ſit bonum in ſe, ſive ſit bonum alteri, conſtituitur intrinſecè per aliquam perſectionem, cùm idem omnino ſint perfectum ac bonum. Nulla autem perfectio realis intelligi poteſt, quin præſupponatur vera entitas, cùm priùs intelligatur aliquid eſſe, quàm perfectum eſſe. Ergo ratio entis præſupponitur ſecundùm intellectum ad rationem boni. Idque etiam verum eſt loquendo de bono apparenti: quoniam priùs debet apparere ut ens, quàm ut bonum.

62. Pręterea. *Sicut neceſſum eſt omne bonum eſſe ens*, ita etiam oportet omne verum ens eſſe bonum, ſeu habere bonitatem aliquam ſibì convenientem: ac proinde bonum & ens reciprocari, ſeu converſim ſe habere. Sequitur ex dictis ſect. 2. adverſus Manichæos & Priſcillianiſtas, qui dixerunt, quaſdam creaturas eſſe ex ſe malas, & procreatas à quodam principio ſummè malo. De quo, præter auctores ibidem allegatos, conſulendi ſunt Euſebius Cæſareenſis lib. 7. cap. 28. Nicephorus lib. 6. *Hiſtoriæ* cap. 31. & Auguſtinus Tomo VI. lib. *De Hæreſibus*, hæreſi 46. ac D. Thom. 1. par. quæſt. 48. & 49. ac lib. 3. *contra Gent.* cap. 7. & 8. Concilium Bracharenſe I. cap. 7. & 8. Nimirum is error contrarius eſt apertiſſimis ſcripturæ locis: quibus & Deus aſſeritur unicum ac primum principium rerum omnium: & præterea, rem omnem à Deo factam, ſive creaturam omnem, bonam eſſe. Nimirum Gen. 1. dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*. Eccleſiaſtici 3. *Cuncta fecit bona in tempore ſuo*. Epiſtol. I. ad Timotheum 4. *Omnis creatura Dei bona eſt.* Ratio autem ejus doctrinæ eſt manifeſta: Quia omne ens reale, quantumvis exile, aut tenue, habet aliquam perfectionem, quâ conſtituatur in ſe; quæque reipsâ nihil aliud eſt, quàm ipſius entitas. Unſiquodque enim ſua entitate perficitur, eaque ſibi maximè conveniens eſt. Perfectio autem rei & bonitas, profectò idem ſunt. Ergo omne ens reale debet eſſe bonum, ſicuti & omne bonum debet eſſe ens. Et hæc ratio non ſolùm procedit de illo quod eſt bonum in ſe, ſed etiam de eo quod eſt bonum alteri: utrovis enim ſenſu debet eſſe ens reale, ac proinde aliquam habere perfectionem, in qua bonitas ſita eſt. Cumque, ut dictum eſt, ratio entis realis præſupponatur ſecundùm mentis conſiderationem, antequam intelligatur bonitas, quæ cum ipſo convertitur, conſequens eſt ut hæc ſe habeat inſtar cujuſdam proprietatis, ſive attributi reſpectu entis.

63. Cæterùm cùm perfectio rei aut ſit intrinſeca & inſeparabilis omnino, aut extrinſeca vel ſeparabilis; bonum & perfectum, quod convertitur cum ente, ſolùm importat priorem illam perfectionem, non autem hanc poſteriorem. Solùm quippe importat perfectionem illam, quæ ſemper comitatur ens, & converſim cum illo ac de illo prædicatur. Atqui ſola perfectio intrinſeca & inſeparabilis comitatur ſemper ens, & converſim prædicatur de illo. Ergo ſola etiam illa perfectio convertitur cum ente. Itaque non eſt neceſſum ut ens, quamdiu exiſtit, habeat totam illam bonitatem, ſeu perfectionem quam poteſt habere, aut exigit: ſed illam dumtaxat, quæ ſibi intima & neceſſariò connexa eſt.

64. Inſertur II. omne ens etiam eſſe bonum reſpectu alicujus, ſive alicui conveniens: atque adeò, bonum, acceptum ſub ratione convenientis, etiam converti cum ente. Poſterior pars colligitur planè ex priori. Prior probatur facilè: nam aut loquimur de ente prout importat prædicata eſſentialia rei, quæ profectò unicuique maximè convenientia ſunt: aut prout importat prædicata accidentalia. Hæc verò ſunt in duplici differentia. Quædam enim ſunt perfectiva ſubjecti in quo exiſtunt, & hæc procul dubio ipſi conveniunt: ut calor igni, frigiditas aquæ, riſibilitas homini. Quædam autem ſunt nociva, ſeu incongrua ſubjecto, in quo ſemel aut iterum exiſtunt. Sed hæc ipſa ſemper important habitudinem ad proprium & connaturale ſubjectum, quod ſunt nata perficere: atque adeò ipſi convenientia ſunt, licèt extraneo ſubjecto ſint diſconvenientia. Ideoque ſupra ex D. Auguſtino obſervavimus, venenum ipſum, quod nocivum & diſconveniens eſt homini, bonum & conveniens eſſe ſcorpioni: idemque eſt de calore, qui conveniens eſt igni, & diſconveniens aquæ. Patet igitur, ens reale converti etiam cum bono, prout ſignificet idem quod conveniens. Nam ſi bonitas ſit eſſentialis, neceſſariò debet eſſe conveniens enti per illam conſtituto: ſi autem accidentalis, erit profectò conveniens aut enti in quo de facto exiſtit, aut alteri ſaltem.

65. Inſertur denique quomodo ſit intelligenda definitio Boni tradita ab Ariſt. initio *Ethicorum* per hoc ut ſit οὗ πάντα ἐφίεται, *quod omnia appetunt*: ſive, ut idem fuſiùs exponit lib. 1. *Rhetoric.* cap. 6. *quod omnia appetunt, quæcumque ſenſum mentémve habent; aut quod appeterent, ſi haberent*. Etenim, præter ea quæ diximus tota quæſtione prima ad eam illuſtrandam, colligitur, illam potiſ-

potiſſimùm adaptari bono, prout conveniens cuilibet rei eſt, ſive illud ſit eſſentiale, ſive accidentale, ſive verum, ſive apparens, ſeu in ſpeciem tantùm. Ideoque D. Thom. 1. p. q. 5. docet, bonum ſupra ens addere ut ſit perfectivum appetitûs, per modum convenientis ad illum. Quod, quâ ratione accipiendum ſit, optimè & latè diſſerit Joannes à S. Thoma To. 1. in 1. p. diſp. 6. poſt Vazquez 1. p. diſp. 2. 3. cap. 3. 4. 7. & Suarez diſp. 10. *Metaph.* ſect. 1. Nam loquendo de appetitu innato, unaquæque res appetit quod ſibi conveniens eſt; aut tendendo in bonum, quod nondum habet; aut quieſcendo in eo, quod habet: ut lapis intra & extra centrum. Loquendo autem de rebus ſenſu aut mente præditis, manifeſtum eſt eas omnes appetitu elicito complacentiæ ferri in id bonum conveniens, quod poſſident; deſiderii autem, in illud quod nondum habent: ſive illud reipſa conveniens ſit; ſive in ſpecie, ſeu exiſtimatione tantùm. Nam etiam ubi fortè aliquæ illarum appetunt quæ ſibi diſconvenientia ſunt, aut ipſum non eſſe, ut damnati, & afferentes ſibi exitiales manus; adhuc appetunt illud ſub aliqua ratione boni, ſeu convenientis, ſaltem ad vitandas ærumnas, aut mala, quorum perpeſſione torquentur. Nec propterea opus eſt ut res ſenſu aut ratione prçditæ ſint ſemper in exercitio appetitionis elicitæ: ſed ſatis eſt, bonum eſſe ejus naturæ, ut alliciat ad ſui appetitionem; & nihil præterea appeti poſſe, quod non ſit bonum, aut in re aut in exiſtimatione: quoniam ad malum ſub ratione mali nec fertur, nec ferri poteſt ulla appetitio; ut fusè oſtenſum fuit quæſt. 3.

Digitized by Google

DE VIRTUTIBUS
ET
VITIIS
DISPUTATIO SECUNDA
De Fine.

CUM Bonum & Finis ſint duæ rationes admodum connexæ, vix de altero eorum diſputari poteſt, quin etiam de altero: præſertim à philoſophis Morum. Ideoque D. Auguſtinus lib. 9. *De Civit.* dixit: *Nulla alia cauſſa philoſophandi hominibus eſt, niſi finis boni.* Et ſanè Ariſtoteles totum ferè librum primum *Ethicorum ad Nicomachum* deputavit examini utriuſque, ſicut & D. Thomas quæſtionem primam Secundæ Partis ſuæ Theologicæ Summæ. Nos ea ſolùm quæ ad philoſophum Morlem ſpectant libabimus, relictis pluribus aliis, quæ Theologi fusè diſcutiunt tractatu De ultimo Fine.

QUÆSTIO PRIMA.

Quomodo Finis comparetur ad Bonum & Pulchrum?

PHILOSOPHI *Bonum frequenter accipiunt pro eodem, ac Finem. Ideoque Ariſt. lib.* 1. Ethic. ad Nicomachum *cap.* 1. *Vix dixit, Bonum eſſe quod omnia appetunt, cùm ſubdidit ſtatim:* διαφορὰ δέ τις τῶν τελῶν. Finium autem diſcrimen aliquod apparet. *nimirum, pro eodem reputans diviſionem Boni & Finis. Similiter & cap.* 7. *ejuſdem libri interrogat:* τί οὖν ἑκάστης τἀγαθόν; Quid eſt igitur unicuique bonum? *Reſpondet verò, quamvis etiam more interrogantis, ut ſolet:* An id, cujus gratiâ reliqua fiunt? *Statimque id exemplis illuſtrat:* Hoc in medicina valetudo eſt, in re militari victoria, in architectura domus, aliudque in alia: in omnique actione & conſilio finis: ejus enim cauſsâ omnes agunt reliqua. Quocirca ſi aliquis eſt finis rerum agendarum, omnium ſit id bonum quod agendum eſt. *Quibus planè denotat idem eſſe Bonum ac Finem. Verùm ea doctrina nonnullas patitur difficultates, quas hoc loco extricare oportet: ſed breviter, quia res parvi momenti eſt.*

SECTIO

Digitized by Google

SECTIO PRIMA.

Præmiſſis quibuſdam ex Ariſtotele, & D. Thoma ſtatuitur, rationem Finis, & Boni abſtrahentis ab honeſto, utili, & delectabili, non eſſe ita unam ut alterum reciprocetur cum altero. Objectiones ſolutæ.

2. PRÆMITTO I. ex communi ſententia, tria hęc, bonum, appetibile, & finem, reipsâ unum atque idem eſſe: quia cùm bonum ſit quod omnia appetunt, profectò illud debet eſſe appetibile, quoniam ab actu appetitionis ad appetibilitatem, recta eſt illatio, ſicut univerſè ab actu ad potentiam. Cùm verò id quod appetitur, ſit cujus gratiâ aliquid fit, ſeu à quo movetur appetitus, conſequens eſt, ut id ipſum in re habeat rationem finis. Quare ſolùm reſtat diſſidium circa duo. Alterum eſt, an ita ſint unum & idem bonum & finis, ut mutuò convertantur, ſeu invicem convolvantur. Alterum verò, an ita ſint unum & idem, ut formalis ratio unius ſit ratio formalis alterius. Quod eſt perinde ac quærere, an nec ſecundùm intelligentiam quidem diſtinguantur, ſed ſe habeant veluti ſynonyma, quæ ſolo nomine differunt.

3. Præmitto II. Auctores communiter hoc loco accipere bonum dupliciter. Primò prout convertitur cum ente, & eſt idem atque integrum, ſive perfectum in ſuo eſſe: ut proinde res dicatur habere perfectionem ſuam ex propria bonitate, quæ eſt proprietas entis. Secundò relatè, pro eodem, ac conveniens alteri: ut proinde nihil aliud ſit, rem eſſe alteri bonam, quàm convenientem ipſi eſſe. Et hoc poſteriori ſenſu dividunt bonum in honeſtum, utile, & jucundum. Quæ diviſio deſumpta eſt ex Ariſtotele lib. 2. *Ethic.* cap. 3. illis verbis: *Tria ſunt, ob quæ quiſpiam expetit: honeſtum, utile, jucundum: & alia tria illis contraria, ob quæ fugit, turpe, inutile, atque moleſtum.* Similiter & lib. 8. cap. 3. ac ſæpè aliàs, conſtituit triplex genus amicitię; honeſtum, utile, & voluptuoſum, perinde ac dividitur ipſum φιλητὸν, id eſt, amabile, aut expetibile.

4. Sed tamen id obſervandum, rationem boni & convenientis, ſive illud ſit honeſtum, ſive utile, ſive jucundum, eſſe priorem ſecundùm intelligentiam, quàm rationem appetibilis. Hæc enim cauſſalis eſt legitima: Ideo res hæc aut illa appetitur, quia eſt bona, ſive conveniens intra limites honeſti, utilis, aut jucundi: non autem hæc: Ideo eſt bona aut conveniens, quia appetibilis, vel quia appetitur. Ratio à priori eſt, quoniam objectum cujuslibet potentiæ debet præſupponi ante ipſam, & habere cum ea convenientiam aliquam, priuſquam ab ea attingatur. Idque inductione patet, atque exemplo adhibito in colore. Licèt enim ratio coloris, & ratio viſibilis, ſint reipſa unum & idem, tamen ordine intelligentiæ prior eſt ratio coloris, quàm viſibilitas: propterea que hæc cauſſalis eſt legitima. Ideo paries eſt viſibilis, quia conſtat colore: non autem hęc. Ideo conſtat colore, quia eſt viſibilis. Ita in pręſenti, bonitas & appetibilitas reipſa unum & idem ſunt, ſed intelligentiâ diſtinguuntur, & prior illa pręſupponitur veluti origo poſterioris. Itaque pars controverſię noſtrę eſt, an ſicut bonum & appetibile diſtinguuntur ſecundùm intelligentiam, ita etiam bonum & finis quodammodo diſtinguantur, ut propterea ratio formalis unius non ſit formalis ratio alterius.

5. Præmitto III. Bonum poſſe accipi aut ſimpliciter, primariò, & abſolutè: aut ſecundùm quid, ſecundariò, & cum addito. Priori ſenſu ſolùm appellatur bonum id, quod eſt perfectivum alterius per modum finis: illud verò dumtaxat eſt, quod habet rationem honeſti, aut jucundi: quoniam in eo ſolo quieſcit appetitus. Poſteriori autem ſenſu denominantur ea, quæ non perficiunt per modum finis, ſed dumtaxat conferunt, ſive viam ſternunt ad finem obtinendum, veluti præſidia, aut media: ideoque dicuntur bona utilia. Tradidit doctrinam hanc D. Thom. quæſt. 21. *De Veritate*, art. 1. dicens: *Primò & principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis, ſed ſecundariò dicitur aliquid bonum, quod eſt ductivum in finem, prout utile dicit bonum*, &c. Nec ab eadem ſententia diſcedit quæſt. 1. *De Malo*, art. 2. dum ait: *Loquendo de bono abſolutè* (id eſt, nulla facta diſtinctione, ſeu generatim) *bonum habet ampliſſimam extenſionem. Cùm enim bonum ſit id quod eſt appetibile, id quod eſt ſecundùm ſe appetibile, eſt ſecundùm ſe bonum: hoc autem eſt finis. Sed quia ex hoc quòd appetimus finem, ſequitur, quòd appetamus ea, quæ ad finem ordinantur, conſequens eſt, ut ea quæ ordinantur ad finem, ex hoc ipſo quòd in finem vel bonum ordinantur, boni rationem obtineant. Unde utilia ſub diviſione boni comprehenduntur.* Itaque ratio boni primò ac per ſe ſolùm competit rebus perfectivis per modum finis, ſeu per ſe appetibilibus: ſecundariò verò iis, quæ ſolùm ordinantur ad finem, veluti media aut præſidia in eum obtinendum, proindeque bona utilia appellantur. His ſtatutis.

6. Dicendum eſt I. Accepto bono communiter, prout abſtrahit ab honeſto, jucundo, & utili, non converti bonum cum fine, ſed latiùs vagari, quàm finem. Hanc aſſertionem tradit Ariſtotel. lib. 1. *Magnorum Moralium*, non cap. 3. ut malè allegari ſolet, ſed cap. 2. cui epigraphe: *Quot modis dicatur bonum*. Et circa medium capitis inquit: τῶν γὰρ ἀγαθῶν, τὰ μὲν ἐστι τέλη, τὰ δ' οὐ τέλη, &c. *Bonorum alia ſunt fines, alia non: quemadmodum ſanitas quidem finis: at quæ ſanitatis ſunt cauſſa, neutiquam ſunt finis.* Nimirum, potio amara, ſciſſio venæ, & alia ejuſmodi medicamenta infirmo opportunè præſtita, ſunt quidem bona, quoniam ſunt cauſſa ſanitatis, quam infirmus exoptat, veluti finem. Et tamen non ſunt fines, ut patet, ſed tantùm præſidia, ſive media in eum finem obtinendum. Ergo aliqua habent rationem boni, quæ tamen non ſunt fines: atque adeò ratio finis & boni generatim non convertuntur, ſeu reciprocantur. Patet hoc. Nam aliàs nihil haberet rationem boni, quin & finis.

7. Unde eruitur ratio manifeſta aſſertionis traditæ. Si enim bonum generatim acceptum & finis reciprocarentur, nullum eſſet bonum, quod non haberet rationem finis: ſicuti quia homo & riſibile reciprocantur, nullus eſt homo, qui facultatem ridendi non habeat; nullum quoque riſibile, quod non ſit homo. Atqui aliquod bonum eſt, quod non habeat rationem finis. Ergo bonum & finis non reciprocantur. Probatur aſſumptio. Potio enim amara, & ſciſſio venæ adhibita infirmo, bona quidem eſt; cùm ſit cauſſa ſanitatis, quæ infirmo eſt maximè bona. Et tamen nec potio amara, nec ſciſſio venæ eſt finis. Solùm enim habet rationem finis id, cujus gratiâ aliquid

fit; ac proinde illud quod eſt propter ſe appetibile, Atqui nec potio amara, nec ſciſſio venæ, eſt cujus gratiâ infirmus aliquid facit; nec propter ſe appetibilis eſt, ſed dumtaxat propter ſanitatem, quam cauſſat. Igitur aliquod bonum eſt, quod non habeat rationem finis. Hanc quoque rationem ſubminiſtrat nobis D. Thomas 1. part. qu. 5. art. 6. ad 2. inibi: *Utilia dicuntur, quæ non habent in ſe unde deſiderentur, ſed deſiderantur ſolùm ut ſunt ducentia in alterum, ſicut ſumptio medicinę amaræ.* Et quæſt. 24. *De veritate*, art. 6. *Tota ratio appetibilitatis ejus, quod eſt ad finem, in quantum hujuſmodi, eſt finis.*

8. Dices, hac ratione pariter probandum iri, nec bonum jucundum, ſive delectabile ſenſibus, habere rationem finis; quia non eſt appetibile propter ſe, ſed propter bonum honeſtum. Quare delectabilia guſtûs, & tactûs, quæ ordinantur ad conſervationem individui, & ſpeciei, non ſunt propter ſe appetibilia, ſed dumtaxat gratiâ boni honeſti. Atqui bonum jucundum, ſeu delectabile ſenſibus verè habet rationem finis. Ergo licèt bonum utile, ut potio amara, non ſit propter ſe appetibile, ſed dumtaxat propter ſanitatem, poterit habere rationem finis. Neque videtur ſatis occurri huic objectioni ſi dicatur, delectabilia guſtûs & tactûs habere rationem finis in ordine ad appetitum ſentientem, quamvis non in ordine ad rationalem appetitum. Contrà enim eſt, quòd finis non exercet cauſſalitatem ſuam in ordine ad appetitum ſentientem (alioqui etiam bruta propriè agerent propter finem) ſed ſolùm in ordine ad rationalem appetitum. Ergo bona delectabilia guſtûs & tactûs in ordine ad nullum appetitum habent rationem finis, ſi ratio præjacta aliquid probat.

9. Reſp. Negando aſſumptionem: quia delectabilia guſtûs & tactûs ſunt appetibilia propter ſe ab appetitu ſentiente; quoniam licèt id inordinatum ſit in homine, qui nihil debet non referre in finem honeſtum, adhuc tamen in ipſis rebus jucundis eſt ſufficiens bonitas, ut alliciat appetitum ſentientem, & hic in ea ſiſtat, nihil ulteriùs deſiderans. Voluptates enim ejuſmodi ſunt adeò amicæ ſenſui, & appetitui ſentienti, ut illum ſuaviter alliciant & rapiant, quamvis nullum prætérea bonum ſequatur. A qua ſolutione vix diſſidet alia circumferri ſolita, dicentium, bona delectabilia guſtûs & tactûs, eſſe per ſe appetibilia, & habere rationem finis in genere naturæ, quamvis non in genere moris: quia licèt ſecundùm regulam morum debeant dirigi in ordine ad conſervationem individui, aut ſpeciei, & in eam dumtaxat gratiam amari; adhuc tamen ſiſtendo intra genus naturæ habent aliquam bonitatem, in qua appetitus ſentiens ſiſtat gradum, ac quieſcat, etiam ſecluſo alio ulteriori fine. An verò exinde colligatur, bruta etiam agere propter finem, dum eas voluptates ſequuntur, apparebit infra quęſt. 5. Porrò de delectabilibus, quæ ad mentem ſpectant, ut de voluptate, quæ capitur ex diſciplinis theoricis, eſt manifeſtum habere rationem finis, ac propter ſe amari: quamvis, ut honeſtè amentur, amari debeant implicitè aut explicitè propter honeſtum aliquem finem.

10. Inſtabis. Etiam bona purè utilia, ut potio amara, poſſunt amari propter ſe, ſicut bona jucunda, ab appetitu ſentientę inordinato, qualiter contingeret in eo, qui rebus amaris delectaretur perinde, atque alter dulcibus. Videturque ejus opinionis quodammodo fuiſſe ille, qui cecinit:

Infanti melimela dato, fatuaſque mariſcas:
Nam mihi, quæ novit pungere, chia ſapit.

Ergo ſi delectabilia guſtûs & tactûs poſſunt habere rationem finis, quia propter ſe amantur ab appetitu ſentiente, quamvis inordinato; etiam bonum utile, ut potio amara, ob eandem cauſſam eſſe poteſt finis appetitus ſentientis, quamvis inordinati.

11. Reſp. ſiquando propter ſe amantur ab appetitu bona utilia, tunc jam exuere rationem boni utilis, & induere rationem delectabilis, aut etiam honeſti. Quare ſi potio amara alicui jucunda ſit, & propter ſeipſam amabilis; ex inordinatione appetitus ſentientis in hoc aut illo ſingulari homine; loquendum eſt de ea, non tanquam de bono purè utili (quo ſenſu hactenus loquebamur) ſed tanquam de bono jucundo, & afferente guſtui voluptatem. Ratio autem cur potio amara poſſit quæri non ut utilis, ſed veluti jucunda ab hoc vel illo ſingulari homine, oritur ex varia hominum indole, ſeu diſſimili complexione humorum: ob quam res illæ, quæ aliis voluptuoſæ ſunt, aliis ingratæ exiſtunt, & è converſo. Quod universè obſervat Ariſt. lib. 10. *Ethic.* cap. 5. & cecinit longè antea Homerus *Odyſſ.* 14. dum dixit:

Ἄλλος γάρ τ' ἄλλοισιν ἀνὴρ ἐπιτέρπεται ἔργοις.

Alter enim rebus variis, vir gaudet, & alter.

Ac poſtea notavit Plinius lib. 6. Epiſt. 27. *Non omnibus eadem placent.* Cicero etiam alicubi: *Sic ſe res habent: te tua, me delectant mea.* Virg. quoque, Eclogâ 2. de hominibus, pariter ac brutis loquens:

Torva leæna lupum ſequitur, lupus ipſe capellam;
Florentem cytiſum ſequitur laſciva capella:
Te Corydon, ò Alexi. trahit ſua quemque voluptas.

Denique nemo meliùs eam hominum varietatem expreſſit penes diſſimilem voluptatem, & indolem, quàm Perſius Sat. 5. dum ajebat:

Mille hominum ſpecies, & rerum diſcolor uſus.
Velle ſuum cuique eſt, nec voto vivitur uno.
Mercibus hic Italis mutat ſub Sole recenti
Rugoſum piper, & pallentis grana cumini.
Hic ſatur irriguo mavult turgeſcere ſomno.
Hic campo indulget, hunc alea decoquit: ille
In Venerem eſt putris.

SECTIO II.

Bonum abſtrahens ab honeſto, & jucundo, ac Finem reciprocari. Quid cenſendum ſit de bono in prima ac præcipua acceptione?

12. DICENDUM II. Finem, ac Bonum acceptum aliquantò ſtrictiùs, pro eo, quod ratione ſui appetitur, ſive, quod idem eſt, prout abſtrahit ab honeſto & jucundo, invicem converti, ſeu reciprocari. Aſſertio eſt communis; eamque ut minimùm tradit Ariſt. lib. 2. *Phyſic.* cap. 3. ubi docet, bonum cum fine converti: ſimiliterque locis *Ethicorum* ſupra num. 1. indicatis, ubi pro eodem accipit bonum, ac finem. Cumque id nequeat intelligi de bono, quatenus extenditur ad bonum utile, ut probatum eſt ſectione præcedenti, debet accipi de bono prout amplectitur honeſtum & jucundum. Id etiam denotat

notat lib. 2. *Metaph.* textu 8. dum ait: *Qui tollunt finem, tollunt rationem boni.* Ubi D. Thom. lect. 4. *Remota cauſſa finali, inquit, removetur natura & ratio boni. Eadem enim ratio boni & finis eſt.* Idemque habet 1. p. q. 5. art. 2. ad 1. & art. 4. corpore, & 1. *contra Gent.* cap. 37. ac. 96. & quæſt.22. *De veritate* art. 13.

13. Ratione probatur: Quia eſſe id, cujus gratiâ aliquid fit, perinde omnino eſt, atque eſſe id quod propter ſe appetitur, ut pronum cuique, & in aperto eſt: atque adeò ea duo reciprocantur, neque alterum latiùs patet, quàm alterum. Atqui finis eſt, cujus gratiâ aliquid fit: bonum verò abſtrahens ab honeſto & jucundo eſt, quod propter ſe appetitur: cùm utrumque eorum habeat bonitatem ſufficientem, ut in ea quieſcat appetitus ordinatus, aut inordinatus, ut ſect. præcedenti à num. 9. oſtenſum eſt. Ergo finis, & bonum abſtrahens ab honeſto & jucundo, idem ſunt, atque adeò reciprocantur, ut neutrum eorum latiùs pateat, quàm alterum.

14. Dices: Solùm habet rationem finis id quod propter ſe appetibile eſt. At bonum jucundum, prout ſejunctum ab honeſto, non eſt per ſe appetibile. Ergo neque habet rationem finis. Probatur aſſumptio, in qua ſola poteſt eſſe diſſidium. Ideo bonum utile non eſt propter ſe appetibile, quia ratio boni non convenit ipſi ſimpliciter & primariò, ſed tantùm ſecundùm quid, & ſecundariò. Nimirum proprium boni ſimpliciter & primariò dicti eſt, ut appetatur propter ſe. Atqui etiam bonum jucundum non eſt ſimpliciter & primariò bonum, ſed ſecundùm quid, & ſecundariò. Ait enim D. Thom. 1. p. quæſt. 5. rationem boni eſſe analogam ſecundùm attributionem, ideoque *per priùs prædicari de honeſto, ſecundariò de delectabili; tertiò de utili.* Ergo bonum jucundum, prout ſejunctum ab honeſto, non eſt appetibile propter ſe.

15. Reſpondeo. Bonum jucundum, etiam illud quod turpe eſt, ejus conditionis eſſe, ut appeti poſſit propter ſe ab appetitu inordinato, utpote in eo præfigente ſibi ſcopum, & poſtea quieſcente. Neque obſtat quòd non ſit bonum in prima & præcipua acceptione boni, quæ dumtaxat convenit honeſto. Adhuc enim habet ſufficientem bonitatem ut propter ſe appetatur: quoniam voluptas, etiam inconceſſa & turpis, eſt ejus conditionis, ut in ea quieſcat appetitus, veluti in fine: ut docet Ariſt. lib.10. *Ethic.* cap.4 dum ait: *Perficit autem actionem voluptas, non ut habitus quidam qui ineſt, ſed ut finis quiſpiam poſtea accedens.* Præterea eodem capite obſervat, omnes homines appetere voluptatem, ſicut appetunt vivere. Deinde alio *Ethicorum* loco ait, ſupervacaneum eſſe quærere, cur homines voluptatem quærant, cùm iis admodum connaturale ſit. Denique licèt celebre ſit effatum illud veterum, *edendum ut vivas, non vivendum ut edas*, idque juxta rectam rationem fieri debeat; nihilominus ea lurconum & ebriorum conditio eſt, ut non edant bibantque quò vitam tueantur, ſed potiùs vivant, ut edant, & vino ſe obruant. Quippe in una voluptate guſtûs & tactûs finem ſibi ſtatuunt, illique ementito numini aras erigunt: de quo vide plura à nobis obſervata *In Commentariis* ad lib.3. *Ethic.* cap.10.& 11. Contrà autem vir temperans nunquam in iis voluptatibus fæculentis, & ignobilibus, finem ſibi præſcribit: ideoque Seneca epiſt. 80. ajebat: *Temperantia voluptatibus imperat. Alias odit, atque abigit: alias diſpenſat, & ad ſanum modum redigit: nec unquam ad illas propter ipſas venit.* Quamvis igitur bonum jucundum non attingat primariam boni rationem, adhuc tamen poteſt habere rationem finis.

16. Id autem fateri neceſſum eſt, accipiendo bonum ſimpliciter, atque in prima & omnium præcipua ſignificatione, rationem boni, ac proinde & finis, ſolùm competere honeſto. Et ratio eſt: Quoniam bonum ſimpliciter & ſine addito id ſolùm eſt, quod natura intellectualis, & ratio ipſi cognata, abſolutè ac ſimpliciter probat, exiſtimatque honore dignum. At ſolùm bonum honeſtum eſt ejuſmodi. Ergo ſolùm illud eſt ſimpliciter & ſine addito bonum: proindeque & ſolùm illud ſimpliciter, ac ſine addito habet rationem finis. Ulteriùs. Cùm proprium ſit naturæ intellectualis agere propter finem, illud tantùm habet rationem finis ſimpliciter & ſine addito, quod eſt bonum conforme naturæ intellectuali. Hoc autem ſolùm eſt bonum honeſtum, non autem inconceſſum aut turpe, quale eſt jucundum. Solùm ergo bonum honeſtum eſt quod ſimpliciter & ſine addito habet rationem finis. Et hoc ſenſu, qui planè ſtrictiſſimus omnium eſt, accipiendæ ſunt definitiones quædam boni, à Stoïcis traditæ, atque honeſto dumtaxat convenientes, quas alioqui rejecimus diſp.1. quæſt.1.

SECTIO III.

Bonum, quod convertitur cum fine, habere cum eo connexionem formalem, & majorem, quam cum pulchro, quicquid olim exiſtimaverit Plato. Pulchri multiplex acceptio, diverſa à ratione boni & finis.

17. DICENDUM III. Bonum illud, quod convertitur cum fine, non eſſe connexum cum eo ſolùm in ſenſu identico, ſeu materiali: neque eo ſolùm ſenſu, quo connexum eſt cum pulchro; ſed longè ſtrictiore.

Prior pars colligitur facilè ex Ariſt. & D.Thoma ſæpè docentibus, bonum importare rationem finis. Quod nunquam aſſerunt de ente, nec de vero: quoniam rationem entis ſemper exponunt, Ariſtoteles quidem in ordine ad τὸ εἶναι, id eſt, *eſſe*, quod D.Thomas modò *eſſe*, modo *exiſtentiam* appellat; alii *extantiam* Latiniùs, quàm par ſit pro uſu ſcholarum, vocant. Verùm autem uterque exponit per ordinem ad intellectum. Neuter verò eorum, neque quiſpiam alius præſtantium philoſophorum, tribuit enti, aut vero, rationem finis. Igitur ideò eſt quia inter finem & bonum, quod cum eo convertitur, non eſt connexio materiali ſenſu dumtaxat. Hanc enim etiam habent ens & verum cum fine, ſiquidem nullus finis eſt bonus, quin habeat rationem entis & veri.

18. Sed & luculentius idem D.Thomas multis locis tribuit bono & fini connexionem pluſquam realem, & quæ videatur formalis. Etenim lib. 3. *contra Gent.* cap. 17. ratione tertia inquit: *Oportet autem quòd bonum, in quantum bonum, ſit finis.* Ubi τὸ *in quantum*, videtur denotare identitatem rationis formalis, ne fruſtra additum fuerit. Et ratione ſecunda ibidem: *Quicquid eſt finis, eſt*

bu-

Digitized by Google

hujuſmodi, in quantum eſt bonum. Inſuper quæſt.21. *De veritate* art.2. (ait) *Ratio boni in hoc conſiſtit, quòd aliquid ſit perfectivum alterius per modum finis.* Et art.1. ejuſdem quæſtionis: *Omnes rectè definientes bonum, ponunt in ratione ejus aliquid, quod pertinet ad habitudinem finis.* Ea verò omnia effata, & alia ſimilia apud D.Thomam, planè denotant finem & bonum ſe habere, non in eo ſenſu identicò, quo verum & bonum, ſed quodammodo in ſenſu formali.

19. Ratio autem ejus doctrinæ hæc eſt, quòd quoties duo prædicata ſunt ita unum & idem in re, ut non ſe habeant veluti formalitates diſparatæ, vel inconnexæ, ſed alterum ſit veluti ratio à priori alterius, tunc identitas, ſeu connexio utriuſque non ſit realis modò, quam identicam appellant, ſed formalis quodammodo. Ideoque in homine identitas rationalis cum admirativo major eſt, quàm cum animali, quia rationale ſe habet quodammodo diſparatè ad animal: cæterùm cum admirativo comparatur, veluti ratio à priori. Atqui bonum ita eſt unum & idem cum fine, ut ſit veluti ratio à priori illius: cùm ideo aliquid habeat rationem finis, quia bonum eſt. Neque enim ulla rationabilis cauſſa aſſignari poteſt cur aliquid ametur, moveat, alliciat appetitum (in quo conſiſtit cauſſalitas propria finis) quàm quia bonum eſt, ac proinde ἐραστὸν, ſeu amabile. Ergo bonum ita eſt unum & idem cum fine, ut connexio utriuſque non ſit realis modò, quam identicam appellant, ſed formalis quodammodo.

20. Poſteriorem partem tradit D.Thomas qui quæſt.5. allegata ex 1. par. art.4. ad 1. majorem identitatem conſtituit inter bonum & finem, quàm inter bonum & pulchrum. Rationemque aſſignat: *quia bonum habet rationem finis, pulchrum autem rationem cauſſæ formalis.* Cumque inter pulchrum & bonum ſit connexio aliqua, ſaltem quam identicam dicunt, inter bonum & finem debet eſſe connexio quodammodo formalis.

21. Verùm ut hæc minor connexio inter bonum & pulchrum, quàm inter bonum & finem, à D.Thoma indicata, penitiùs intelligatur; obſervandum eſt, opinione Platonis bonum & pulchrum ita eſſe illigata, ut omne bonum neceſſariò ſit pulchrum. Ita ille *in Menone*. Quin & *in Alcibiade* primo ait, ideo aliquid eſſe pulchrum, quia bonum eſt. Ubi videtur tribuere utrique connexionem, aut identitatem in ſenſu formali, nuper à D.Thoma negatam. Idem verò Plato in *Hippia* proponens ſibi hanc ipſam quæſtionem exagitandam, *An idem ſit bonum ac pulchrum*; decernit, idem prorſus eſſe, neque alterum ab altero ſejungi poſſe. Unde & quemadmodum diſſeruit de primo bono, cujus participatione bona ſunt cætera, quæcumque bona ſunt; ita etiam diſputavit de primo Pulchro, cujus delibationes ſunt quæcumque res in ſuo genere pulchræ cenſentur. Et præterea eadem Platonis exiſtimatio videtur inde probari, quòd ratio formalis boni videatur eadem omnino, ac pulchri. Bonum enim eſt, quod omnia appetunt. At hoc ipſum eſt, in quo pulchrum conſiſtit; cùm pulchrum ejus conditionis ſit, ut ab omnibus appetatur, omnia alliciat, rapiatque in appetitionem ſui. Ideoque Græcè dicitur καλὸν, quaſi deductum ἀπὸ τοῦ καλεῖν, *à vocando*, quòd vocet atque invitet omnes ad ſe: ſive ἀπὸ τοῦ κηλεῖν, *à demulcendo*. Non enim modò invitat, ſed demulcet, lenocinioque ſuo emollit etiam agreſtes animos, & ab omni humanitate alienos. Ergo malè cum D.Thoma diſtinguimus rationem boni ac pulchri, præ ratione boni ac finis.

22. Cæterùm Ariſtoteles, & cum eo D.Thomas aliter de pulchro ſentit. Exiſtimat enim bonum, ſicuti & unum, latiùs patere, quàm pulchrum. Tria quippe docet in cauſſa eſſe, ut aliquid pulchrum meritò cenſeatur: nimirum, ordinem, dimenſionem, & ὡρισμένον, id eſt, definitum; ſive, quod perinde eſt, conſtans juſta ac definitá mole. Et eorum quidem trium unumquodque appellat ſpeciem pulchri lib.13. *Metaph.* cap.3. Ait enim: Τοῦ δ' καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις, καὶ συμμετρία, καὶ ὡρισμένον. *Pulchri namque maximè ſpecies ſunt, ordo, commenſuratio, & definitum.* Præmiſerat verò paullò antè diſtinctionem inter pulchrum & bonum, illis verbis: *Cùm autem bonum & pulchrum differant, ſiquidem illud ſemper in operatione, pulchrum verò etiam in immobilibus eſt; qui dicunt mathematicas ſcientias nihil de bono, vel pulchro, dicere falſum dicunt.* Et licèt verbis paullò antea exſcriptis ea tria appellet ſpecies, nomine τῶν εἰδῶν intelligit partes, ex quibus pulchrum coaleſcit: quoniam ex ordine, proportione, ac menſura debita, conſurgit pulchritudo, ſeu ſulgor ille aut radius à ſummo bono excuſus, ut loquebatur Plato. Eaque propter idem Ariſt. lib.10. *Ethic.* cap.4. obſervat, pulchritudinem proportione quadam ſe habere inſtar voluptatis. Quemadmodum enim ex actione oritur voluptas, veluti ejus perfectio: ita etiam ex ordine, proportione, & menſura juſta, conſurgit perfectio pulchritudinis. Ac denique lib.7. *Phyſic.* textu 17. omnem pulchritudinis rationem docet eſſe in partium proportione poſitam, quemadmodum in proportione humorum ſita eſt ſanitas, & valetudo. Hæc autem omnia longè diſſident à ratione boni, quæ tota in alliciendo, & movendo ad ſui appetitionem conſiſtit. Ergo alia eſt ratio pulchri, & alia boni: atque adeò ubi conjunguntur, non eſt formalis utriuſque connexio, ſicuti inter finem & bonum.

23. Hinc ratio erui poteſt ad probandam poſteriorem aſſerti partem: quia ratio boni ſe habet diſparatè ad rationem pulchri. Ergo cùm ad rationem finis non ſe habeat diſparatè, ſed per ſe, ut antea probatum eſt, multò major eſt connexio boni cum fine, quàm cum pulchro. Probatur aſſumptio. Illa ſe habent diſparatè, quorum unum non eſt ratio alterius, & alterum ſine altero exiſtere poteſt. Atqui bonum eſt ejuſmodi relatè ad pulchrum: non enim quia aliquid bonum eſt, ideo erit pulchrum: ſiquidem omne ens reale eſt bonum, & tamen non omne illud eſt pulchrum. Item, non omne bonum, etiam ſimpliciter tale, conſtat debita proportione partium, in qua conſiſtit pulchritudo: cùm innumera bona ſint ſimplicia, quæ proinde non habent partes ullas, in quibus ſit proportio. Ergo ratio boni ſe habet diſparatè ad rationem pulchri.

24. Propter hanc rationem poſſet aliquis in gratiam Platonis dicere, ſolam illam pulchritudinem, quæ ſenſu percipitur, ſitam eſſe in ordine, proportione, & juſta magnitudine partium: ideoque locum eſſe, ut pulchritudo abſtrahens generatim ab ea quæ ſenſu, & ab illa quæ mente percipitur, conſiſtat in aliquo alio, quod cum bono poſſit habere connexionem. Porrò ſub ea amplitudine videtur conſiſtere in compoſitione aliquorum,

inter

intet ſe ordinem & proportionem habentium. Sub hac enim amplitudine convenit definitio pulchri, etiam iis rebus, quæ ſub ſenſum non cadunt. Convenit nimirum animo virtutibus inſtructo, & à procella perturbationum libero, qui ſanè pulcherrimus eſt, &, ut ajebat Plato, ſi oculis appareret, admirabiles excitaret amores ſui. Etenim in animo ſic inſtructo eſt compoſitio atque ordo & proportio appetitûs ſentientis, ſimiliterque voluntatis cum ratione, & nobiliſſimus virtutum comitatus in exornationem animi. Poſſet igitur eo ſenſu acceptum pulchrum eſſe idem cum bono, etiam extra ſenſus poſito, & ad animum ſpectante.

25. *Sed contra*. Primò enim ejuſmodi definitio longè alia eſt ab ea, quam tradit Ariſtoteles: qui nullibi definitionem pulchri adeò latè patentem tradidiſſe invenitur. Quare evincitur ſaltem, bonum latiùs multò patere, quàm pulchrum illud ab Ariſtotele definitum. Deinde licèt poſterior definitio conveniat animo virtutibus inſtructo, quoniam virtutes reipſa diſtinctæ in eo, & uterque appetitus rationi ſubjectus, verè componunt totum illud; non tamen convenit rebus purè ſimplicibus, quarum tamen pulchritudo aliqua, immò ſumma eſt. Ut enim omittam ſupremam illam & ineffabilem Dei pulchritudinem, ab omni compoſitione alienam, cui proinde poſterior definitio adaptari non poteſt; intelligentiæ profectò ſecundùm ſubſtantiam, ſive eſſentiam ſuam conſideratæ, abſdubio pulcherrimæ ſunt, cùm tamen omni vera compoſitione careant quantum ad prædicata eſſentialia, ſolumque illam admittant, quæ metaphyſica dicitur, & opificio intellectûs fit. Ergo non omnibus pulchris quæ ſub mentis aciem cadunt, convenit ea pulchri definitio. Et tamen ea omnia certè bona, immò optima ſunt. Ergo non eſt idem eſſe bonum & pulchrum ſecundùm eam amplitudinem poſterioris definitionis.

26. Ideo aliter poſſumus exponere rationem formalem pulchritudinis quadruplici ſenſu. Primo, eoque omnium communiſſimo, ac vagante per omne pulchrum, ſeu factum, ſeu infectum, quo ſenſu definiri poteſt pulchritudo, complexio perfectionum. Et ſanè abſtrahendo ab eo quòd complexio importet compoſitionem formalem, ut in creaturis, aut eminentialem ſolùm, & valdè impropriè dictam, ut in Deo, ea definitio certè omni pulchro convenit. Non tamen convenit omni bono, cùm omnia entia realia ſint bona, & tamen non omnibus iis adſit perfectionum complexio. Ergo bonum & pulchrum in ea conſideratione & amplitudine ſumma, non ſunt unum & idem. Secunda definitio poteſt eſſe eorum duntaxat, quæ pulchra ſunt in ordine ad viſum & auditum, quos duos ſenſus Plato exiſtimat omnium maximè divinos. Eo verò ſenſu pulchritudo definiri poteſt, apta rerum ſenſibilium compoſitio, debitam proportionem habentium. Ubi nomine rerum ſenſibilium ſolùm intelligi debent, lineamenta externa quæ ad viſum, & ſoni qui ad auditum ſpectant. Tertia, corporum ſenſibilium propria, quotquot in oculos incurrunt, per hoc traditur, ut ſit conveniens corporum, ſive partium ejuſdem corporis conſtitutio, cum proportione ac ſymmetriâ: ſive, ut ait Averroës lib.7. *Phyſic.* text. 17. *proportio ac ſymmetria inter membra media & extrema*. Sed neſcio qua ratione ductus Tarquinius Gallutius in lib.1. *Ethic.* cap.5. dixerit, hanc definitionem pulchritudinis eſſe propriam corporum inanimorum, ſeu vitâ ſenſuque carentium. Etenim tota illa etiam corporibus viventium convenire videtur: neque quicquam in ea deprehendo, quod ab iis alienum ſit. Fateor tamen, illam communitet tribui corporibus ſenſu carentibus, aut multitudini ordinatæ corporum. Quo ſenſu mundum hunc viſibilem, tanta rerum varietate & proportione compactum, dicimus pulchrum. Quin & exercitus ordine debito in tentoria diſtinctus, appellatut pulcher in ſacris literis *Numerorum* 24. verſu 5. ubi Balaam prophetico ac planè divino ſpiritu afflatus, (ait) *Quàm pulchra tabernacula tua, Jacob, & tentoria tua, Iſraël!* Sic etiam arborem, montem, urbem, vallem, viridarium, optimè diſtributum in partes ſuas, pulchrum appellamus. Quarta denique celeberrima deſcriptio pulchritudinis propriè dictæ, dumtaxat animantibus competit, per hoc ut ſit *apta membrorum compoſitio, cum idonea coloris ſuavitate*. Cæteræ pulchritudinis acceptiones ſunt metaphoricæ, & dicuntur per analogiam ad hanc: cui conveniunt tria illa ab Ariſtotele aſſignata, nimirũ ordo, ſymmetria, ſive proportio, & definitum, id eſt magnitudo juſta ac definita. Etenim hæc tria ſatis ſignificantur per aptam membrorum compoſitionem: cùm in ea contineatur juſtus membrorum numerus, apta uniuſcujuſque in proprio loco poſitio, & magnitudo non major, nec minor juſtâ. Demum ex quorundam opinione petitur idonea coloris ſuavitas, quòd videatur conditio neceſſaria, & ultimum complementum, ut res appareat pulchra. Dum autem expoſcitur magnitudo juſta, excluduntur à pulchrorum claſſe quotquot minores ſtaturâ inter homines ſunt, quàm par eſſet: ideoque belli, aut venuſti dici poſſunt, ubi aliàs debitam membrorum diſtributionem habent: pulchri autem dici non poſſunt. De quo plura dedimus in commentariis ad lib.4. *Ethic.* cap.3. nu.7. & 19. quæ non vacat repetere. Solùm meminiſſe oportet verborum Ariſt. eo loco: τὸ κάλλος ἐν μεγάλῳ σώματι, &c. *Pulchritudo poſita eſt in magno corpore: parvi autem venuſti ſunt*.

27. Ex iis deſcriptionibus pulchritudinis patet, bonum & pulchrum diſparatè ſe habere: nam licèt omne pulchrum ſit bonum, non tamen è converſo. Innumera enim bona ſunt, quæ tamen pulchra non ſunt, juxta quatuor præjactas pulchritudinis deſcriptiones: nec ratione ſolius bonitatis eam inferunt, ſi quando pulchra exiſtunt. Cæterùm bonum illud quod cum fine convertitur, non latiùs vagatur, quàm finis: & præterea bonitas ipſius eſt ratio à priori, cur exerceat cauſſalitatem finis in appetitum, ſive rationalem, ſive dumtaxat ſentientem: cùm nulla ratio æquè idonea aut obvia ſit, ut aliquid appetatur, aut ametur, quàm quòd bonum ſit, aut appareat.

28. Confirmatur doctrina hucuſque tradita ex diſcrimine obſervato à D.Thoma 1. par. quæſt.5. art.4. ad 1. inter bonum & pulchrum, quòd bonum propriè exercet vim cauſſæ finalis: pulchrum verò potiùs exprimit munus formalis cauſſæ. Ergo major eſt connexio boni cum fine, quàm cum pulchro. Aſſumptionem exponit, & probat D.Thomas hiſce verbis: *Pulchrum & bonum in ſubjecto quidem ſunt idem: quia ſuper eandem rem fundantur: ſcilicet ſuper formam: & propter hoc bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bo-*

num

Digitized by Google

num propriè reſpicit appetitum: eſt enim bonum, quod omnia appetunt: & ideo habet rationem finis: nam appetitus eſt quaſi quidam motus ad rem. Pulchrum autem reſpicit vim cognoſcitivam: pulchra enim dicuntur, quæ viſa placent. Unde pulchrum in debita proportione conſiſtit: quia ſenſus delectatur in rebus debitè proportionatis, ſicut in ſibi ſimilibus. Nam & ſenſus ratio quædam eſt, & omnis virtus cognoſcitiva. Et quia cognitio fit per aſſimilationem, ſimilitudo autem reſpicit formam; pulchrum propriè pertinet ad rationem cauſſæ formalis. Hucuſque S. Doctor, ſubtiliter quidem, & è re noſtra. Nam ſubminiſtrat nobis argumentum optimum ad illam aſſumptionem probandam: Quia illud exercet vim cauſſæ finalis, quod movet facultatem appetentem, cujus actio ſita eſt in motu ad finem: illud verò exercet cauſſalitatem formalem, quod ſe habet ut forma & ſimilitudo quædam in ordine ad potentiam cognoſcentem. At bonum exercet vim ſuam in ordine ad facultatem appetentem, pulchrum verò ad cognoſcentem. Ergo bonum exercet vim cauſſæ finalis, pulchrum verò formalis. Ulterius. Ea, quorum cauſſalitas alia & alia eſt, aliquomodo diſtinguuntur, & diſparato modo ſe habent. At boni & pulchri cauſſalitas alia atque alia eſt. Prior enim conſiſtit in motu appetitionis, quo allicit appetitum, tendentem in bonum ipſum, tanquam in terminum nondum poſſeſſum. Poſterior verò in complacentia potentiæ cognoſcentis, cui viſa placent, quoties pulchra ſunt. Ergo bonum & pulchrum aliquomodo diſtinguuntur, & diſparato modo ſe habent. Cæterùm bonum non ſic ſe habet, ſed per ſe, & veluti ratio à priori ad cauſſalitatem propriam finis. Et hoc ipſum eſt quod ſignificavit Ariſtoteles loco ſupra laudato ex lib. 13. *Metaph.* cap. 3. dum dixit, bonum & pulchrum differre: *quia illud ſemper eſt in operatione*, id eſt in movendo: *pulchrum verò etiam in immobilibus eſt*, nimirum in iis, quæ immota placent, & delectant, per meram ſui exhibitionem.

SECTIO IV.

Corollaria aliquot ex præcedenti doctrina circa Pulchrum, Bonum, ac Finem. Utra ſit pulchritudo magis propria, animi, an corporis?

29. COLLIGES I. Nullius roboris eſſe rationem expenſam num. 21. pro opinione Platonis, contendentis, idem eſſe pulchrum ac bonum; cùm bonum in eo conſiſtat ut ab omnibus appetatur; pulchrum verò ſtrictè dictum ſit in eo ſitum, ut importet aptam membrorum compoſitionem, cum idonea coloris ſuavitate, quæ ratio longè reſtrictior eſt, & minùs latè patens, quàm boni, cùm propria rerum corporatarum ac viventium ſit, quæ ſunt exigua portio boni, ſeſe extendentis ad quælibet incorporea, quotquot aliquid perfectionis habent, in quolibet genere, aut etiam ſupra omne genus. Immò accepta ratione pulchri longè latiùs ſecundùm alias conſiderationes indicatas num. 26. adhuc patet, bonum longè latiùs vagari, quàm pulchrum: propretereaque aliam & aliam eſſe utriuſque rationem formalem. Denique ex nuper conſtitutis patet, etiam ubi pulchrum & bonum reipſa conjunguntur, totam boni rationem eſſe ſitam in movendo appetitum, in genere cauſſæ finalis: pulchri autem in delectando potentiam cognoſcentem, ac ſubinde in demulcendo per modum formalis cauſſæ. Patet igitur, rationem boni aliam eſſe, quàm pulchri, & multò magis connexam cum ratione finis, quæ competit bono intra ſinum ſuum, ſive quà bonum ſimpliciter eſt.

30. Colliges II. Ariſtotelem, & priſcos illos philoſophiæ proceres, jure ac meritò in tradenda definitione boni, nullam habuiſſe rationem pulchri, ſed finis tantùm: quia in qualibet definitione, etiam minùs ſtrictâ, nec ad canones dialecticæ ſeveriores exactâ, nulla debet eſſe ratio eorum, quæ extranea ſunt definito, ſed eorum dumtaxat, quibuſcum per ſe connexionem habet. Probatum autem eſt, rationem pulchri extraneam eſſe bono, rationem autem finis intraneam & per ſe connexam. Non ergo in definitione boni haberi debuit ratio ulla pulchri, ſed dumtaxat finis.

31. Colliges III. contra Platonem, ac Plotinum ejus ſectatorem, nullam rem dici pulchram debere, propriè loquendo, niſi quæ partibus conſtat: cùm pulchritudo propriè dicta, & in qua definienda veteres laborârunt, ſit poſita præcipuè in apta membrorum compoſitione. Unde nec materia prima ſeorſum, nec forma ſubſtantialis per ſe inſpecta, nec forma ulla aut qualitas ſimplex quantumvis excellens, & bonitate prædita, obtinet propriè pulchritudinis decus, defectu complexionis partium, ſeu membrorum aptè diſtributorum. Unde metaphoricę ſeu translatitię ſunt locutiones, quibus ſpiritualia quæque, & compoſitionis expertia, dicuntur pulchra, licèt eorum bonitas longè altior & excellentior ſit. Quare potiùs myſticè, quàm ad trutinam philoſophorum, loquuntur, & intelligendi ſunt, quotquot ajunt, pulchritudinem non in apta membrorum compoſitione, neque in lineamentis externis ſitam eſſe, ſed intra animam dumtaxat, & mentem. Sic accipiendus Sidonius Apollinaris lib. 5. epiſt. 10. dum ſcribit *De Pragmatio: Erubeſcebat formæ dote placuiſſe: quippe cui merito ingenii ſuffeciſſet adamari. Et verè optimus quiſque morum præſtantiis pulchritudine placet. Porrò autem prætervolantia corporis decoramenta, currentis ævi profectu, defectuque labaſcunt*. Similiter & Junius in opere *De ſenectute: Admonitum te volo*, inquit, *quòd juventus quidem pulchritudine quadam & vigore ſplendet. Vera autem pulchritudo, quæ defluxionem ſuam divinitus communicatam habens aliquibus ſe inſinuavit; hæc, inquam, nullo morbo, non fame, aut neglectu aliquo, neque longitudine temporis obliterari poteſt: ſed quocumque nata & aucta fuerit, illius animam nunquam reliquiſſe viſa eſt*. Sunt & alia his ſimilia apud philoſophos & Patres: quæ tamen ſolùm exponenda ſunt de pulchritudine accepta metaphoricè, ac primo modo ex quatuor illis num. 26. explicatis: non autem propriè.

32. Pulchritudo enim propriè, & juxta ſenſum obvium, ac communem philoſophorum accepta, non eſt idem ac ſpiritualis bonitas, aut virtutum vel aliarum perfectionum animi complexio, de qua Sidonius & Junius loquebantur, ſed tantùm in apta membrorum animati corporis compoſitione ſita eſt. Hæc enim, licèt ſit longè inferior perfectione, quàm illa: eſt propriè dicta juxta ſenſum Ariſtotelis, aliorumque veterum, quibus potiſſimùm curæ fuit eam explicare, immò & nonnunquam deprimere, quòd, licèt magis propria, ſit tamen

men

Digitized by Google

men minùs conſtans, & quæ facilè evaneſcat. Quod elegantiſſimè expreſſit Seneca in Hippolyto carminibus iis ubique celebribus:

Anceps, forma, bonum mortalibus,
Exigui donum breve temporis,
Ut velox celeri pede laberis!
Non ſic prata novo vere decentia
Æſtatis calidæ diſpoliat vapor,
Sævit ſolſtitio cùm medius dies,
Et noctem brevibus præcipitat rotis,
Langueſcunt folio ut lilia pallido,
Et gratæ capiti deficiunt roſæ.
Ut fulgor teneris qui radiat genis
Momento eripitur, nullaque non dies
Formoſi ſpolium corporis abſtulit.
Res eſt forma fugax. Quis ſapiens bono
Confidat fragili?

Quod ipſum paucioribus verbis expreſſit Iſidorus Peluſiota lib.3. epiſt.143. dum dixit: *Si corpoream pulchritudinem ſpectes, illud cogita, præclarum hunc florem craſtino die pulverem fieri, atque hodiernum ignem poſtera luce in cinerem labi*. Breviuſque adhuc Domitianus ad amicum ſcribens: *Scias nec gratius quicquam decore, nec brevius*. Quam ſententiam eleganter exornat Petrarcha lib.1. *De remed.* dialogo 2.hiſce verbis: *Ad breviſſimum tempus erit, quando oris habitus hic colorque mutabitur. Cadet flava cæſaries, reliqua albeſcent. Teneras genas, & ſerenam frontem, arabunt ſquallentes rugæ. Lætas oculorum faces, & lucida ſidera, mæſta teget nubes. Læve dentium ebur, ac candidum, ſcaber ſitus obducet atque atteret, ut non colore tantùm, ſed tenore alio ſint. Recta cervix, atque agiles humeri, curveſcent: guttur læve criſpabitur. Aridas manus & recurvos pedes, ſuſpiceris tuos non fuiſſe. Quid multa? Veniet dies, quo te in ſpeculo non cognoſcas*. Verùm licèt pulchritudo corporis tam fugax & evanida ſit, adhuc eſt propriè dicta, & ex cujus analogia fit tranſitus ſeu metaphora ad eam, quæ mentis propria eſt.

33. Dices: ea, quorum bonitas eſt præſtantior, magis propriè debent habere rationem pulchritudinis, quàm ea, quorum bonitas longè inferior eſt: quoniam pulchritudo eſt attributum quoddam, ſeu ſpecies perfectionis, & quælibet perfectio debet magis propriè reſidere in eo quod excellentiori bonitate præditum eſt. Atqui bonitas animi eſt longè præſtantior, quàm corporis, ut patet. Ergo multò magis propriè eſt pulchritudo in animo, quàm in corpore: atque adeò pulchritudo rerum ſpiritualium non eſt impropria, aut metaphorica, per analogiam ad corporum pulchritudinem.

34. Reſpondeo. Denominationes illas, & rationes formales, quæ primò ac per ſe conveniunt alicui certo rerum generi, multò magis propriè de illo prædicari, quàm de rebus alterius cujuslibet generis, etiam excellentioris. Id exemplis luculentis confirmare licet, in magnitudine, fortitudine, caſtitate, & aliis. Magnitudo enim primò ac per ſe convenit quantitati molis, quia ſolam hanc attendentes philoſophi, definierunt magnitudinem: atque adeò illa propria eſt corporum. Et tamen licèt quædam res ſpirituales ſint longè præſtantiores in bonitate & perfectione, non dicuntur propriè magnæ, ſed translatitiè, ſive per metaphoram tantùm; quo ſenſu apud veteres dicuntur quædam magnæ animæ. Similiter & apud Virgilium lib.2. Æneïdos, magna numina, dum accinit:

Apparent diræ facies, inimicaque Trojæ
Numina magna Deum.

Quo epitheto nullatenus celebrat Penates, id eſt, urbium cuſtodes, quos tamen alibi magnos Deos appellat: ſed dumtaxat prima illa numina conficta ab ethnicis, Jovem, Neptunum, Apollinem, &c. ſex illorum mares, & ſex fœminas. Quoſcumque verò ex iis indigitet, certum eſt, magnitudinis epitheton metaphoricum eſſe: quoniam magnitudo propriè dicta, & à philoſophis communiter definita, aut frequenter accepta, non ſpirituum, non mentium, ſed dumtaxat corporum eſt. Verùm, prætermiſſo ethnicorum ſtylo, ubi Deus Optimus Maximus in ſacris literis magnus audit, non id de magnitudine molis, quæ ſola propriè magnitudo dicitur, ſed virtutis, ut Theologi loquuntur, accipiendum eſt. Fortitudo ſimiliter propriè dicta, ſive accipiatur pro ſolo robore & firmitate laterum, ſive pro virtute morali inclinante ad aggredienda aut declinanda mortis pericula juxta rationis præſcriptum, ſolùm competit animantibus, ſeu brutis, ſeu ratione utentibus, & ab utriſque exercetur in appetitu ſentiente: in Deo autem, & intelligentiis, non eſt propriè, ſed metaphoricè. Nam ubi in ſacris literis Deus dicitur fortis, immò & fortitudine excellens omnia alia, ut *Exodi* 15. *Quis ſimilis tui in fortibus, Domine?* id nominis translatitiè accipitur: cùm tamen id ipſum, quod in Deo appellamus fortitudinem, utcumque accipiatur, ſit aliquid longè magis excellens, quàm fortitudo noſtra propriè dicta. Denique & caſtitatem angelicam dicere moris eſt illam, quæ longè ſupra communem perfectionem evehitur in hominibus; cùm tamen de Angelis ſolùm metaphoricè dicatur, & de hominibus propriè. Patet itaque denominationem Pulchri propriam, & frequentem apud philoſophos, ſolùm corporatis animantibus convenire; impropriam verò ſeu metaphoricam, rebus ſpiritualibus, quamvis hæ longè ſublimiores ſint.

36. Unde obiter, ac denuo confirmatur diſtinctio boni à pulchro, in hunc modum. Quoties duo aliqua ita comparantur, ut alterum ſit majus, alterum minus; alterum propriè, alterum impropriè dictum; non eſt omnino una & eadem ratio formalis amborum, ſed quodammodo diverſa. Atqui bonum & pulchrum eo modo comparantur, nam bonum propriè dictum in rebus ſpiritualibus eſt longè majus, quàm in corporeis; pulchritudo autem in rebus ſpiritualibus impropriè uſurpatur, & de rebus corporeis, quotquot aptam membrorum compoſitionem habent, eſt propriè dicta. Non ergo eſt omnino una & eadem ratio formalis boni & pulchri, ſed quodammodo diverſa.

37. Quodammodo, inquam. Nam bonum multò latiùs patet, etiam propriè dictum, ac per omnia rerum genera divagatur, immò etiam ſupra omne genus, ut in Deo. Pulchrum verò propriè acceptum uni certo generi corporatarum rerum ac ſenſu præditarum reſtringitur. Ideoque Ariſt. lib.1. *Ethic.* cap. 6. docet, ideam boni per omnes categorias vagari: idea verò pulchri longè anguſtior eſt. Illud etiam rebus ſimplicibus convenit: hoc autem ſolùm compoſitis. Quare res omnes ſimplices ſolùm metaphoricè dicuntur pulchræ: ſimiliter & partes, ut partes ſunt. Nam pars alioqui habens rationem totius, poterit abſo-

lutè ſubire pulchritudinis denominationem: ut in corpore humano facies poteſt eſſe pulchra, quamvis alia membra exiſtant deformia: quoniam facies ita eſt pars corporis, ut tamen in ſeipſa ſit veluti totum quoddam, ex fronte, oculis, genis, &c. coaleſcens, & ex apta ipſorum compoſitione elegans ac pulchrum. Eoque ſenſu in ſacris & profanis literis membra hominis præcipua ſeorſum pulchra dicuntur.

38. Colliges IV. Finem quoque latiùs vagari, quàm pulchrum, licèt non magis vagetur, quam bonum propriè dictum. Nam finis eſt, cujus gratiâ aliquid fit. Plurima autem ſunt, quorum gratiâ multa fiunt, cùm tamen pulchra non ſint propriè; aut quia ſpiritualia ſunt, aut quia ſimplicia, aut quia non habentia aptam illam membrorum compoſitionem, in qua propria pulchritudo conſiſtit. Unde quicumque capiuntur amore inordinato rei deformis, habent quidem illam pro bono & fine: nec tamen quærunt aliquid pulchrum, ideoque minùs veniâ digni ſunt: quoniam pulchritudo objecti, ſeu finis, rapit quodammodo appetitum, minuitque libertatem amantis: deformitas verò auget illam, & arguit majorem turpitudinem inordinati appetitûs.

QUÆSTIO SECUNDA.

An bonitas ſit propria Finis: an potiùs communis iis, quæ ſunt ad Finem?

DIXIMUS quæſtione præcedenti qualiter finis ſit idem cum bono, & convertatur cum illo. Nunc diſſerendum eſt, an bonitas ſit propria finis, an potiùs communis iis quæ ſunt ad finem, & communiter media, ſeu præſidia appellantur, in ordine ad illum aſſequendum. Porrò quæſtio hæc directè ad philoſophiam morum ſpectat, quamvis jam Theologi in ea operam ſuam collocaverint: & longiſſimè quidem nonnulli. Nos rem breviùs explanabimus. Dubitatio autem procedit de bonitate intrinſeca, ſive intima rei, nam media in quemlibet finem ordinata habere ſaltem bonitatem extrinſecam, deſumptam à bonitate finis denominante, nemo eſt qui neget, aut negare poſſit: cùm omnia ea, quæ ſunt in ordine ad finem, ſicuti & ad objectum, ut minimùm recipiant extrinſecam denominationem ab illo. Cumque finis, ut finis, exprimat rationem boni, nequeunt media, prout in ipſum ordinata, non ſubire aliquam denominationem ab illo. Itaque dumtaxat de intrinſeca bonitate, ac proinde diſtincta à bonitate finis, diſſeritur circa media.

SECTIO PRIMA.

Opinio aſſerentium, non modò finem, ſed & media, intrinſecam bonitatem habere. Examinantur ipſius præcipua fundamenta, & enervia oſtenduntur.

2. PRIMA ſententia docet, non ſolùm finem, verùm etiam media, intrinſecè habere rationem boni. Ita multi ex interpretibus Ariſtot. ad lib. 1. *Ethicorum*, & D. Thomæ 1. 2. quæſt. 1. atque inter eos præſertim Vazquez diſp. 1. Curiel art. 1. §. 5. Monteſinos diſp. 11. quæſt 2. Salas tract. 1. ſect. 2. diſp. 2. num. 32. Granado controverſ. 2. tract. 5. ſect. 1. num. 3. Valentia diſput. 1. quæſt. 1. punct. 1. Ægidius à Præſentatione lib. 1. *De Fine* quæſt. 5. art. 5. §. 2. Araujo lib. 4. *Metaph.* quæſt. 6. art. 5. Carmelitæ Salmanticenſes 1. 2. tract. 8. diſput. 1. dub. 1. Cornejo tom. 1. tract. 5. diſput. 1. num. 6. & alii.

3. Probant I. ex Ariſtotele lib. 3. *Magn. Moralium* cap. 3. ubi inquit: *Bonorum quædam ſunt fines, quædam non*. Statimque eorum bonorum, quæ fines non ſunt, adhibet exemplum in medicamentis, quæ non ſunt finis, ſed cauſſa dumtaxat, ſive medium ad ſalutem obtinendam. Ergo non ſolùm fines, ſed media etiam habent rationem boni. Inſuper lib. 2. *Ethic.* cap. 3. & lib. 8. cap. 2. 3. 4. aliiſque locis, dividit bonum, in honeſtum, utile, & delectabile. Igitur cùm utile habeat rationem medii, medium planè participat rationem boni: ac ſanè non minùs intrinſecè, quàm bonum honeſtum & delectabile.

4. Confirmant id ipſum teſtimoniis D. Thomæ 1. 2. quæſt. 8. art. 2. ajentis: *Ratio autem boni, quod eſt objectum potentiæ voluntatis, invenitur non ſolùm in fine, ſed etiam in iis, quæ ſunt ad finem*. Et 1. par. quæſt. 83. art. 3. *Proprium objectum electionis eſt illud, quod eſt ad finem. Hoc autem, in quantum hujuſmodi habet rationem boni, quod dicitur utile*. Ergo ex mente S. Doctoris, ea quæ ſunt ad finem, & media appellantur, habent bonitatem intrinſecam.

5. Hæc illi. Verùm probatio infirma eſt, nam facilè reſponderi poteſt, nec Ariſtotelē nec D. Thomam aſſerere, mediis eſſe bonitatem intrinſecam: ſed dumtaxat utilia, ſive media, participare rationem boni, abſtrahendo ab eo, utrùm intrinſeca iis, an ſolùm per denominationem extrinſecam conveniens; quemadmodum urina etiam dicitur ſana per analogiam attributionis ad ſanitatem intrinſecè reſidentem in ſolo animali. Neque obſtat quòd S. Thomas dicat, bonitatem inveniri non ſolùm in fine, ſed etiam *in iis quæ ſunt ad finem*. Nam non ideò infertur, neque τὸ *in iis* denotat neceſſariò bonitatem inhærere mediis: aut iis intimam eſſe: ſed dumtaxat in iis eſſe aliquam bonitatem, aut intrinſecam, aut extrinſecam, ſive ſumptam à bonitate finis extrinſecè denominante.

6. Probant II. ratione. Omne id quod ſeipſo eſt perfectivum appetitûs, habet etiam in ſeipſo rationem boni; ſiquidem ratio boni in eo ſita eſt, ut habeat vim perficiendi appetitum, ideoque ab omnibus appeti dicatur. Atqui media, quatenus utilia, habent ſeipſis vim perficiendi appetitum: ſiquidem prout utilia important convenientiam intrinſecam ad appetitum, ac proinde intrinſecam appetibilitatem. Ergo media prout utilia habent in ſeipſis rationem boni.

7. Huic rationi occurrunt aliqui ex AA. opi-

nionis

Digitized by Google

nionis contrariæ, dicuntque, utilitatem exiſtentem in mediis eſſe quidem convenientem in ordine ad finem obtinendum, cujus aſſecutioni deſerviunt: non tamen in ordine ad appetitum: quoniam hic dumtaxat perficitur à fine, atque adeò ſolùm in eo convenientiam habet.

8. *Sed* hęc ſolutio non enervat vim argumenti: quia omne quod confert per modum præſidii in ordine ad obtinendum finem, quo perficitur appetitus, nequit non eſſe conveniens & quodammodo perfectivum ejuſdem appetitus. Nimirum cui conveniens eſt aſſecutio alicujus termini, conveniens etiam debet eſſe via & medium, quo pervenitur ad talem terminum: ideoque lapidi non ſolùm conveniens eſt quies in centro, ſed etiam motus deorſum, medio quo in eum terminum ſuæ inclinationis accedit. Si igitur utilia ſunt medium, ſive via; per quam potentia appetens accedit ad terminum ſibi convenientem, nequeunt non importare convenientiam aliquam relatè ad eandem potentiam.

9. Quare aliter, & juxta ſententiam noſtram ſect. 3. ſtatuendam, poteſt occurri rationi præjactę ex eo quòd universè non probet media habere bonitatem intrinſecam, ſed ſolùm bonitatem abſtrahentem ab eo, ut intrinſeca, aut extrinſeca ſit. Solùm enim probat, media bonitatem habere, quia importat convenientiam cum appetitu in ordine ad finem obtinendum. At ejuſmodi convenientia mediis modò intrinſeca, modò extrinſeca eſt, ut ibidem probabitur, ideoque abſtrahens ab utraque. Solùm igitur probat bonitatem in mediis abſtrahentem ab intrinſeca & extrinſeca.

10. Probant III. Media quatenus utilia ad finem, comparantur ad illum per modum cauſſæ efficientis, neque enim aliam cauſſalitatem exercere inveniuntur. Cumque finis ſit aliquid intrinſecè bonum, media ipſa, prout utilia, habent vim efficiendi bonitatem intrinſecam finis. Omnis autem cauſſa efficiens bonitatem intrinſecam alterius, debet eſſe bona in ſe, quoniam debet continere in ſe bonitatem, priuſquam communicet eam alteri. Media igitur, prout utilia, habent bonitatem intrinſecam, quam communicent fini.

11. Ceterùm hæc ratio, niſi aliud addatur, nimiùm probat: ſcilicet in mediis, prout utilia ſunt, eſſe bonitatem æquè aut magis precipuam, quàm in fine: ſiquidem perfectio quęlibet ęquè aut magis eſſe debet in cauſſa efficiente, quàm in effectu ipſius; cujus bonitas omnis & perfectio à cauſſa efficiente procedit, & in ea contineri debet. Abſurdum verò eſt dicere, ęqualem aut pręſtantiorem bonitatem ineſſe mediis, prout media ſunt, quàm fini, ut nemini non patet.

SECTIO II.

Opinio negantium mediis intrinſecam bonitatem expenditur. Ejus argumenta examinantur, ac rejiciuntur, veluti nihil probantia, aut nimiùm.

12. ALII ex oppoſito universè negant mediis, prout utilibus, omnem bonitatem intrinſecam, ſolumque concedunt extrinſecam boni denominationem à bonitate reſidente in fine. Ita Cajetanus 1. 2. quæſt. 1. art. 1. §. *Ad hoc dicitur*, Conradus ibid. fine corporis, Medina ibidem, §. *Cardin. de Aguirre* De virtutibus & vitiis. *Rurſus*, Suarez diſp. 10. *Metaph.* ſect. 12. num. 22. & 23. ac rurſus diſput. 23. ſect. 6. num. 17. Alvarez in 1. 2. diſput. 1. Gregorius Martinez dub. 2. & 3. Probant I. ex Divo Thoma lib. 1. *Ethic.* lect. 9. ubi, iuxta mentem Ariſtotelis, ait: *Eſt aliquid, quod appetitur, non propter aliquam bonitatem formalem in ipſo exiſtentem, ſed ſolùm in quantum eſt utile ad aliquid, ſicut medicina amara.* Ubi medio ad ſanitatem obtinendam, quale eſt potio amara, omnem intrinſecam bonitatem negat. Idemque docet 1. p. qu. 5. art. 6. ad 2. ubi inquit: *Utilia dicuntur, quæ non habent in ſe, unde deſiderentur: ſed deſiderantur ſolùm, ut ſunt ducentia in alterum, ſicut ſumptio medicinæ amaræ.* Ac denique q. 24. *De Veritate* art. 6. *Tota ratio appetibilitatis ejus quod eſt ad finem, in quantum hujuſmodi, eſt finis.* At bonitas eſt ipſa appetibilitatis ratio. Ergo ea quæ ſunt ad finem, non habent, aliam appetibilitatem, quàm ipſius finis.

13. Sed enim teſtimonia hæc facilè exponi poſſunt, ut ſolùm excludant à mediis bonitatem abſolutam & primariam, quæ propter ſe appetatur. Idque ſignificare videtur D. Thomas primo loco ex allegatis dum ait, *utilia non appeti propter bonitatem formalem in iis exiſtentem.* Quippe ſola bonitas finis eſt abſoluta & primaria, quæque propter ſe appetitur. Cum hoc autem cohæret, quòd media, ſaltem aliqua, habeant in ſe quandam bonitatem, licèt ſecundariam, ſubindeque appetibilitatem in ſeipſis, licèt non propter ſe. Præterea. Eſto quędam media nullam bonitatem intrinſecam habeant, de aliis quibuſdam negari non poteſt, ut ſectione ſequenti apparebit.

14. Probant II. Bonum dividitur in honeſtum, utile, & delectabile, non veluti ratio univoca, ſed analoga: ut docet D. Thomas loco nuper indicato ex 1. p. & videtur traditum ab Ariſt. lib. 8. *Ethicor.* cap. 3. & ſeqq. ubi amicitiam dividit, veluti rationem analogam, in tres ſpecies, honeſtam, jucundam, & utilem; juxta diviſionem τοῦ φιλητοῦ, id eſt, *amabilis*, quod eſt, aut ἀγαθὸν, ἢ ἡδύ, ἢ χρήσιμον, *bonum, aut jucundum, aut utile*. Ubi bonum honeſtum dumtaxat appellat ſine addito ἀγαθὸν *bonum*, quaſi antonomaſticè, & veluti principale analogatum. Porrò eam analogiam non eſſe proportionalitatis, ſed attributionis, colligitur ex doctrina ejuſdem D. Thomæ allegata quæſt. 21. *De Veritate*, art. 1. ubi comparat eam cum analogia *ſani*, quod non ſolùm dicitur de animali prædito ſanitate, ſed de medicina per modum cauſſæ, & de urina per modum ſigni. Ergo ratio boni dicitur de fine & mediis per analogiam attributionis. Cumque in analogia attributionis opus ſit ut ratio analoga ſolùm ſit in altero extremorum intrinſecè, & in altero minùs præcipuo dumtaxat extrinſecè, conſequens eſt, ut utile prout utile non habeat intrinſecè rationem boni, ſed extrinſecè tantùm.

15. Verùm ratio hæc nimiùm probat. Si enim diviſio illa boni in honeſtum, utile, ac delectabile, eſt analoga ſolius attributionis, non modò bonum utile, ſed etiam delectabile, erit ſolùm extrinſecè bonum: ſiquidem D. Thomas & Ariſt. iis locis non contraponunt bonum honeſtum, aut amicitiam ſtudioſam, utili ſolùm, ſed etiam delectabili. Conſequens autem eſt falſum, & negatur ab ipſis adverſariis, ſicuti & ab Ariſt. loco allegato, ubi inquit: *Quare ſit ut amabilia ſint ipſum bonum* (id eſt honeſtum) *& jucundum, ut fines.*

Ubi bono jucundo tribuit rationem boni in ſe, & finis. Cùm igitur analogia honeſti & jucundi in ratione boni non ſit ſolius attributionis, conſequens eſt ut ex iis teſtimoniis, nec analogia utilis comparati iis duobus, ſit attributionis dumtaxat.

16. Quare adverſarii poſſunt ſe facilè expedire ab hoc nodo, & dicere, diviſionem illam boni in honeſtum, utile, ac delectabile, eſſe quidem analogam, ſed proportionalitatis: juxta quam ratio analoga non reſidet intrinſecè in uno extremorum dumtaxat, ſed in omnibus, licèt inæqualiter, atque ordine quodam: nimirum, ut ait D. Thomas *per priùs prædicatur de honeſto, ſecundariò de delectabili, tertiò de utili*. Neque analogiæ proportionalitatis obſtat ejuſmodi ordo penes prius & poſterius: quia non eſt ordo dependentiæ ſecundùm quem analogatum minùs principale definiatur per ordinem ad aliud, & ab eo denominetur (qui eſt proprius ordo analogorum attributionis) ſed ſolùm eſt ordo prioris & poſterioris ſecundùm dignitatem & excellentiam unius ſupra aliud: ut patet in Deo & creaturis, ſubſtantia & accidente, quæ ſub analogia proportionalitatis in ratione entis eundem ordinem ſervant, aut ſaltem non excludunt. Quod ſi verò contendat quiſpiam, D. Thomam aut Ariſt. loqui de ea analogia, quæ attributionis dicitur, permitti id ultrò poteſt. Inde autem ſummùm evincitur, conſideratis bono honeſto, utili, & delectabili, ſecundùm eam analogiam præciſam ab omni alia, rationem boni dumtaxat in honeſto reſidere intrinſecè, & in aliis duobus extrinſecè, ac per attributionem ad illud. Cum hoc autem cohæret, quòd bonum utile, ſicuti & delectabile, prout ſimul cum honeſto ſubeſt analogiæ proportionalitatis, ſit intrinſecè bonum, quamvis inæqualiter.

17. Probant III. Nulla relatio prædicamentalis importat ex ſe perfectionem aliquam intrinſecam, ac proinde nec bonitatem: ut frequens Thomiſtarum opinio docet. Atqui medium ut medium conſiſtit in relatione prædicamentali: nimirum in puro ordine ad finem, cui obtinendo utile eſt. Ergo medium ut medium nullam importat bonitatem intrinſecam.

18. Cæterùm neque hoc argumentum urget; nam etiam ſuppoſito, relationem prædicamentalem ex ſe & intrinſecè non habere perfectionem aut bonitatem ullam, adhuc reſtat probandum utilitatem medii eſſe relationem prædicamentalem. Quod non facilè probare poſſunt: cùm illa in puro reſpectu ad terminum conſiſtat: medium verò, quatenus utile, non importat purum reſpectum, ſed aliquid abſolutum; nimirum, cauſſalitatem, aut proportionem, aut commenſurationem, aut connotationem aliquam idoneam fini obtinendo, quæ planè eſt relatio tranſcendentalis, ideoque bonitas & perfectio aliqua.

19. Probant IV. & præcipuè. Ejus conditionis ſunt media, ut ſublata bonitate finis nullatenus maneant bona, quamvis ipſa media non varientur intrinſecè. Ergo nullam aliam bonitatem habent, quàm ipſius finis. Probatur aſſumptio: Quia idem medium, eadem potio amara, exempli cauſsâ, quæ relatè ad hominem infirmum, eaque indigentem, dicitur ſana; relatè ad hominem bene valentem eſt non bona, immo & nociva. Ergo ablata bonitate finis, medium deſinit eſſe bonum, abſque ulla intrinſeca ſui varietate.

20. At quis non videat, hoc argumentum in auctores ipſius retorqueri poſſe, veluti nimiùm probans? Aut enim probat nihil, aut evincit, ne quidem utilitatem eſſe mediis intrinſecam: ſiquidem eadem potio amara, quæ relatè ad infirmum & indigentem dicitur utilis, relatè ad ſanum inutilis & nociva eſt, abſque ulla ſui mutatione intrinſeca. Ergo qua ratione probant medium non habere intrinſecam bonitatem, ſed ſolùm extrinſecam & à fine deſumptam, pariter probant, medium non habere intrinſecam utilitatem, ſed ſolùm extrinſecam, & deſumptam à fine. Deinde & facilè occurrunt auctores contrariæ opinionis, dum ajunt, ſublato fine, media manere intrinſecè bona, ſicut manent utilia intrinſecè: non quidem in actu ſecundo, & relatè ad omnem appetitum, omneque ſubjectum, ſed in actu primo, & quantum in ſeipſis eſt, per ordinem ad congruum ſubjectum atque appetitum. Nimirum id commune eſt denominationibus boni, utilis, convenientis, & aliarum ejuſmodi, ut quamvis intrinſecæ ſint, dependeant ab aliquo extrinſeco connotato, aut diſpoſitione ſubjecti. Ideoque diſp. 1. q. 2. obſervavimus ex D. Auguſtino, illud ipſum venenum, quod nobis exitiale ac malum eſt, ſcorpioni utile & ſalutare eſſe, quamvis ſit unum & idem quo ad intrinſeca.

21. Probant V. Si media haberent bonitatem intrinſecam, prout media ſunt, poſſent allicere appetitum ad ſui amorem. nimirum bonum eſt quod omnia appetunt: ac proinde nullum eſt bonum quod non poſſit allicere aliquem appetitum. At media, prout media ſunt, non poſſunt allicere appetitum ad ſui amorem: ſiquidem hoc eſt proprium finis, cujus cauſſalitas ſita eſt in eo ut alliciat ad ſui amorem. Media igitur, prout media ſunt, non habent bonitatem intrinſecam.

22. Etiam argumentum hoc facilè ſolvitur: quoniam nulla ratio eſſe videtur, ut ſi finis movet appetitum ad ſui amorem, non moveant etiam media illa, quæ intrinſecè habent vim inducendi finem ipſum: nam qua ratione quis amat bonum aliquod, amat etiam præſidia per ſe conferentia aliquid in aſſecutionem ejuſdem boni. Neque obſtat quòd in ea motione, ſeu exercitio alliciendi, conſiſtat cauſſalitas finis. Inde enim ſolùm evincitur, media non allicere propter ſe appetitum, quia allicere propter ſe eſt propria finis cauſſalitas. Cum hoc tamen cohęret quod etiam media alliciant appetitum, ac ſeipſis trahant, quamvis propter ſolam bonitatem finis, in quam per ſe conferunt, veluti opportuna pręſidia.

SECTIO III.

Præmiſſis quibuſdam ex doctrina communi, decernitur, quibuſdam mediis eſſe, quibuſdam non eſſe reipſa bonitatem propriam, & diſtinctam à bonitate finis.

EXAMINATIS aliorum opinionibus, & vi argumentorum, quibus muniri ſolent, ut ad quæſtionis deciſionem accedamus, nonnulla præmittere oportet.

23. Primum eſt, media utilia in aſſecutionem alicujus finis, eſſe in duplici differentia. Quædam enim conferunt negativè dumtaxat, quædam poſitivè

ſitivè. Priora ſunt, quæ nullam cauſſalitatem exhibent in finem ipſum, neque in ejus aſſecutionem, ſed dumtaxat removent impedimenta contraria. Poſteriora autem ſunt, quæ aliquam efficacitatem habent in ipſum finem, aut aſſecutionem illius. Exemplum priorum eſt generatim in omiſſione omnium eorum, quorum poſitio aut exiſtentia impediret exiſtentiam finis. Speciatim id ipſum cernere eſt in abſtinentia à nimio cibo electâ ex fine conſervandi vitam. Ubi abſtinentia prout eſt omiſſio mera nimiæ comeſtionis, non eſt aliquod verum ens, ſed potiùs carentia, ut ajunt, nimiæ comeſtionis: ideoque nullam realem cauſſalitatem exercere poteſt, præſertim ordine executionis, ad quem pertinet cauſſalitas mediorum. Idemque fere eſt, quantum ad hoc: de qualibet actione reali, ſi non habeat vim cauſſandi finem, ſed ſolùm auferendi impedimenta, quæ obſtant ejus aſſecutioni. V. G. actio realis, quâ quis proiicit merces in mare ex fine tuendi vitam à procella imminente, nullam exercet cauſſalitatem poſitivam in conſervationem vitæ, ſed tantùm in deſtructionem impedimentorum, quibus vita ſuccumberet. Eademque ratio eſt de omni medicina habente ſolùm vim auferendi impedimenta ſalutis: qualis eſt ſciſſio venæ, & potio amara, aliaque ejuſmodi. Non enim efficiunt aliquid, quod poſitivè influat in ſanitatem deſideratam infirmi: ſed tantùm auferunt ab eo humorem excedentem, aut nocivum: ideoque cauſſalitas eorum circa finem ſalutis, eſt dumtaxat negativa, ſive remotio mera impedimentorum.

24. Poſteriora media ſunt ex oppoſito, quæ exercent veram cauſſalitem in ipſum finem, & poſitivè conferunt in ejus aſſecutionem. Exemplum ſit in uſu moderato cibi ac potûs, qui eſt medium ad vitam tuendam, verè ac poſitivè in eam conferens, per ſubminiſtrationem partium novarum ſubſtantiæ, quibus vivens integrum ſit, & compenſet defectum aliarum partium, quas calor naturalis abſumpſit. Simileque eſt in eo medicinæ genere, quod, præter vim auferendi impedimenta ſalutis, confert aliquid poſitivè in illam; qualia ſunt plura pharmaca, & potiones nonnullæ infirmis dari ſolitæ ad roborandas vires, & cor exhilarandum. Cùm enim ii effectus poſitivè proſint ſaluti, medicina quoque iis deſerviens, poſitivè ſe habet in ordine ad cauſſandam ſalutem. Similiter mediocris exercitatio corporis, ut monet Ariſt. proficua eſt ſanitati, aliquidque in illam confert. Nam licèt lib. 5. *Metaph.* cap. 2. ſanitatem dicat eſſe cauſſam ambulationis, loquitur de cauſſa in genere finis: quoniam finis, præcipuum ob quem quiſpiam ambulat, eſt ſanitas. Idque luculenter denotant ipſa verba. Nam cùm ſtatuiſſet eo loco, cauſſam dici quatuor modis, egiſſetque de cauſſa efficiente; accedens jam ad diſſerendum de cauſſa finali, ait: *Amplius ut finis: hoc autem eſt, quod eſt cujus cauſa, ut ambulandi ſanitas. nam quare ambulavit? dicimus, ut ſanetur.* Quare ambulatio non in eodem genere finis, ſed efficientis videtur eſſe cauſſa ſanitatis, & in eam poſitivè conſerre. Denique de hoc genere mediorum, ſeu bonorum utilium loquens Ariſt. lib. 8. *Ethic.* cap. 2. tribuit ipſi cauſſalitatem effectricem in bonum honeſtum & jucundum. Ait enim: Δόξειε δ' ἂν χρήσιμον εἶναι δι' οὗ γίνεται ἀγαθόν τι, ἢ ἡδονή. *Atque id utile videbitur eſſe, per quod efficitur aliquod bonum, aut voluptas.* Sive, ut vertit Turnebus: *Utile autem id eſſe videri poteſt, ex quo bonum aliquod, aut voluptas efficitur.*

25. Secundum præmiſſum ſit, inter utilia quædam eſſe alioqui prædita ſufficienti bonitate, ut propter ſe appetantur, quædam non item. Priora ſunt, quibus ineſt honeſtas aliqua, ſeu voluptas, per ſe loquendo: licèt de facto eligantur, non propter honeſtatem aut voluptatem illam, ſed tãtùm prout utilia ſunt in ordine ad aliud bonum, honeſtum, aut jucundum. Exemplum eſt in potione dulci, quæ in ſe jucunda eſt: non tamen accipitur ab infirmo ut jucunda, ſed quatenus conferens per modum medii ad ſanitatem recuperandam. Idemque apparet in moralibus: nam ſæpè aliquæ actiones honeſtæ aut jucundæ in ſeipſis, eliguntur dumtaxat quatenus utiles ad aliam honeſtatem ulteriorem aut jucunditatem, quarum altera amatur ut finis: veluti cùm quis ſuccurrit, ſeu largitur eleemoſynam mulieri indigenti, non ut ejus paupertati provideat, ſed ut liberet à periculo pudoris violandi: item cùm aliquis incumbit ſtudio ſcientiæ theoreticæ, ſeu purè ſpeculatricis, non ut veritates ſpeculabiles contempletur, ſed ſolùm ut præcludat tempus otioſitati, & vitiis ex ea ſecuturis. Poſteriora autem ſunt, quibus nulla honeſtas, aut voluptas eſt in ſeipſis, ac proinde nulla appetibilitas propter quam amentur: ſed ſola utilitas, ſive ordo ad aliquod bonum honeſtum aut jucundum. Exemplum illorum affert Ariſt. lib. 1. *Ethic.* cap. 7. in divitiis, quæ ſanè propter ſe appetibiles non ſunt, ſed tantùm amari poſſunt, ut utiles, ſive propter uſum: ideoque Horatius accinebat protrito illo carmine, ſed in rem noſtram valde opportuno:

Quò mihi divitiæ, ſi non conceditur uti?

Simile quoque eſt in potione amara, quæ nihil appetibilitatis habet, propter quod amatur: ſed dumtaxat appetitur ob alium finem, ut ſanitatem.

26. Tertium, nonnulla eſſe media, quæ in ſeipſis nullam veram entitatem, ac proinde nec bonitatem habent: cæterùm aſſumuntur veluti utilia: in ordine ad finem obtinendum, qui quandoque in bono aliquo poſitivo & reali, quandoque ſolùm in privatione aliqua ſub ſpecie boni apprehenſa conſiſtit. Exemplum priorum eſt in omiſſione alicujus actionis, ex fine obtinendi aliquod bonum: ut cùm quis omittit liberè & purè (ut eſt probabilis opinio) auditionem ſacri ex fine ſciendi poſtea an ſit poſſibilis omiſſio libera & pura actûs præcepti; ubi medium eſt privatio aliqua, & finis eſt bonum reale. Exemplum poſterioris eſt in eo qui eligit ſeu amat non eſſe, veluti medium ad vitandum alia mala, ſeu ne illa patiatur. Tunc enim ipſum non eſſe, quod eſt medium, nullam veram entitatem aut bonitatem habet: ſimiliterque non eſſe ærumnarum, aut dolorum præſentium, quod amatur ut finis, nulla reali entitate aut bonitate conſtat, ſed dumtaxat apparenti ſeu apprehenſa ab intellectu. His poſitis.

27. Dicendum I. mediorum quædam non habere, quædam habere reipſa bonitatem intrinſecam, & diſtinctam à bonitate finis. Aſſertio eſt bimembris: & quo ad utramque partem videtur planè colligi ex Ariſtotele & D. Thoma, qui diverſis locis ſupra indicatis, & alibi ſæpè, modò concedunt, modò negant medii bonitatem intrinſecam, & diſtinctam à bonitate finis. Ne autem

in

Digitized by Google

inconſequenter proceſſiſſe videantur, oportet dicere ex mente utriuſque communis Magiſtri, quibuſdam mediis eſſe, quibuſdam non eſſe bonitatem intrinſecam, & diſtinctam à bonitate finis.

28. Ratione probatur utraque pars: Quia ſolùm id quod habet in ſeipſo entitatem, habet etiam intrinſecam bonitatem: quod autem in ſeipſo non eſt ens, nequit eſſe intrinſecè bonum: cùm bonitas ſit proprietas entis, quæ proinde cum ipſo convertitur. At quædam media habent in ſeipſis entitatem, quædam non habent: ut oſtenſum fuit præmiſſo tertio num. 26. eùm quædam in privatione, quædam autem illorum in aliqua entitate reali conſiſtant. Ergo quædam mediorum habent, quædam non habent intrinſecam bonitatem.

29. Dices: ſi hæc ratio aliquid probat, pariter evincit, quoſdam fines habere, quoſdam non habere intrinſecam bonitatem: quia quemadmodum aliqua media non habent veram entitatem, ſed in privatione conſiſtunt, ita etiam aliqui fines non habent verum aliquod eſſe, ſed poſiti ſunt in privatione: vt dicebamus nuper de illo, qui præſcribit ſibi pro fine defectum ſeu abſentiam dolorum, quos patitur, atque ex amore ejus finis eligit ipſum non eſſe, veluti medium. quippe tunc, tam finis, quàm medium, in privatione conſiſtit. Ergo quantum ad hoc, non magis finis exigit intrinſecam bonitatem, quàm medium.

30. Reſp. ita eſſe, & concedi debere ab omnibus. Sæpiſſimè enim fines, quos nobis ipſis præſcribimus, nullam habent veram entitatem aut bonitatem poſitivam, ſed negativam tantùm, etiam in moralibus. Sæpè enim plura facimus, aut omittimus, ne ſequatur aliquid, quod timemus alioqui eventurum, ſive ad vitandum aliquod incommodum. Tunc verò ipſa abſentia rerum, ſeu privatio, quam deſideramus, apprehenditur ab intellectu tanquam bonum aliquod, & ſub ea ratione amatur. Quæ eſt doctrina D. Thomæ 1. 2. q. 8. art. 1. ad. 3. illis verbis: *Dicendum quòd illud, quod non eſt ens, in rerum natura, accipitur ut ens in ratione. Unde privationes & negationes entia dicuntur. In quantum igitur ſunt hujuſmodi entia, apprehenduntur ſub ratione boni, & ſic voluntas in ea tendit. Unde Philoſophus dicit in quinto* Ethicorum *cap. 1. quòd carere malo habet rationem boni.* Præmiſerat verò in corpore articuli: *Ad hoc igitur quòd voluntas in aliquod tendat, non requiritur quòd ſit bonum in rei veritate, ſed quòd apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc Philoſophus dicit in ſecundo* Phyſicor. *textu 31. quòd finis eſt bonum, vel apparens bonum.* Itaque quoties id, quod revera non eſt, amatur à voluntate, ideo amatur, quia intellectus repræſentat illud tanquam ens, & bonum, ac conveniens appetitui. quare & intrinſecam bonitatem, & entitatem habet: non quidem in re, ſed purè objectivè in intellectu, fingente quod non eſt, perinde ac ſi eſſet. Idemque eſt de medio, ubi reipſa in privatione conſiſtit, ut mors, & pura omiſſio, quæ eliguntur à voluntate ut utiles & bonæ ad eum finem conſequendum, utilitate & bonitate dumtaxat ab intellectu apprehenſâ. Aſſertio autem præjacta ſolùm procedit de bonitate reali.

31. Solum autem eſt diſcrimen mediorum à fine in iis caſibus ex duplici capite. Primum eſt, quòd ſola finis bonitas, ſeu vera, ſeu ficta, propter ſe amatur: mediorum autem, non propter ſe, ſed propter finem ipſum, à quo dumtaxat movetur appetitus. Secundum eſt, quod ubi finis reipſa bonus intrinſecè eſt, ſæpè media nullam entitatem realem, ac proinde nec bonitatem in re habent: ut quoties eligitur omiſſio pura, aut mors, ex fine alicujus boni realis. Tunc enim aſſertionis doctrina locum omnino habet ad diſtinguendum inter fines & media, ut hæc ſæpè non ſint intrinſecè ac reipſa bona, ſed ſolus finis.

32. Verùm adhuc loquendo de mediis conſiſtentibus in aliquo poſitivo ac reali, cæterùm non influentibus poſitivè in ipſum finem, ſed negative dumtaxat, ſive per modum removentis impedimenta, ut num. 23. monuimus; probatur prior aſſerti pars. Quia media ejuſmodi, quatenus utilia ad finem obtinendum, nullam in ſeipſis bonitatem poſitivam exprimunt. Eatenus enim ſolùm exprimerent aliquam bonitatem, quatenus eis inducitur remotio, ſive abſentia impedimentorum obſtantium aſſecutioni finis. Atqui remotio, ſeu abſentia impedimentorum, obſtantium aſſecutioni finis, non eſt aliqua bonitas realis, & poſitiva, ſed negativa tantùm; utpote conſiſtens in ſola negatione, ſeu non exiſtentiâ, aut carentiâ eorundem impedimentorum. Ergo media ejuſmodi, quatenus utilia ad finem obtinendum, nullam in ſeipſis bonitatem poſitivam exprimunt. Neque obſtat quòd illam ipſam remotionem, ſeu carentiam impedimentorum cauſſent per ſuam realem entitatem, quæ eſt poſitivè bona: quoniam id per accidens ſe habet ad utilitatem. Hæc enim per ſe ſolùm exigit abſentiam impedimentorum, quæ dumtaxat eſt negativè bona: ideoque ſi nulla obſtacula adeſſent, fruſtra adhiberetur actio illa, ſive medium expellens obſtacula: quoniam abſque eo præſidio finis ab appetitu obtineretur. Ergo media ejuſmodi, prout utilia ad finem obtinendum, nullam exprimunt bonitatem realem poſitivam, ſed negativam tantùm, juxta illud Ariſtotelis ſupra à D. Thoma obſervatum: *Carere malo, habet rationem boni.*

33. Urgetur ratio eadem. Quoties medium, in quantum utile, exprimit aliquam bonitatem intrinſecam, illa certè ſe habet in ordine ad finem per modum cauſſæ efficientis, ut vidimus ex Ariſt. num. 24. & viciſſim ab eo participatur in genere cauſſæ finalis: cùm bonitas medii ut utilis ſolùm ametur propter finem, proindeque cauſſetur ab eo, quatenus finis eſt. Atqui media dumtaxat auferentia impedimentum, non ſe habent in ordine ad finem per modum cauſſæ efficientis, cùm verò non efficiant finem ipſum, ſed tantùm deſtruant impedimenta obſtantia aſſequendo fini. Ergo media dumtaxat auferentia impedimentum, in quantum utilia, non exprimunt bonitatem aliquam intrinſecam.

34. Illuſtratur vis rationis hujus duplici exemplo. Alterum eſt in actionibus & alterationibus præviis, quibus expelluntur à materia prima impedimenta obſtantia introductioni animæ rationalis: qualia ſunt diſpoſitiones conſervantes formam embryonis, & ipſa forma. Certè nemo dicet, eas actiones & alterationes eſſe ullo modo cauſſas efficientes, nec principales, nec inſtrumentarias, animæ rationalis. quippe quæ per ſolam creationem à Deo fit, abſque inſtrumen-

to

to ullo creato, & forte nec creabili. Alterum eſt in actionibus, ſeu moraliter bonis intra naturæ ordinem, ſeu circunſtantiâ aliquâ deturpatis, quibus impletur præceptum Principis aut Prælati Eccleſiaſtici ad culpam gravem obligans. Certè ejuſmodi actiones ab homine juſto exhibitæ ſufficiunt ad tollendum impedimenta conſervationis gratiæ in ipſo, quæ per omiſſionem earum actionum excluderetur. Et tamen nemo propterea iis actionibus tribuit cauſſalitatem efficientem in gratiam habitualem, neque in genere cauſſæ principalis, nec inſtrumentalis; ſed dumtaxat in ablationem impedimentorum, quibus expelleretur à ſubjecto. Similiter ergo dicendum de mediis jam explicatis in ordine ad finem.

35. Poſterior aſſerti pars, in qua dicimus, quibuſdam mediis, prout utilia ſunt, eſſe bonitatem intrinſecam, & diſtinctam à bonitate finis, probatur inſtaurando, & paullò aliter dirigendo argumentum illud primæ opinionis propoſitum num. 6. Omne id quod per ſe ac poſitivè confert ad perficiendum appetitum, debet eſſe bonum per ſe: quoniam ratio boni ſita eſt in eo ut ſit perfectivum appetitûs, idque addit ſupra rationem entis, ut ſæpè vidimus. Atqui ſunt aliqua media per ſe ac poſitivè conferentia ad perficiendum appetitum, etiam prout utilia in ordine ad finem. Ergo & ſunt media aliqua per ſe bona, etiam prout utilia in ordine ad finem. Probatur aſſumptio, in qua ſola eſt difficultas. Media enim illa, quæ num. 24. explicata ſunt, exercent veram cauſſalitatem in ipſum finem; & poſitivè conferunt in ejus aſſecutionem. Omne autem quod veram cauſſalitatem exercet in finem, & poſitivè confert in ejus aſſecutionem, ſecundùm eam utilitatem formalem debet eſſe per ſe, & poſitivè conferens ad perficiendum appetitum. Ergo aliqua media ſunt per ſe ac poſitivè conferentia ad perficiendum appetitum.

36. Dices ex doctrina adverſariorum, ejuſmodi media conferre quidem in ordine ad perficiendum appetitum, non tamen per bonitatem propriam, ſed ſolùm per relationem utilitatis in ordine ad finem, vel per extrinſecam denominationem ab eo deſumptam: ideóque bonitatem perfectricem appetitûs per ſe dumtaxat in fine reſidere, quamvis extrinſecè ac denominativè etiam in iis mediis ſit.

37. Sed contrà I. media enim prædicta conferunt ad perficiendum appetitum per bonitatem illam, ſecundùm quam exercent poſitivam cauſſalitatem in ordine ad finem: quoniam in hoc ſita eſt utilitas propria illorum, prout diſtinctorum ab aliis mediis, quæ aut nihil in re ſunt, aut ſolùm exercent cauſſalitatem negativam ad removendum impedimenta. At bonitas, per quam exercent cauſſalitatem in ipſum finem, nequit non eſſe diſtincta à bonitate ipſius finis: quia quemadmodum entitas cauſæ debet eſſe omnino diſtincta ab entitate effectûs (alioqui idem eſſet cauſſa ſuiipſius) ita & bonitas cauſſæ à bonitate effectûs realiter diſtincta eſſe debet. Ergo media prædicta conferunt ad perficiendum appetitum per bonitatem diſtinctam à bonitate finis, atque adeò per propriam bonitatem. Contra II. Bonitas illa, quæ conſtituit cauſſam in actu primo, & pro priori naturæ ad effectum, nequit non eſſe propria ipſius cauſſæ: cùm omnis cauſſa conſtituatur in actu primo per aliquid ſibi proprium, & præſuppoſitum effectui. At bonitas prædictorum mediorum conſtituit ea in ratione cauſſæ in actu primo, & pro priori naturæ ad finem. Ergo bonitas illa eſt propria prædictorum mediorum, & diſtincta à bonitate finis. Contra III. Omnis denominatio extrinſeca eſt naturâ poſterior forma denominante, ac proinde bonitas extrinſeca non eſt naturâ prior, ſed poſterior bonitate propria finis. Atqui bonitas mediorum prædictorum non eſt naturâ poſterior, ſed prior bonitate propria finis; cùm ſit illius cauſſa. Ergo bonitas prædictorum mediorum non eſt extrinſeca iis, ſed intrinſeca. Contra IV. Relatio utilitatis prædictorum mediorum non eſt prædicamentalis, ſed tranſcendentalis. Ergo neque ex capite utilitatis relativæ excluditur bonitas propria & intrinſeca à prædictis mediis. Aſſumptionem probo ex doctrina communi, quam in *Metaphyſica* tradidi diſp. 10. ſect. 1. ubi ſtatutum fuit, relationem prædicamentalem, prout diſtinctā à tranſcendentali, eſſe purum reſpectum ad terminum, non autem cauſſam, vel effectum illius: quoniam utrumque iſtorum ſoli relationi tranſcendentali competere poteſt. Atqui relatio utilitatis prædictorum mediorum non eſt purus reſpectus ad terminum aliquem, ſed vera cauſſa finis, poſitivè influens in ipſum ſeu in ejus aſſecutionem, ut probatum eſt, & ſupponi debet ab ipſis adverſariis. Ergo relatio utilitatis prædictorum mediorum non eſt prædicamentalis, ſed tranſcendentalis.

38. Confirmatur. Nequit voluntas amare, niſi bonum, ut diſp. 1. quæſt. 3. demonſtratum eſt. Nequit autem ſeriò & verè amare bonitatem finis, niſi etiam amet id quod per ſe ac per modum cauſſæ connexum eſt cum eadem bonitate: ideóque omnis amor, quo verè nos ipſos diligimus, eſt etiam amor primæ cauſſæ, quæ per ſe & poſitivè influit in noſtrum eſſe: ac generatim omnis ſerius amor cujuslibet effectus, eſt amor, virtute ſaltem, cauſſæ per ſe ac poſitivè in ipſum influentis, prout influentis. Atqui media prædicta ſunt per ſe ac poſitivè connexa per modum cauſſę cum bonitate finis. Ergo nequit voluntas amare bonitatem finis, niſi amet prædicta media. Cumque amari nequeat, niſi quod bonum eſt, eadem media, prout utilia per modum cauſſæ, debent habere propriam aliquam bonitatem. Doctrina hactenus tradita, uberiùs conſtabit ex quæſtione ſeq.

QUÆ-

QUÆSTIO TERTIA.

An ſolus Finis ſit proprium objectum voluntatis?

QUÆSTIO hæc eſt conſectaria præcedentis, cujus doctrina hoc loco præmittenda eſt, & ſupponenda.

SECTIO PRIMA.

Non ſolùm Finem, verùm etiam media illa, quæ intrinſecam bonitatem habere inveniuntur, ſpectare quodammodo ad objectum per ſe voluntatis: non tamen amari propter ſe, ſed propter bonitatem finis.

2. DICENDUM I. Non modò finem ſed etiam media illa, quæ intrinſecam bonitatem habent, ſpectare quodammodo ad objectum per ſe voluntatis: non tamen amari propter ſe, ſed ſolùm propter finem. Aſſertio eſt bimembris, atque illigata doctrinæ traditæ quæſtione præcedenti: & videtur ſatis ad mentem Ariſtot. lib. 2. *Ethic.* cap. 3. & lib. 8. cap. 2. ubi φιλητὸν, id eſt, *amabile*, quod eſt proprium voluntatis objectum, dividit in honeſtum, delectabile, & utile: atque adeò ſatis indicat, etiam utile, quod verè atque in ſe ipſo bonitatem habuerit, ſpectare ad objectum voluntatis proprium, id eſt, per ſe. Præterea doctrina eadem eſt ſatis conformis D. Thomæ 1. 2. quæſt 8. art. 2. ubi docet, voluntatem ſe extendere ad finem, & ad ea quæ ſunt ad finem, veluti ad objectum proprium: rationemque reddit: *quia ratio boni, quod eſt objectum voluntatis, invenitur non ſolùm in fine, ſed etiam in iis, quæ ſunt ad finem.* Secundam verò partem ejuſdem aſſertionis tradit ſtatim in eodem corpore articuli, dum ſubdit: *Id autem quod eſt propter ſe bonum & volitum, eſt finis: unde voluntas propriè eſt finis. Ea verò, quæ ſunt ad finem, non ſunt bona, vel volita propter ſeipſa, ſed ex ordine ad finem.* Hæc ibi, & plura alia, quibus utraque aſſertionis pars videtur expreſsè tradita. Deinde:

3. Prior pars ſuadetur ratione: Quia media illa, quæ intrinſecam bonitatem habere dignoſcuntur, in ſerie intentionis humanæ, non ſe habent ut objecta purè materialia, & per accidens voluntatis. Ergo ſpectant quodāmodo ad objectum ipſius per ſe, cùm alioqui exploratum ſit, ea contineri ſub voluntatis objecto. Aſſumptionem, in qua una diſſidium eſſe poſſet, probo: quoniam illud quod per ſe concurrit ad tribuendam ſpeciem actibus voluntatis, non ſe habet ut objectum ipſius purè materiale, & per accidens. Atqui media illa, quæ eam intrinſecam bonitatem habent, per ſe concurrunt ad tribuendam ſpeciem actibus voluntatis. Igitur ea media non ſe habent ut objectum voluntatis purè materiale, & per accidens. Syllogiſmus hic eſt in figura & modo perfecto. Reſtat probare utramque præmiſſarum. Major propoſitio ſuadetur ratione, quia omne quod per ſe concurrit ad tribuendam ſpeciem actibus alicujus potentiæ, ſpectat ad objectum per ſe eorundem actuum, atque adeò contineri debet intra latitudinem objecti ejuſdem potentiæ: ut ex metaphyſica notum eſt, & inductione convincitur. Tum præterea probatur exemplo comparatis in actu cum habitu, cujus eadem, quantum ad hoc, ratio eſt ac potentiæ. Nam ideo bonitas creata adæquatè dilecta propter Deum ſe habet ut objectum purè materiale habitûs charitatis, quia non concurrit per ſe ad tribuendam ſpeciem actui dilectionis: idemque eſt de objecto creato credito propter auctoritatem Dei revelantis, in ordine ad habitum theologicæ fidei. Minor autem præcipua ejuſdem ſyllogiſmi primi probatur: Quia media illa, quæ intrinſecam bonitatem habent, tribuunt ſpeciem actui electionis, quæ non diſtinguitur ab intentione penes bonitatem finis, cùm ea ſit communis utrique actui, ſed penes bonitatem mediorum à qua electio ſpeciem accipit. Cùm igitur electio ſit actus voluntatis, planè infertur, media illa, quæ intrinſecam bonitatem habent, per ſe concurrere ad tribuendam ſpeciem quibuſdam actibus voluntatis.

4. Dices I. Ut actus electionis differat ſpecie ab intentione, non eſſe opus ut reſpiciat per ſe diſtinctam bonitatem, veluti objectum; ſed ſufficere ſi reſpiciat eandem bonitatem finis inſpectam ab intentione, diverſimodè autem ſe habentem: nimirum, ut extrinſecè communicatam medio: cùm tamen intentio reſpiciat eandem bonitatem, prout intrinſecè reſidentem in fine. Dato autem quòd bonitas medii ſit ipſius propria & intrinſeca, videtur non movere, niſi ut mota & applicata à fine; ac proinde ſe habere ut objectum purè materiale: nam omne quod habet rationem objecti per ſe, movet per ſe potentiam.

5. Verùm evaſio hæc quo ad priorem ſui partem, manet præcluſa ſectione antecedenti, ubi oſtenſum eſt, ſaltem quibuſdam mediis eſſe intrinſecam bonitatem, & diſtinctam à bonitate finis. Verùm & præterea impugnatur ſolutio: quia ut actus electionis ſpecie differat ab actu intentionis, non ſufficit quòd habeat pro objecto formali eandem bonitatem diverſimodè communicatam: ſiquidem actus quo creditur auctoritas Dei propter ſe, non differt ſpecie ab actu, quo creditur veritas aliqua infra Deum, ob eandem Dei auctoritatem extrinſecè applicatam eidem veritati creatæ; ſed idem ſpecie actus eſt uterque: quoniam objectum formale utriuſque eſt eadem divina auctoritas, licèt diverſimodè applicata. Ergo ſimiliter ut actus intentionis & electionis differant, non ſufficit eadem bonitas finis diverſimode applicata, ſed præterea exigitur, quòd objectum electionis per ſe, ſit diverſum ab objecto formali intentionis: proptereaque opus eſt, ut medium ſit objectum electionis ratione bonitatis propriæ diſtinctæque à bonitate finis, quæ eſt formale intentionis objectum.

6. Deinde altera evaſionis pars præcluditur: Quoniam objectum ſufficiens ad tribuendam ſpeciem

ciem

ciem actui voluntatis, quamvis non habeat vim movendi propter ſe & ratione ſui, nequit eſſe objectum per accidens, aut purè materiale: cùm nullum objectum per accidens, aut purè materiale tribuat ſpeciem potentiæ, aut ipſius actibus. Ideoque non tribuit viſioni diſtinctam ſpeciem objectum purè materiale & per accidens ſpecie diverſum: ſed eadem ſpecie viſio eſt quæ attingit album, ſive illud ſit nix, ſeu cygnus, ſeu papyrus: quoniam hæc ſunt objecta purè materialia. Si igitur bonitas medii tribuit, ſpeciem actui electionis, prout diſtincto ab actu intentionis, medium non eſt objectum per accidens, & purè materiale, ſed quodammodo ingreditur objectum per ſe voluntatis. Præterea. Ut bonitas medii per ſe ingrediatur objectum voluntatis, minimè obeſt quòd ipſius bonitas non moveat, niſi prout ſubeſt bonitati finis, illamque induit. Nam neque color movet viſum, niſi prout ſubeſt luci, illamque induit, veluti rationem formalem movendi. Et tamen nemo propterea excludit colorem ab objecto per ſe viſûs, aut collocat illum in ſerie objecti purè materialis. Ratio utriuſque eſt: quoniam nomine ac reipſa objecti per ſe non ſolùm intelligitur ratio formalis movendi, quæ dicitur communiter ratio *ſub qua*, nec ſolùm objectum formale *quod*; ſed etiam omne illud quod in ſe, & per ſe includit rationem immediatè attactam à potentia, vel habitu; licèt id ipſum relatè ad rationem formalem ſoleat denominari objectum materiale. Abſolutè tamen, aut etiam facta comparatione ad objectum purè materiale, & ſolùm per accidens inſpectum, ſubit denominationem objecti per ſe. Cùm igitur ratio in ſe & per ſe attacta à voluntate, quæ eſt ratio boni, conveniat quibuſdam mediis immediatè, etiam prout utilia ſunt, ut quæſtione præcedenti probatum eſt; conſequens fit, ut quamvis relatè ad bonitatem finis, quæ ſola movet, ſubeant denominationem ſubſtrati, ſive objecti materialis; abſolutè tamen, ſeu facta comparatione ad alia, quæ nullam in ſe bonitatem habent, ſolumque per accidens amantur, poſſit & debeat denominari objectum per ſe.

7. Dices II. & ſubtiliter quidem. Etiam media illa, quæ nullam intrinſecam bonitatem habent, ſed dumtaxat utilitatem, aut vim removendi impedimenta (ut præmiſimus num.23. & 25.) ſunt objectum electionis, illique ſpeciem tribuunt diſtinctam ab intentione. Ergo licèt media alia habentia bonitatem intrinſecam ſint objectum proprium electionis, illique ſpeciem tribuant diſtinctam ab actu intentionis, non propterea ſpectare debent ullo modo ad objectum voluntatis per ſe, ſed per accidens, & purè materiale.

8. Reſpondeo dupliciter. Primò, media illa non eſſe propriè media, ſed abuſivè & impropriè: quoniam nomine mediorum, ſeu utilium propriè loquendo, illud ſolùm intelligitur, quod per modum cauſſæ efficientis influit in ipſum finem, vel in illius aſſecutionem: ut vidimus ex Ariſtotele num.24. circa finem: ſiquidem lib.8. *Ethic.* cap.2. illud dumtaxat appellat propriè χρήσιμον, id eſt, *utile*, per quod bonum aliquod honeſtum, aut jucundum efficitur. Cùm igitur media illa, quæ intrinſeca bonitate carent, non efficiant finem ipſum, nimirum bonum honeſtum, aut jucundum, ſed ſolùm amoveant impedimenta, ac nihil appetibilitatis in ſeipſis habeant; conſequens eſt, ut propriè utilia, aut media non ſint: ideoque nec actus, quo voluntas illa amat, eſt electio propriè dicta, ſed impropriè, quæ proinde non differt ſpecie eſſentiali ab actu intentionis, ſed ſolùm accidentariè: quoniam unicè reſpicit bonitatem finis, ut objectum formale, & ablationem impedimentorum, ut objectum purè materiale. Sic etiam actus dilectionis proximi propter Deum, non differt ſpecie eſſentiali ab actu dilectionis Dei; ſed accidentali tantùm ex parte objecti ſecundarii, ſeu acceſſoriæ denominationis. Cæterùm media, quæ ſe habent ut cauſſa efficiens finis, ac per ſe in illius exiſtentiam conferunt, ſicuti per ſe & propriè utilia ſunt, ita etiam tribuunt ſpeciem electioni propriè dictæ: ideoque nequeunt non conſtituere objectum per ſe illius, prout diſtinctæ ab intentione; immò & objectum electionis formale, ut conſtabit ex dicendis quæſt. ſeq.

9. Secundò reſponderi poteſt, media illa, quæ reipſa bonitatem intrinſecam non habent, illam habere ſecundùm rationem, ſeu conſiderationem intellectûs, qui defectum bonitatis, ſeu illius privationem univerſè apprehendit inſtar bonitatis realis: ut obſervavimus num.30. ex doctrina Ariſtotelis & D.Thomæ: unde & conſequenter dici poteſt, illa media, ſecundùm bonitatem purè apprehenſam, quam intrinſecè habere cogitantur, ſpectare ad objectum voluntatis per ſe: quod quemadmodum in fine abſtrahit ab eo, ut bonitas ſit vera, aut apparens, ita etiam in mediis.

10. Ex quibus omnibus colligitur, ſeu eruitur hæc ratio. Quoties aliquid ſeipſo immediatè includit rationem per ſe inſpectam ab aliqua potentia, non eſt objectum illius purè materiale, & per accidens, ſed per ſe ab ea inſpectum. At media prædicta ſeipſis immediatè includunt rationem per ſe inſpectam à voluntate, quæ eſt bonitas: ut oſtenſum eſt quæſtione præcedenti. Ergo non ſunt objectum purè materiale & per accidens à voluntate inſpectum, ſed per ſe.

11. Quin & adhuc, ſuppoſitâ ſententiâ negante omnibus mediis bonitatem intrinſecam, probabile videtur, media per ſe ſpectare ad objectum voluntatis: quia licèt ſeipſis non includant bonitatem diſtinctam à bonitate finis, ſed tantùm ab ea extrinſecè denominentur; adhuc tamen in ſeipſis attinguntur à voluntate; dum ea vult & eligit abſque ullo alio interjecto. Hoc autem ſufficit ne excludantur à ratione objecti per ſe: quoniam objectum, quod nullo modo attingitur per ſe, ſed dumtaxat per accidens, non attingitur in ſeipſo immediatè à potentia, ſed mediante alio: ut patet in pariete, & qualibet ſubſtantia materiali, relatè ad viſum. Non enim attingitur in ſe & immediatè, ſed ſolùm mediante colore. Ideoque ii auctores, qui mediis intrinſecam bonitatem negant, adhuc docent illa per ſe ſpectare ad objectum voluntatis.

12. Poſterior aſſertionis pars facilè ſuadetur ex propria natura mediorum, ſeu utilium: quæ, quatenus talia, ſolùm amantur propter finem conſequendum, ſive is honeſtus ſit, ſive jucundus: ſolumque in eam gratiam eliguntur, ut finis ipſe obtineatur. Non ergo amantur propter ſe, ſed dumtaxat propter bonitatem finis. Verùm & hoc ipſum pleniùs apparebit ſect. ſequentibus.

SECTIO II.

Finem ſolùm eſſe formale voluntatis objectum: media verò ad objectum materiale ſpectare. Evaſiones adverſariorum præcluſæ.

13. DICENDUM II. Solam bonitatem finis eſſe objectum formale & ſpecificativum voluntatis, non autem bonitatem mediorum, ſive hæc ſit iis intrinſeca, ſive extrinſeca. Ita Cajetanus 1.2. quæſt.1. Medina dub. 1. Alvarez diſput. 1. num.16. Gregorius Martinez dub. 3. Salas tract.1. diſput.6. num.32. Carmel. Salmanticenſes diſp.1. dub.3.& interpretes *Ethicor.* lib.3.cap.5. initio, ubi Ariſtoteles docet, voluntatem eſſe finis, electionem autem eorum quæ ſunt ad finem. Si autem media ſpectarent ad objectum formale voluntatis, non ſolùm eſſet voluntas finis, ſed etiam mediorum, ſive eorum, quæ ſunt ad finem: quoniam quælibet potentia abſolutè denominatur à toto ſuo objecto formali. Præterea eodem lib. cap.2. inquit: *Voluntas magis eſt ipſius finis: electio autem eorum, quæ ferunt ad finem: ut ſani quidem eſſe volumus: eligimus autem ea, quibus erimus ſani.* Ubi eadem doctrina ſatis indicatur.

14. Probant aſſertum aliqui, & præcipuè Carmelitani Salmantic. ubi ſupra ex D. Thoma in 1. diſt.45. quæſt.2. art.1. ad 2. illis verbis: *Dicendum quòd in objecto alicujus potentiæ eſt duo conſiderare: ſcilicet, illud quod eſt materiale, & illud quod formaliter complet rationem objecti, &c. Illud quod formaliter complet rationem voliti, eſt finis, ex quo eſt ratio boni. Et hoc intelligit philoſophus cùm dicit quòd voluntas eſt finis: ſed ea quæ ſunt ad finem, habent ſe materialiter ad objectum voluntatis.* Quæ verba videntur eſſe expreſſa pro hac ſententia.

15. Sed enim ii auctores, ſi integrum teſtimonium exſcripſiſſent, non poſſent inde hanc ſententiam ullo modo probare: nam ubi ipſi interponunt, *& cætera*, S.Doctor ſubdit: *ſicut patet in viſu: quia color eſt viſibile in potentia, & non efficitur viſibile in actu niſi per actum lucis.* Deinde poſt verba ejuſdem teſtimonii ultimo loco ab iis producta, addit Divus Thomas: *ut ſcilicet ſint volita per ordinem finis: ſicut color videtur per actum lucis.* Hæc ibi. Ex quibus nulla ratione colligere licet, media excludi ab objecto formali *quod* ſpecificativo voluntatis, ſicuti nemo rectè colliget, coloratum excludi ab objecto formali *quod* ſpecificativo viſûs: cùm D. Thomas perindè loquatur de uno, ac de alio. Certum autem eſt, colorem abſolutè ſpectare ad objectum formale *quod* ſpecificativum viſûs, licèt color facta comparatione cum luce, quæ eſt ratio formalis *ſub qua*, ſit inſtar materiæ, ſive ſubſtrati. Igitur poſſent adverſarii ſimiliter dicere, media abſolutè ſpectare ad objectum formale *quod* ſpecificativum voluntatis, quamvis facta comparatione cum fine, qui eſt ratio formalis *ſub qua*, habent ſe inſtar objecti materialis, ſive ſubſtrati. Nimirum S.Doctori mos eſt pluribus locis appellare objectum materiale illud ipſum, quod nos dicimus objectum formale *quod*, ſive rationem quæ directè & per ſe attingitur à potentia, vel habitu: quoniam reſpectu rationis formalis *ſub qua*, ſe habet inſtar ſubſtrati, ſive materiæ.

16. Meliùs itaque ex eodem Angelico Doctore 1.2. quæſt. 1. art.1. corpore ſuaderi poteſt concluſio, dum ait: *Manifeſtum eſt quòd omnes actiones, quæ procedunt ab aliqua potentia, cauſſantur ab ea ſecundùm rationem ſui objecti: objectum autem voluntatis eſt finis.* Ac præterea in ſolut. ad 2. *Objectum voluntatis eſt finis, ſicut objectum viſûs eſt color.* Quo item modo loquitur quæſt.23. *De veritate* art. 3. & 4. Quemadmodum ergo color ſolus eſt ratio formalis *qua* per ſe attingitur à viſu, ita etiam finis relatè ad voluntatem. Neque ſatis occurrunt huic teſtimonio Vazquez, Curiel, & alii, dum exponunt D.Thomam, quaſi de ſolo objecto principali locutus fuerit, non autem de objecto formali adæquato. In oppoſitum enim eſt, tum exemplum coloris, qui ſanè eſt objectum formale adæquatum viſûs: tum etiam ratio S.Doctoris probantis, omnem actionem voluntariam & humanam eſſe propter finem, quia finis eſt objectum voluntatis. Quæ ſanè ratio omnino enervis & inefficax eſſet, ſi finis non eſſet objectum formale adæquatum voluntatis, ſed inadæquatum dumtaxat, licèt principale: quoniam exploratum eſt, non omnem actionem potentiæ, neque habitûs, cauſſari ab objecto principali inadæquato ipſius, aut eſſe propter illud: quippe id proprium eſt objecti formalis adæquati. Ideoque non omnes metaphyſicæ ſpeculationes directè & ex inſtituto ejuſdem habitus cauſſantur ab objecto principali inadæquato, quod eſt Deus: nec conſiderationes phyſicæ ab homine, qui principatum gerit inter objecta phyſicæ inadæquata: nec demum omnes actus logicæ cauſſantur à demonſtratione, aut directè eliciuntur propter illam, quia licèt ſit objectum dialecticæ principale, non tamen adæquatum: ut ex profeſſo tradidimus in Logica diſput.6. Nimirum ea ordinatio omnium aliorum, eſt propria objecti adæquati, juxta D.Thomam *In prolog. ſentent.* art.4. Si igitur omnes voluntatis actiones ordinantur in finem, veluti in cauſſam propter quam fiunt, finis non eſt objectum formale inadæquatum voluntatis, & principale, ſed adæquatum: ideoque ea quæ ſunt ad finem, ſive media, ſolùm ſunt objectum materiale.

17. Omiſſis rationibus aliorum, quæ & enerves ſunt, & ſolis verborum involucris nituntur, hæc una videtur noſtram confirmare ſententiam: Quòd objectum adæquatum formale ac ſpecificativum cujuslibet potentiæ, vel habitûs, proptereaque & voluntatis, ſit dumtaxat illud, quod directè & propter ſe attingitur. Quippe in hoc diſſidet ab objecto materiali, quod non directè & propter ſe, ſed indirectè & propter aliud attingitur. Idque inductione in omnibus objectis adæquatis potentiarum, atque habituum convincitur: & præterea ſuadetur ratione. Quia objectum adæquatum formale eſt terminus adæquatus formalis primariæ inclinationis, quæ eſt in potentia & habitu: atque adeò directè & propter ſe attingi debet. Atqui ſolus finis directè & propter ſe attingitur à voluntate, cùm ſolus ille ſit cujus gratiâ fiunt cætera à voluntate: media autem dumtaxat inſpiciuntur à voluntate propter finem. Ergo ſolus finis eſt objectum formale adæquatum voluntatis.

18. Dices I. Terminum primariæ inclinationis voluntatis abſtrahere à fine & mediis, eſſeque rationem boni generatim, qualiſcumque illa ſit: proptereaque locum eſſe, ut bonitas mediorum ſit objectum formale voluntatis, licèt inadæquatum, & minùs principale.

19. Sed contra I. Terminus enim primariæ incli-

inclinationis voluntatis ſolus ille eſt, qui propter ſe quæritur, & cujus gratiâ cætera amantur ſeu appetuntur à voluntate. At id quod propter ſe quæritur, & cujus gratiâ cætera amantur ſeu appetuntur à voluntate, non abſtrahit à fine & mediis, ſed proprium eſt ſolius finis, ut patet. Ergo neque terminus primariæ inclinationis voluntatis abſtrahit à fine & mediis, ſed proprius eſt ſolius finis. Secundò. Terminus primariæ inclinationis aliarum potentiarum, & habituum, non abſtrahit ab eo, per quod ultimò perficiuntur, & ab eo quod ſe habet per modum viæ ad ultimam perfectionem: ſed proprius eſt illius objecti, quod ultimò perficit, & propter ſe quæritur. At ſolus finis eſt qui ultimò perficit voluntatem, & propter ſe quæritur: media autem dumtaxat ſunt via ad eandem perfectionem adquirendam. Ergo terminus primariæ inclinationis voluntatis non abſtrahit à fine & mediis, ſed eſt ratio propria finis. Tertiò. Si terminus primariæ inclinationis voluntatis abſtraheret à fine & mediis, poſſet voluntas ferri affectu aliquo ad media, ſine ullo ordine in finem, ſicuti ferri poteſt affectu aliquo in finem ſine ordine ullo ad media. Nimirum, eadem eſſet ratio utriuſque objecti formalis inadæquati, ut utrumvis eorum attingi per ſe poſſet, ac ſine ordine ad alterum: ut in aliis objectis inadæquatis videre eſt, ſive principalia ſint, ſive non. Cùm igitur abſurdum ſit, media poſſe affectu aliquo voluntatis quæri, prout media ſunt, abſque ordine ad finem; abſurdum quoque eſt, terminnm primariæ inclinationis voluntatis abſtrahere à fine & mediis. Quartò. Si enim ita eſſet, poſſet quoque dari in voluntate affectus aliquis in terminum abſtrahentem à fine & mediis: ſicuti quia primarius terminus inclinationis ejuſdem voluntatis quo ad ſpecificationem abſtrahit à bono honeſto, & jucundo, poteſt dari aliquis affectus voluntatis in bonum abſtrahens ab utroque: qualis ſanè eſt affectus boni generatim, ſeu beatitudinis in communi. At nequit voluntas ferri aliquo affectu in bonum abſtrahens à fine & mediis. Non enim poteſt ferri affectu aliquo, niſi in bonum, ut oſtenſum ſuit diſput. 1. quæſt. 3. nec bonum amari poteſt, niſi propter ſe, quod eſt proprium finis; vel propter aliud, quod eſt proprinm mediorum. Ergo terminus primariæ inclinationis voluntatis non abſtrahit à fine & mediis. Confirmatur hæc impugnatio, reddendo illius rationem à priori, quòd nimirum voluntas ſit potentia ſpiritualis, ac proinde habens vim præſcindendi ex conſortio mentis: ideoq́ue poſſit affectu aliquo præſcindere in termino ſuæ primariæ inclinationis, ſi ille abſtrahit à fine & mediis. Poterit ergo affectu aliquo ferri in illam rationem ſic præciſam.

20. Dices II. Finem eſſe quidem teminum primarium inclinationis voluntatis non tamen adæquatum, ſed inadæquatum, licet minùs principalem: cui proinde media ſubordinantur, veluti terminus minùs principalis, & inadæquatus, formalis tamen. Quippe id commune eſt terminis ſive objectis formalibus inadæquatis, ſi minùs principalia ſint, ut ſubordinentur principaliori, licèt inadæquato. Sic relatè ad metaphyſicam accidens eſt objectum formale inadæquatum, & tamen ſubordinatur ſubſtantiæ, veluti principaliori: ſimiliterq́ue in phyſica motus omnes naturales ſpectant inadæquatè ad objectum primarium & formale, quamvis ſubordinentur ſubſtantiæ mobili, veluti objecto inadæquato principaliori. Denique & in logica omnis ſecunda intentio completa ſpectans ad primam & ſecundam operationem mentis, eſt objectum formale inadæquatum, licèt ordinetur ad perfectionem tertiæ operationis, in qua fit demonſtratio, veluti ad objectum inadæquatum principalius. Ergo ſimiliter in præſenti.

21. Sed contra. Quamvis enim termino, ſeu objecto formali inadæquato potentiæ & habitûs, non repugnet ex ſecundaria ſui conſideratione attingi in ordine ad alind (qua ratione definitio ac diviſio attinguntur à logica in ordine ad demonſtrationem, accidens à metaphyſica in ordine ad ſubſtantiam, & alia ejuſmodi) ſemper tamen neceſſum eſt, ut quicquid habet rationem objecti formalis inadæquati, quamvis minùs principalis, attingatur à potentia vel habitu directè & propter ſe, inſpectum ſecundùm primariam ſui conſiderationem. Quod patet eiſdem exemplis, & inductione facta in quibuslibet objectis inadæquatis minùs principalibus. Atqui medium ut medium ſecundùm nullam conſiderationem primariam attingitur directè & propter ſe à voluntate, ſed dumtaxat propter finem, ſeu gratiâ ipſius finis. Ergo medium ut medium nullo modo eſt terminus formalis, ſive objectum formale voluntatis inadæquatum.

22. Dices III. Non magis medium ſubordinatur fini, quàm finis non ultimus ſubordinetur ultimo: nam ſicut repugnat voluntati appetere medinm ſine ſubordinatione ad finem, ita etiam repugnat appetere finem non ultimum ſine ſubordinatione ad finem ultimum. Et tamen fines non ultimi ſpectant per ſe ad objectum formale inadæquatum, licèt minùs principale, voluntatis. Ergo quamvis medium ſubordinetur fini, & non poſſit appeti ſine ſubordinatione ad illum, adhuc tamen ſpectare poteſt ad objectum formale voluntatis, licèt minùs principale, & inadæquatum.

23. Sed contra. Si enim ſermo ſit de fine ultimo in ſingulari, qui eſt Deus, objectio ſupponit falſum. Nam licèt volnntas, prout informata ſupernaturali habitu charitatis, nihil poſſit rectè ac meritoriè appetere, niſi illud referat in eum finem ultimum; abſolutè tamen poteſt & ſolet plures fines non ultimos appetere abſque ea ſubordinatione, immò & plures fines ipſi contrarios, quoties peccat. Intelligi ergo debet objectio de fine ultimo formali, ſeu in communi, qua ratione importat bonum ſatiativum appetitûs, ſeu beatitudinem in communi, & eſt planè objectum formale adæquatum voluntatis. Sub ea autem conſideratione quilibet finis non nltimus eſt objectum formale inadæquatum: quoniam ultimus finis ſub ea acceptione conſtituitur ex omnibus & ſingulis finibus non ultimis in ſingulari, veluti ex partibus integrantibus, & quemadmodum beatitudo ex omnium bonorum cumulo coaleſcit. Quapropter quilibet finis non ultimus eſt objectum formale inadæquatum voluntatis, ſicut quilibet color in ſpecie eſt objectum formale inadæquatum viſûs: quia attingitur directè & propter ſe, abſque ordine ad alium finem partialem, colorémve in ſpecie conſideratum, licèt implicitè attingatur in ordine ad finem ultimum in communi, ſicuti & colorem in genere. Nimirum, ea omnium objectorum partialium, quamvis formalium, conditio eſt, ut directè & propter ſe attingantur, ſaltem ex primaria

ria ſui conſideratione, abſque ordine ad aliud objectum partiale; licèt implicitè aut explicitè ordinentur ad objectum formale adæquatum. Cæterùm è contrà accidit in mediis: quæ, quatenus media ſunt, nullatenus directè & propter ſe attinguntur, ſed propter finem; media quidem in communi propter finem in communi: media in ſingulari, propter aliquem ſingularem finem. Quare ſub nulla conſideratione poſſunt eſſe objectum formale partiale voluntatis, ſed materiale tantùm.

SECTIO III.

Objectiones nonnullæ adverſus doctrinam præcedentis aſſertionis proponuntur & extricantur.

24. OPINIONEM aſſertioni præcedenti contrariam tuentur Vazquez 1. 2. diſp. 1. Curiel dub. 2. §. 5. Lorca diſp. 5. membro 3. Granado controv. 2. tract. 5. diſp. 3. Monteſinos diſp. 12. nu. 39. Amicus tom. 3. diſp. 1. ſect. 3. & alii. Proponam ſolum fundamenta alicujus momenti, quibus nituntur, cæteris omiſſis.

Probant I. ex D. Thoma variis locis allegatis in *Tabula Aurea*, verbo *Voluntas* num. 25. 26. & 27. ubi abſolutè profert, bonum eſſe objectum voluntatis, abſque reſtrictione ad finem, aut excluſione mediorum. Quin & 1. 2. quæſt. 8. art. 2. ait: *Ratio boni, quod eſt objectum potentiæ voluntatis, invenitur non ſolùm in fine, ſed etiam iis, quæ ſunt ad finem.* Ubi mediis, prout condiſtinctis a fine, tribuit bonitatem, quæ eſt formale voluntatis objectum. Præterea ibidem artic. 3. & quæſt. 12. art. 4. & in 2. diſt. 38. quæſt. 1. comparat media relatè ad voluntatem cum colore reſpectu viſûs; & finem cum luce, in ordine ad eaſdem potentias. Atqui certum eſt, colorem ſpectare ad objectum formale viſùs ſimul cum luce. Ergo & media ſpectant ad objectum formale voluntatis ſimul cum fine. Ulteriùs. Sæpè appellat finem objectum voluntatis principale, quaſi diſtinguens illud ab alio objecto minùs principali, quod eſt medium: ut conſtat ex quæſt. 13. *De veritate* art. 1. ad 3. & art. 4. corpore. Atqui diviſio objecti in principale, & minùs principale eſt diviſio objecti formalis adæquati, in objecta formalia inadæquata. Ergo tum finis, tum & media, ſunt objecta formalia voluntatis inadæquata.

25. Reſp. ex teſtimoniis indicatis ſummùm colligi, media non eſſe objectum voluntatis purè materiale & per accidens, ſed per ſe, & in ſeipſo attactum à voluntate. quod ultro conceſſimus & ſtatuimus ſectione prima. Neque ampliùs extorquent ſingula teſtimonia. Non primum: quoniam ex eo ſolùm colligitur, media aliqua habere bonitatem ſibi intrinſecam, & diſtinctam à bonitate finis, etiam ut media ſunt per ſe connexa per modum cauſſæ cum fine: quod oſtenſum eſt quæſt. præced. ſect. 3. Non ſecundum: quia comparatio illa non eſt omnimoda, ſed penes aliquid dumtaxat, ut ſicut color ſe habet relatè ad lucem per modum ſubſtrati, ſive materiæ, ſic etiam bonitas medii relatè ad bonitatem finis comparetur, veluti ſubſtratum, ſive materia. Aliunde autem eſt latum diſcrimen: quia color directè & propter ſe attingitur à luce: medium autem non propter ſe, ſed ſolùm propter bonitatem finis. Ad ultimum denique dum D Thomas appellat finem objectum principale voluntatis, ea appellatione non ſignificat objectum aliquod partiale inter cætera excellens: ſed objectum formale adæquatum: quod ſæpè dici ſolet principale, ſcilicet comparatione facta ad objectum materiale. Itaque media ſunt objectum materiale voluntatis, ex mente Divi Thomæ: cùm aliis locis doceat, media non appeti, niſi propter finem.

26. Dices: Quòd D. Thomas doceat, media non amari, niſi propter finem, ſolùm probat, finem eſſe rationem *ſub qua* attinguntur: ſicut quòd color non attingatur à viſu, niſi ut perfuſus luce, ſolùm probat, lucem eſſe rationem *ſub qua* objectum viſûs attingitur. Ergo quemadmodum, hoc non obſtanti, coloratum eſt objectum formale *quod* relatè ad viſum, ita etiam medium erit objectum formale *quod* voluntatis: finis verò, ſicut & lux, erit ratio *ſub qua*.

27. Reſp. negando aſſumptum, & aſſignando diſcrimen. Color enim directè & per ſe attingitur à viſu: nam licèt attingi nequeat niſi ut perfuſus luce, attamen lux non ſe habet per modum objecti *quod* priùs viſi, ſed tantùm per modum requiſiti, aut ultimi complementi, ut colores ſint viſibiles in actu. Unde ipſa lux non attingitur à viſu ſeorſum à colore. Nemo enim corporeis oculis videt lucem, niſi coloratam; nec colorem, niſi lucidum. quo planè convincitur, lucem non ſe habere per modum objecti *quod* priùs viſi: ac proinde colorem non eſſe objectum materiale & ſecundarium viſùs, ſed formale; licèt aliunde comparetur ut ſubſtratum ad lucem, tanquam ad rationem *ſub qua* attingitur. Cæterùm media ita attinguntur ratione finis, ut hic ſe habeat per modum objecti priùs voliti ut *quod*, cùm electio mediorum præſupponat amorem finis. Quare media non poſſunt ſpectare ad objectum primarium & formale voluntatis, ſed dumtaxat ad ſecundarium & materiale.

28. Inſtabis. Ideo finis ſpectat ad objectum formale & primarium voluntatis, quia attingitur ab ea per actum amoris, ſeu intentionis, ut ajunt, qui primariò terminatur ad finem, & ab eo ſpeciem accipit. At etiam voluntas attingit media per actum electionis, qui primariò terminatur ad media, & ab iis ſpeciem accipit. Electio enim, ut diſtincta ab amore & intentione finis, nullum aliud objectum primarium, & ſpecificativum habet, quàm media. Ergo pariter media ſpectant ad objectum formale & primarium voluntatis.

29. Reſp. eſſe diſparem rationem. Amor enim eſt primarius & potiſſimus voluntatis actus: ſicuti & φιλητὸν, id eſt, amabile, eſt primarium voluntatis objectum: juxta doctrinam Ariſtotelis lib. 3. *Ethic.* cap. 4. & lib. 8. cap. 2. Cùm ergo finis ſit proprium objectum amoris, utpotè qui propter ſe amatur; conſequens eſt, ut idem finis ſit primarium & formale voluntatis objectum. Nimirũ, idem eſt objectum formale potentiæ, ac præcipui & primarii actûs ipſius. Cæterùm actus electionis non eſt primarius, ſed ſecundarius voluntatis, cùm neceſſariò præſupponat amorem finis: ac proinde licèt electio ſpeciem deſumat à mediis, tanquam ab objecto ſui primario, nihilominus media ipſa relatè ad voluntatem ſunt objectum ſecundarium. Sic etiam logica ſpeciem deſumit ab ente rationis, tanquam à

prima-

primario objecto, quod tamen ſolùm eſt ſecundarium objectum intellectûs: & odium ſub formali ratione odii ſpeciem capit à malo volito, veluti ab objecto primario, quod tamen eſt ſecundarium objectum voluntatis; utpote primò ac per ſe ſolùm amantis, & quærentis bonum.

30. Probant II. adverſarii ſuam opinionem. Quia eodem modo comparatur finis ad voluntatem, ac principia ad intellectum: ut docet Divus Thomas 1. 2. quæſt. 8. art. 2. & quæſt. 13. art. 3. & 2. 2. quæſt. 23. art. 7. Et ratio hujus eſt, quoniam ſicut finis eſt ratio appetendi media, ideoque voluntas non appetit illa, niſi propter finem; ſic etiam principia ſunt ratio aſſentiendi concluſionibus, ideoque intellectus iis non aſſentitur, niſi propter principia. At non ſolùm principia, ſed etiam concluſiones, ſpectant ad objectum formale intellectûs, quod eſt ratio univerſaliſſima veri, ac proinde extenditur per ſe ad veritatem, tum principiorum, tum & concluſionum. Ergo pariter, non ſolùm finis, ſed etiam media ſpectant per ſe ad objectum formale voluntatis quod eſt ratio univerſaliſſima boni, ac proinde extenditur ad fines & media.

31. Huic argumento reſpondent aliqui negando minorem. Exiſtimant enim objectum formale intellectûs eſſe ſola principia, idque minimè derogare amplitudini ipſius: quoniam illa ſalvatur per hoc ut intellectus extendatur ad cognoſcendum omne intelligibile, cujuſcumque ordinis, & generis ſit, aut etiam ſupra omne genus. Quare nihil mirum quòd voluntas, licèt potentia ampliſſima, ſolum finem reſpiciat veluti objectum formale: adhuc enim extenditur ad omne aliud bonum, cujuſcumque ordinis & generis ſit.

32. Verùm ſolutio hæc difficilis eſt multipliciter. Primo: Quia juxta illam potentia intelligens haberet omnino idem objectum formale, ac habitus principiorum, quem Ariſtoteles lib. 6. *Ethicorum* cap. 2. & ſæpiùs adhuc cap. 6. *νοῦν*, id eſt intelligentiam, appellat. Nimirum, hujus objectum formale ſunt ipſa principia; concluſiones autem ex iis deductæ ſolùm ſunt objectum materiale & ſecundarium. Non ergo potentia intelligens ullo modo differet ab habitu principiorum, ſeu intelligentiâ. Conſequens autem repugnat veritati manifeſtæ, ſimul & Ariſtoteli, allegatis locis docenti, quinque eſſe habitus intellectuales, potentiæ intelligendi ſuperadditos, & unum ex ijs eſſe *νοῦν*, ſive intelligentiam. Inſuper & nos in Commentarijs ad cap. 8. oſtendimus tam in re, quàm ex mente ejuſdem Philoſophi, intelligentiam, perinde ferè ac cæteros habitus intellectuales, non eſſe naturâ inditam, ſed adquiſitam per proprios intelligentis actus. quod planè repugnat potentiæ intelligendi. Neque dici poteſt, intelligentiam ſolùm ad prima principia ſe extendere: cùm idem Philoſophus lib. primo *Poſter.* cap. 2. alijſque locis doceat, intelligentiam non ſolùm eſſe circa principia univerſalia, quæ *ἀξιώματα*, id eſt, *dignitates*, appellantur ſed etiam circa particularia quæ dicuntur *θέσεις*, id eſt, *poſitiones*. Nulla igitur eſſet diſtinctio intellectûs ab intelligentia, juxta ſolutionem præjactam. Secundò. Quia licèt principia in ordine ad potentiam intelligendi ſe habeant vt ratio *ſub qua*, ratio quæ per ſe & formaliter attingitur, ſunt concluſiones: vt docet Divus Thomas 1. 2. quæſt. 1. art. 1. Habent enim ſe ſicuti revelatio divina ad objectum fidei, & inſtar lucis ad objectum viſûs. Ergo concluſiones ſpectant ab objectum formale *quod* intellectûs, ſicuti myſteria credita, & colores, ad objectum formale *quod* fidei & viſûs. Tertiò. Quoniam in Deo objectum formale intellectûs non eſt ſola divina eſſentia, quæ comparatur inſtar primi principii ordine rationis ad cætera prædicata divina, ſed verum divinum ex ea deductum in tota ſua latitudine, ſive prout abſtrahit à relativo & abſoluto: ut communis Theologorum ſententia eſt. Ergo & objectum formale intellectûs creati non ſolùm extenditur ad principia, ſed etiam ad omne verum ex iis deductum in tota ſua latitudine.

33. Quare aliter reſpondeo, eſſe quidem aliquam ſimilitudinem intellectûs & voluntatis ex parte objecti, conſiſtentem in eo, quòd ſicut intellectus extenditur ad cognoſcendum principia & concluſiones, & ex cognitione principiorum procedit ad concluſiones cognoſcendas; ita etiam voluntas extenditur ad amandum fines & media, atque ex amore finis procedit ad amandum media. Neque ampliùs extorquet doctrina illa D. Thomæ initio argumenti propoſita. Aliunde tamen eſt ingens utriuſque objecti diſcrimen; & idonea ratio ut intellectus ex primaria inclinatione extendatur ad concluſiones, non autem voluntas ad media: quia intellectus non perficitur ab objecto ſecundùm ſuum eſſe reale, ſed ſecundùm illud eſſe quod habet in intelligente: cùm veritas, cujus cognitione perficitur, per ſe primò in intellectu inveniatur. E contrà autem voluntas fertur in ſuum objectum ſecundùm eſſe reale ipſius: quia bonum, quod eſt ejus objectum, per ſe primò exiſtit in rebus, indeque participatur à voluntate, juxta Ariſtotelem lib. 6. *Metaph.* commento 8. Unde oritur ut naturalis inclinatio intellectûs ſolùm ſit ad aſſequendam veram cognitionem ſui objecti, ſive illud reipſa ponatur in executione, ſive non: inclinatio autem voluntatis (ſaltem ordine phyſico, ut modò loquimur) non eſt ſolùm ad amandum bonum, quod eſt objectum ejus, ſed ad objectum illud in ſeipſo cum anxietate, donec id aſſequatur.

34. Hinc ſequitur, intellectum æquè primò reſpicere veritates concluſionum ac principiorum: quia æquè primò perficitur cognitione utrorumque. Neque enim cognitio principiorum per ſe & ex primaria inclinatione ordinatur ad cognitionem concluſionum, neque è contrà: cùm unaquæque earum ſit abſoluta & perfecta in proprio genere, ac proinde per ſe inſpecta à natura: licèt ordine cauſſalitatis præcedat illa prior, veluti ſundamentum & cauſſa poſterioris, in genere cauſſę efficientis, aut etiam formalis: non autem in genere cauſſæ finalis. Non enim intellectus cognoſcit concluſiones ex fine agnoſcendi principia, cùm hoc jam pręſupponatur: quin potiùs videtur principia cognoſcere, ut poſtea deveniat in cognitionem concluſionum; quę, ſicut difficilior eſt, & poſterior executione, ita etiam perfectior videtur, & intentione prior, tanquam habens rationem finis in progreſſum operationum intellectûs. Itaque ambæ cognitiones in diverſo genere invicem ſe præcedunt, & neutra per ſe primò ordinatur ad alteram: ideoque unaquæque illarum perficit intellectum ſecundùm primariam inclinationem: ac

per

per conſequens, tam principia, quàm concluſiones, ſpectant ad primarium objectum intellectûs. Cæterum voluntas non æquè à mediis & à fine perficitur, ſed longè inæqualiter. A mediis enim per ſe loquendo ſolùm perficitur, quatenus ſunt via quædam ad obtinendum finem,qui ſolus propter ſe amatur, & ſui gratiâ quæritur: uſque adeò, ut ſi fieri poſſet, finem abſque iis præſidiis obtineri, æquè perficeretur voluntas ſolâ finis poſſeſſione reali, ac perficitur dum illum obtinet per media. Itaque ſolus finis ſpectat ad primariam inclinationem voluntatis, & primatum tenet in toto intentionis ordine: quare ſolus ille ſpectat ad objectum voluntatis primarium; media verò ad ſecundarium, licèt non tanquam objectum ſolùm per accidens inſpectum, ſed per ſe intra limites objecti materialis: ut ſtatutum fuit ſectione prima. Ubi apparet an media ſint ſaltem objectum formale electionis.

35. Dices: Axioma commune philoſophorum eſt, finem ſe habere in operabilibus, ſicut principia in ſpeculabilibus. At principia ita ſe habent in ſpeculabilibus, ut non ſint objecta intellectûs adæquata, ſed partialia. Ergo & finis ita ſe habet in operabilibus, ut non ſit objectum voluntatis adæquatum, ſed partiale.

36. Reſp. Finem quo ad aliqua ſe habere in operabilibus, ſicut principia in ſpeculabilibus: non tamen quantum ad omnia. Servant enim ſimilitudinem in eo, quòd ſicut principium eſt per ſe notum, ita etiam finis eſt aliquid per ſe amatum. Rurſus, ſicuti ex notitia principiorum progreditur intellectus ad notitiam concluſionum, ita & voluntas ex amore finis ad electionem mediorum. Præterea, ſicut in ſyllogiſmo theoretico principium eſt cauſſa concluſionis theoricæ, ita & in ſyllogiſmo practico finis eſt cauſſa electionis, quæ eſt veluti concluſio practica. In iis, inquam, & aliis, æquiparantur principia & finis: neque ampliùs evincit axioma illud. Aliunde autem differunt in eò, quòd in ſpeculabilibus non quæritur primò ac per ſe cognitio principiorum, ſed potiùs, immo & multò ardentiùs, notitia concluſionum. Notitiam enim principiorum omnes homines rationis uſu præditi habent, ſeu naturâ inditam, ſeu (quod verius eſſe alibi docuimus) propriis actibus comparatam, quamvis ferè abſque labore ullo: cùm intellectus iis ſtatim, & abſque difficultate, aſſenſum præſtet. Cæterùm notitia concluſionum non ſtatim habetur, ſed poſt accuratam ac diutinam mentis deſatigationem. Abſurdum autem dictu eſſet, notitiam uſque adeò difficilem, & caram, quæ ſanguineo mentis ſudore obtinetur, & quam homines naturali propenſione, ac plerumque ardentiſſima deſiderant, non eſſe ſeipſa perfectricem, aut propter ſe quæſitam ab intellectu.

37. Probant III. De ratione objecti formalis adæquati eſt, ut contineat omnia, ad quæ extenditur potentia, ſive habitus, cujus eſt objectum. Ita enim conſtat ex propria notione objecti adæquati, & ſupponunt omnes cum D. Thoma in *Prologo ſentent.* art. 4. At finis non continet omnia, ad quæ extenditur voluntas. Non enim continet media: inſuper nec electionem, conſenſum, aut uſum: ad quæ omnia certum eſt, voluntatem ſe extendere. Nec demum continet actus fugæ, ut odii, timoris, triſtitiæ, ac deſperationis: qui omnes ſunt circa malum, ut malum, ab eoque ſpeciem ſumunt. Nec ſufficit ſi quiſquam dixerit, etiam eos actus fugæ eſſe propter finem: quia cùm malum, prout malum eſt; nequeat habere rationem finis, ut oſtenſum eſt diſp. 1. quæſt. 3. objecta eorum actuum nequeunt habere rationem finis, nec eſſe objectum adæquatum voluntatis.

38. Reſp. Negando minorem. Ut enim objectum adæquatum voluntatis ſit finis, non eſt opus continere, veluti partes ſubjectivas, aut integrales, omnia illa, ad quæ voluntas ſe extendit; ſed ſat eſt ut omnia ad quæ ſe extendit voluntas, ſint partes potentiales ipſius finis, quatenus vel ab eo dependent, vel in ipſum ordinantur. Neque alio ſanè modo Deus dicitur objectum adæquatum ſacræ Theologiæ, cùm plura, ad quæ illa ſe extendit, non aliter ſub ipſo contineantur, quàm ratione dependentiæ & ordinationis in ipſū. Patet verò, media, electionem, conſenſum, & uſum à fine dependere, inſuper & ad illum ordinari. Similiter actus fugæ deliberati, licèt reſpiciant malum aliquod, tanquam objectum immediatum, ſemper ducuntur aliquo bono, aut vero, aut ſaltem apparenti, tanquam fine, cujus gratiâ fiunt, ſeu eliciuntur à voluntate: ut latè conſtitutum eſt ea quæſtione tertia. Itaque omnes ii actus pendent à bono aliquo, ut fine, & in ipſum ordinantur. Nihil ergo deeſſe putandum eſt, ut finis ſit adæquatum objectum voluntatis.

39. Inſtabis. Actus electionis non tendit in media propter finem. Ergo aliquis actus elicitur à voluntate, qui propter finem non ſit: ideoque finis non eſt objectum voluntatis adæquatum. Probatur aſſumptio. Quoniam actus electionis tendit in media, tanquam objectum ſui primarium, à quo proinde ſpeciem accipit, prout electio ſpecie differt ab intentione, quod ſuprà ſect. 1. num. 5. & 6. dicebamus. Ergo tendit in media, propter ipſa media, & non propter finem à mediis diſtinctum: ſiquidem de ratione objecti primarii eſt ut attingatur propter ſe, & non propter aliud.

40. Hæc objectio difficilis eſt, ideoque ſeorſum diſcutienda quæſtione ſequenti.

QUÆSTIO QUARTA.

An Finis ſit objectum formale electionis, an potiùs media?

DISSERIT Ariſtoteles ſæpè de Electione, ac præſertim in libris Ethicorum, *eamque ubique* προαίρεσιν *appellat à verbo* προαιρεῖσθαι, *quod apud Græcos ſignificat eligere, malle, præferre, anteponere. Unde & ipſa probæreſis communiter à philoſophis Latinis dicitur electio; à Latinioribus verò, propoſitum, inſtitutum, conſilium, aut ſententia animi. Ab Ariſtotele accipitur pro illo actu voluntatis, quo eliguntur præſidia,*

ſive

ſive media, ad finem aliquem obtinendum: quamvis aliter quoque ab ipſo nonnunquam uſurpetur: ut poſtea apparebit. Dubitamus itaque, an objectum formale electionis ita acceptæ reſpiciat finem, ut objectum formale; an potiùs ipſa media. Pro quo habenda eſt præ oculis, & hoc loco ſupponenda doctrina præcedentis quæſtionis.

SECTIO PRIMA.

Electionis multiplex & varia acceptio minùs propria, item & ſtrictior alia juxta ſenſum controverſiæ.

2. ELECTIONIS, ut nuper indicabam, non una acceptio eſt, ſed multiplex, & varia. Si primam nominis vim, & ſignificationem obviam attendamus, ſonat optionem, ſeu diſcretionem inter plura, acceptionemque unius præ altero, in ordine ad quiddam aliud aſſequendum. Nimirum, *eligere*, perinde ſonat, ac *unum è multis legere*, vel *ſeligere*, in certum finem. Quo ſenſu apud Virgilium lib. 4. Georgicorum:

Exiguus primùm, atque ipſos contractus ad uſus
Eligitur locus.

Ubi exprimitur, tum diſcretio inter loca, tum & finis ejus electionis. Itaque electio importat, tum ordinem ad id quod eligitur, tum ad ea ex quibus eligitur, ſive inter quæ diſcernitur; tum denique ad finem, cujus obtinendi gratiâ electio ſit. Quare ratione eorum reſpectuum multipliciter accipi ſolet.

3. Primò accipitur pro quolibet actu libero: quia nullus eſt actus liber, quem voluntas non poſſit elicere, aut vitare pro libito: ac proinde quoties illum elicit, videtur eligere potiùs actum, quàm non actum: vel potiùs unum actum, quàm actum contrarium. Hoc ſenſu omnis libera operatio, etiam ſi propria electio non ſit, ſed ſimplex amor finis, vel intentio, vel actio virtutis moralis; dicitur fieri ex electione. Quare Ariſt. lib. 2. *Ethicorum*, cap. 4. exponens diſcrimen inter juſta agere, & juſtè agere, inquit, tunc aliquem juſtè ſeu honeſtè agere, quando agit bona προαιρούμενος, ϗ προαιρούμενος δι᾽ αὐτά, id eſt, *delectu habito volens, idque eorum cauſſa*, ut vertit Turnebus: ſive, ut Argyropilus interpretatur, *eligens propter ipſa*. Denique ſub ea ampliſſima acceptione, non modò actiones liberæ, ſed finis quoque, & finis ultimus ſub electionem cadere dicitur, juxta illud Deuteronomii 26. *Dominum elegiſti hodie, ut tibi ſit Deus*: id eſt, juxta expoſitionem Auguſtini Tomo IV. lib. 2. *Quæſtionum Evangelicarum*, quæſt. 20. *æternam beatitudinem, ſive requiem in æternum manſuram.* Nimirum quilibet finis, quem ſibi quiſque præſcribit, liberè potuit reſpui: ideoque eligi dicitur.

4. Secundò accipitur pro volitione finis intermedii, etiam prout reſpicientem illum ſub ratione finis. Cùm enim ſub hac conſideratione involvat ordinem ad finem ultimum, actus, quo amatur, habet aliquid electionis. Actus quoque virtutum inferiorum, quoties à charitate imperantur, & in ejus finem referuntur, dici ſolent electiones. Quamvis eorum objectum propriè loquendo non ſit medium, ſed ſimpliciter habeat rationem finis.

5. Tertiò accipitur pro actu illo, quo attingitur medium geometricum, ſive rationis, in quo poſita eſt virtus moralis. Licèt enim præſcribere medium virtutibus moralibus generatim non ſpectet ad prudentiam, ſed ad lumen naturale rationis, ex qua omnes eæ virtutes habent inclinare ad bonum rationi conforme, juxta doctrinam D. Thomæ 2. 2. q. 47. art. 6. nihilominus decernere in ſingulari medium uniuſcujuſque virtutis moralis inter exuperantiam & defectum, eſt opus aleâ & difficultate plenum, ac ſolius prudentiæ proprium. Ideoque virtus moralis definitur ab Ariſt. lib. 2. *Ethicorum*, cap. 6. *Habitus animi, eligendi judicio præditus, in mediocritate poſitus nos attingente, rationeque ſic definita, ut prudens præſcripſerit.* Sive, ut alii contractiùs exponunt: *Habitus electivus conſiſtens in mediocritate, definita ſecundùm rationem prudentis.* Inſuper & lib. 8. electionis nomen latiùs uſurpat, ut commune ſit etiam intentioni; nam cap. 13. ait: τῆς ἀρετῆς ϗ τοῦ ἤθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον. *Virtutis ac morum præcipua vis in electione poſita eſt*: non quòd omnes virtutis moralis actus verſentur in mediis, aut propriè ſint electiones: ſed quoniam ipſa finis præfinitio, quam intentionem appellant, quæque potiſſimus virtutis actus eſt, prohæreſis, ſeu electio interdum appellatur. Ideoque D. Thomas 1. 2. qu. 56. art. 4. ad 4. loquens de prędicto actu, quem Ariſtoteles nuper prohæreſin, ſeu electionem appellavit, inquit: *In electione duo ſunt: ſcilicet, intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem, & præacceptio ejus quod eſt ad finem.* Omnes itaque acceptiones ejuſmodi communes ſunt, & per varios voluntatis actus vagantur.

6. Quarta electionis acceptio propria, & inſtituto noſtro apta, reſtringitur ad actum illum, quo voluntas immediatè verſatur in mediis, quatenus utilia ſunt ad finem obtinendum. Itaque ejuſmodi actus omnino diſtinguitur à ſimplici amore finis, intentione, fruitione, aliiſque, ſi fortè præterea aliqui circa finem verſantur: inſuper & à conſenſu & uſu, qui verſantur circa media ſub alia ratione formali, quàm electio: ut communiter docent Theologi cum D. Thoma tractatu *De prædeſtinatione*. De electione itaque preſsè acceptâ ſecundùm hanc poſtremam conſiderationem dubitamus, an ejus objectum formale ſit finis, an ſolùm media. Nec procedit quęſtio de ipſa, prout eſt bona aut mala moraliter: quo ſenſu certum eſt electionem poſſe à fine accipere bonitatem, vel malitiam primò ac per ſe, ſi media ex ſeipſis indifferentia ſint, neque habeant aliam bonitatem, aut malitiam, quàm ex fine, in quem ordinantur. Dubitatio itaque eſt de electione; quaſi in genere naturę conſiderata.

SECTIO II.

Objectum formale quod electionis, non in fine, ſed in mediis conſiſtere. Id eſſe conforme Ariſtoteli, Divo Thomæ, & rationi. Evaſiones præcluſæ.

7. SIT aſſertio: Electionis ſtrictę, de qua agimus, objectum formale quod, non in fine, ſed

Digitized by Google

ſed in mediis, ſeu præſidiis utilibus ad obtinendum finem, poſitum eſſe. Ita Curiel 1. 2. qu. 1. art. 1. dub. 2. Granado controverſ. 2. dub. 5. Monteſinus diſput. 12. Carmelitæ Salm. diſput. 1. Colligitur planè ex mente Ariſtotelis, qui quoties loquitur de prohæreſi preſsè acceptâ, & prout diſtinctâ ab amore & intentione finis, quam [illegible], id eſt, *voluntatem* appellat, docet propriè in mediis verſari, ſive in iis quæ ſunt ad finem. Quare lib. 3. *Ethicorum*, cap. 2. circa medium ait: *Finem potiùs ſpectat voluntas: electio, ea quæ ad finem pertinent: ut valere volumus, eligimus autem, quibus valetudinem adipiſcamur. Et beati eſſe volumus, idque prædicamus. At ſi illud nos eligere dicamus, ineptum fuerit*. Eandem doctrinam tradit initio cap. quarti, & quinti ejuſdem libri. Si autem objectum formale quod & ſpecificativum electionis eſſet finis, & non potiùs ea, quæ ſunt ad finem, ſive media; nulla eſſet ratio, cur Ariſtoteles diſtingueret electionem à voluntate ſeu amore ex parte objectorum, diceretque, objectum voluntatis, ſive amoris eſſe finem: electionis autem ea, quæ ad finem ducunt. Inſuper nec eſſet ratio, cur beatitudo, & quilibet alius finis, non dicatur propriè ſub electionem cadere, ſi finis ſit formale & ſpecificativum objectum electionis. Cùm igitur Ariſtoteles electionem à voluntate ſeu amore diſtinguat ex parte objecti penes id utrumque, & dicat ineptam fore electionem finis; planè ſequitur ex illius mente, objectum formale electionis, non in fine, ſed in mediis ſitum eſſe.

8. Conſonat D. Thomas 1. part. qu. 83. art. 3. ubi inquit: *proprium objectum electionis eſt illud, quod eſt ad finem*. Similiter quæſt. 22. *De veritate*, art. 15. diſſerens, cujuſnam potentiæ actus ſit electio, ait: *Quòd enim ſit directè actus voluntatis, patet ex duobus. Primò ex ratione objecti: quia proprium objectum electionis eſt id, quod eſt ad finem*. Nomine autem objecti proprii certum videtur non intelligi objectum materiale. Alioqui liceret dicere, creaturas eſſe proprium objectum divini intellectûs, & voluntatis, ſiquidem objectum materiale utriuſque ſunt. Ergo dum D. Thomas docet, objectum proprium electionis eſſe media, ſive quæ ſunt ad finem, loquitur planè de objecto formali. Præterea 1. 2. qu. 13. art. 4. *Sicut intentio* (inquit) *eſt finis, ita electio eſt eorum, quæ ſunt ad finem*. Intentio autem ita eſt propria finis, ut in eo habeat ſuum objectum formale. Ergo & electio ita eſt mediorum, ſive eorum quæ ſunt ad finem, ut in iis ſuum objectum formale habeat. Neque unquam aliud proprium, vel formale electionis objectum aſſignâſſe invenitur Sanctus Doctor. Quin & 1. 2. qu. 8. art. 3. & q. 12. art. 4. loquens de fine in ordine ad voluntatem, vel intentionem, docet eſſe objectum illarum: loquens verò in ordine ad electionem, non ait, finem eſſe objectum illius, ſed rationem objecti. Eſſe autem rationem objecti, propriè loquendo non ſpectat ad objectum quod, etiam formale, ſed dumtaxat ad rationem ſub qua; ideoque licèt ex ipſius mente finis ſit ratio ſub qua electionis, tamen media ſunt objectum formale quod per ſe inſpicitur ab electione.

9. Ratione etiam id ipſum probatur: Quoniam re ac nomine objecti formalis quod cujuslibet actus id ſolùm intelligitur quod directè, primò ac per ſe, & ut quod attingitur per eundem actum. At quod ita per actum electionis attingitur, non eſt finis, ſed medium. Ergo objectum formale quod electionis non eſt finis; ſed medium. Major propoſitio apparet manifeſta ex diſcrimine inter objectum quod, & rationem ſub qua. Non enim hęc, ſed illud debet eſſe id quod tangitur ab habitu, vel actu: ſat enim eſt rationi ſub qua, ut ſit ratio attingendi. Minor autem ſuadetur: quia illud dumtaxat tangitur per ſe primò & ut quod per actum electionis, quod per eundem actum eligitur: cùm hoc quod eſt eligi ſit denominatio paſſiva & primaria proveniens ab actu electionis. At per actum electionis non eligitur finis, ſed medium: ideoque Ariſtoteles ſupra allegatus ajebat, ineptè loquuturum, quiſquis dixerit ſe eligere finem, & non potiùs medium. Ergo quod per actum electionis attingitur primò ac per ſe, & ut quod, non eſt finis, ſed medium.

10. Dices cum aliquibus oppoſitum ſentientibus: Optimè cohæret, finem eſſe objectum formale quod electionis, & tamen non eligi, ſeu non recipere denominationem electi. Etenim nonnunquam differunt objectum formale, & ſubjectum denominationis, tribuiturque hæc objecto materiali ob incapacitatem objecti formalis ad illam recipiendam: ut patet in actibus divinæ prædeſtinationis, electionis, creationis, aliiſque ſimilibus: quorum objectum formale quod eſt ſola divina eſſentia, creaturæ verò objectum materiale: & tamen non ideo divina eſſentia eſt prædeſtinata, electa, creata, ſed ſolùm ens creatum, cui dumtaxat competit denominatio prædeſtinati, electi, creati, &c. Ergo ex eo quòd ſolum medium eligatur, ſeu recipiat denominationem electi, non probant quòd ſit objectum formale electionis, nec ſtatim excluditur finis ab objecto formali ipſius ex eo quòd nec eligatur, nec ſubeat denominationem electi.

11. Sed contrà. Quamvis enim denominatio actûs, quæ ſolùm ſecundaria eſt, nonnunquam tribuatur objecto materiali, & non formali; ſemper tamen denominatio actûs primaria ſoli objecto formali tribuitur. Et ratio eſt: quia quemadmodum repugnat formam eſſe communicatam ſuo proprio ſubjecto, & non tribuere illi ſuum primarium effectum; ita etiam fieri non poteſt, ut actus verſetur circa aliud, tanquam proprium ac formale objectum illius, & non præſtet illi ſuam primariam denominationem. Ac quemadmodum ex incapacitate ad effectum formæ primarium recipiendum colligimus aliquid non eſſe ſubjectum proprium ipſius: ita ex incapacitate alicujus objecti ad recipiendam primariam denominationem alicujus actûs, colligi debet incapacitas ut ſit proprium objectum ejuſdem actus. Atqui primaria denominatio ab actu electionis proveniens, eſt ut aliquid per illam eligatur, ſeu denominetur electum. Ergo ſi non finis, ſed medium eſt capax recipiendæ ejus denominationis, non finis, ſed medium, eſt electionis objectum proprium & primarium.

12. Unde evaneſcit inſtantia in oppoſitum adducta, & retorquetur. Propterea enim illæ denominationes *prædeſtinati*, *electi*, *creati*, non competunt divinæ eſſentiæ, quia non ſunt primariæ in divinis actibus, ſed ſecundariæ. Omnis enim actus divinæ mentis & voluntatis, ſicuti immanens eſt, & indiſtinctus à divina ſubſtantia, ita etiam ſolam illam reſpicit veluti objectum formale, cui ſoli pro-

proinde tribuit primariam denominationem *cogniti, dilecti, &c.* Alias verò denominationes convenientes ex tempore, & per reſpectum ad creaturas, quæque ſecundariæ ſunt, ſolùm ipſis creaturis tribuit, *ut quod*; & divinæ eſſentiæ, *ut quo*, nimirum, ut ſit ratio prædeſtinandi, eligendi, creandi, &c. Atqui denominatio *electi* non eſt ſecundaria, ſed primaria in actione creata. Neque enim actui, quo media eliguntur, eſt aliqnid ſecundarium ut electio ſit, ſed primaria & formalis ratio illius in eligendo ſita eſt. Ergo ſi illa non tribuitur fini, ſed medio, objectum formale & primarium electionis non eſt finis, ſed medium. Quare finis ſolùm erit ratio *ſub qua* eligendi, non autem objectum formale *quod* electionis.

13. Inſtabis. Effectus primarius & propria denominatio generationis eſt generare & denominare genitum. At nihilominus generatio ſubſtantialis (juxta opinionem probabilem, ac noſtram in *Phyſica* diſput. 19. ſect.4. & *De generat.* diſput. 46. ſect.3.) recipitur in materia prima veluti, in ſubjecto proprio, quin tribuat ipſi talem effectum, aut denominationem. Eſt enim omnino ingenerabilis. Ergo pariter effectus primarius ac propria denominatio electionis poterit non tribui fini, quamvis ſit proprium ejus objectum.

14. Reſpondeo. Eundem numero actum eſſe actionem, motum, & paſſionem, atque eas rationes formales actionis, motûs & paſſionis eſſe ipſi inadęquatas, & primarias: ideoque ſufficere ut unamquamque illarum communicet, tum principio, tum termino, tum & ſubjecto, juxta nniuſcujuſque capacitatem. Nam principium activum denominat agens: terminum productum, ſeu genitum: materiam verò mutatam, ſeu patientem. In actu verò, quo media eliguntur, non eſt alia ratio formalis, quàm electionis, quæ ſolum poteſt principio, ſeu voluntati, tribuere denominationem eligentis activam, & objecto formali paſſivam denominationem electi. Adde ſi placet, ea opinione circa actionem tranſeuntem ſtatutâ, dici poſſe, denominationem activam eſſe primariam, quia quod primum concipitur in actione tranſeunte eſt egreſſus ab agente: denominatio autem paſſiva eſt ſecundaria & poſterior, ſicuti & ratio mutationis. Unde non debet tribui ſubjecto, niſi juxta illius capacitatem: patet verò materiam ſolùm capacem eſſe ut denominetur mutata; non autem genita.

15. Confirmatur ratio præcipua. Quia concluſiones ſcientiarum ſunt quæ ſciuntur, ſive quod demonſtrativè cognoſcitur; principia autem nec ſciuntur, nec demonſtrativè cognoſcuntur; ideo conclnſiones, non autem principia, ſunt objectum formale *quod* cujuslibet ſcientiæ: principia autem pertinent ſolùm ad rationem formalem *ſub qua*. At neque finis eſt qui eligitur, ſed ſola media, ut oſtenſum eſt. Ergo ſola media ſunt objectum formale *quod* electionis, finis verò ſpectabit ad rationem formalem *ſub qua*.

16. Dices, etiam principia ſpectare ad objectum formale *quod* cujuslibet ſcientiæ, ideoque ex iis, & concluſionibus, coaleſcere objectum formale *quod*: proindeque & locum eſſe ut pariter objectum formale *quod* electionis componatur ex fine & mediis.

17. Sed contra I. In oppoſitum enim eſt Ariſtoteles lib.2.*Poſter.*cap.ultimo, ubi hanc dubitationem proponit, an ſcientia concluſionum ſit cognitio principiorum, ex quibus illæ deducuntur. *Dubitaverit autem quiſpiam* (inquit) *utrùm cognitio eorum, quæ mediis vacant* (nimirum principiorum quæ ſeipſis immediatè innoteſcunt) *ſit eadem, an non eadem? & utrum ſcientia ſit utriuſque, an non ſit?* Reſpondet autem poſtea num.8. huic quæſtioni, negando, ſimulque reddendo rationem diſcriminis: *Semper veri ſunt ſcientia & intelligentia: ac nullum aliud cognitionis genus præter intelligentiam eſt exquiſitius, quàm ſcientia: principia verò demonſtrationum ſunt notiora, omnis autem ſcientia cum ratione eſt:* τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη ἂν εἴη, *profectò ſcientia principiorum eſſe nequit.* Ubi apertè negat cognitionem ſcientificam eſſe principiorum, ſeu, quod idem eſt, ea reſpicere tanqnam objectum *quod*. Rationemque aſſignat: quia licèt utraque cognitio, tam intelligentiæ, ſeu habitûs principiorum, quàm ſcientiæ, vera ſit, illa tamen verſarur in notioribus & immediatis: hæc verò non verſatur in rebus immediatis, ſive per ſe notis, ſed ex ratione ac diſcurſu procedit, dum ſuas concluſiones infert. Igitur contra Ariſtotelem aſſeritur, principia, æquè ac concluſioues, ſpectare ad objectum formale *quod* ſcientiæ.

18. Contra II. Idem enim Ariſtoteles lib. 6. *Ethic.* cap.3. generatim enumerans habitus intellectuales, diſtinguit ſcientiam ab intelligentia: ac docet, principiorum, in quibus intelligentia verſatur, nullam eſſe ratiocinationem, ſed inductionem ſolam: concluſionum verò, circa quas verſatur ſcientia, eſſe quidem ratiocinationem, & demonſtrationem. Ergo planè docet objectum proprium ſcientiæ non eſſe principia indemonſtrabilia, ſed ſolùm concluſiones demonſtrabiles. Rurſus eodem lib. cap. 6. diſſerens de intellectu principiorum, ſive intelligentiâ, quam νοῦν vocat, aſſerit illam differre à ſcientia, rationemque reddit, τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν· *quod enim ſub ſcientiam cadit, demonſtrabile eſt*. Quare fine capitis concludit: λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν· *Reſtat, intelligentiam eſſe principiorum*. Igitur objectum proprium ſcientiæ eſt dumtaxat concluſio demonſtrabilis, ſicut intelligentiæ principia indemonſtrabilia.

19. Contra III. Et conſequenter. Si enim habitus ſcientiæ reſpiceret principia prima, quibus nititur, veluti objectum formale *quod*, ſive proprium; vix, aut ne vix quidem differret ab intelligentia, ſive habitu principiorum, qui id ipſum objectum formale *quod* habet. Si autem ſequelam neges, teneris reddere rationem formalem diſtinctam ex parte objecti, quam non aſſignat præjacta ſolutio. Verùm & permiſſo, adhuc fore diverſos habitus intellectuales; licet inde colligere, etiam principia quibus theologia noſtra nititur, ſpectare ad objectum formale *quod* ipſius. Nulla enim ratio eſt, ut principia, quibus aliæ ſcientiæ nituntur, ſpectent ad illarum objectum formale *quod*, quin id ipſum aſſeratur de theologia. Cùm igitur principia, quibus nititur theologia, ſint veritates divinæ & increatæ, in quibus verſatur fides, quæ eſt habitus principiorum theologiæ; ſequitur planè objectum formale *quod* theologiæ noſtræ eſſe veritates divinas & increatas, ac per fidem creditas, quibus eadem theologia nititur, veluti principiis. Nihil ergo deerit theologiæ noſtræ ut ſit verè virtus theologica, & diſtincta à fide, ſpe, ac charitate, propterea que non ternarius modò, ſed & quaternarius erit numerus theologicarum virtutum

in via, contra quam hactenus Patres, & ſcholaſtici docuerunt.

20. Confirmatur impugnatio præjacta, ſimul & præcluditur evaſio alia quæ poſſet occurrere. Dato enim quòd principia, in quibus verſatur fides, ſub alia & alia ratione formali dicantur eſſe objectum fidei, & theologiæ noſtræ; adhuc infertur, hanc debere eſſe virtutem theologicam, licèt ab ea diſtinctam: quoniam ad rationem virtutis theologicæ ſat eſt habere pro objecto formali *quod* Deum in ſeipſo, quamvis ſub hac vel illa ratione: eaque propter ſpes, & charitas ſunt virtutes theologicæ, licèt non reſpiciant Deum ſub eadem ratione formali, quâ inſpicitur à fide: immò & lumen gloriæ in patria, quod ſuccedit fidei, eſt virtus theologica à fide diverſa: quoniam licèt objectum formale ipſius ſint eædem veritates divinæ, quæ objiciuntur fidei in via, inſpiciuntur à lumine ſecundùm aliam rationem formalem. Ergo ſi theologia noſtra reſpicit Deum in ſeipſo tanquam objectum formale *quod*, erit planè virtus theologica, quamvis in objecto attendatur alia ratio formalis.

21. Tertiò probatur aſſertio: Quia non poteſt voluntas velle ignotum, neque ullus ejus actus exiſtere, quin expreſsè cognoſcatur objectum formale *quod* ipſius in eo ipſo inſtanti, quo talis actus exiſtit: ut communiter Philoſophi morales, ac Theologi docent. At ſæpè exiſtit actus electionis, quin expreſsè cognoſcatur finis in eodem inſtanti: ſcilicet, quoties immemores finis antea conſtituti, procedimus ad electionem mediorum, aut illam proſequimur. Ergo actus electionis non reſpicit finem, veluti objectum formale *quod*.

22. Dices: Si hæc ratio quicquam probat, pariter probat, nec utilitatem medii eſſe objectum formale *quod* electionis. Nam ſi interdum accidit, exiſtere actum electionis abſque expreſsa & actuali cognitione finis, accidet pariter electionem exiſtere abſque expreſsa & actuali cognitione utilitatis. Cognitio enim expreſſa utilitatis, nequit non eſſe expreſſa cognitio finis, cùm utilitas expreſſum ordinem ad finem importet. Quare dum perſiſtit electio, non magis videtur quis poſſe oblivionem finis habere, quàm utilitatis. Ergo non magis finis, quàm medium, ex eo capite excludi debet ab objecto *quod* electionis.

23. Hæc objectio nos aliquandiu movit ad deſerendam rationem præjactam. Sed poſtea, re melius diſcuſsa, viſum in ea perſiſtere, propter diſcrimen manifeſtum inter medium & finem. Certum enim eſt, nos ſæpè media eligere abſque actuali & expreſſa finis cognitione, quæ jam antea præceſſit, immemores finis præſcripti: ut cùm quis, fine jam antea propoſito adeundi Romam, eligit in itinere, modò currum, modò navim, modò equum, hic commeatum parat, illic morari non vult, ſed inceptam viam proſequi; interim nulla Romæ cognitione expreſsa animum pulſante. Certè tunc finis non proponitur expreſsè, & tamen media explicitè eliguntur. Neque enim, ut objectio aſſumit, unquam accidit, ut media eligantur abſque expreſsa & actuali cognitione utilitatis, prout media ſunt: quoniam ratio medii explicitè, atque in ſenſu formali, in ea utilitate conſiſtit, ſicuti ratio finis in eo ut ſit, cujus gratiâ aliquid fit, & formalis ratio hominis in eo, ut ſit animal rationale. Quare ſicut concipi non poteſt finis, ut finis, quin expreſsè attendatur id, cujus gratiâ fit aliquid; neque homo, ut homo, niſi cogitetur rationis particeps: ita nec medium, prout medium eſt, niſi in eo attendatur utilitas aliqua. Cæterùm utilitas ipſa attendi poteſt ſine actuali, & expreſſa cogitatione finis, in quam dirigitur: quoniam utilitas non eſt relatio aliqua prædicamentalis, quæ propterea debeat eſſe ſimul naturâ & cognitione cum ſuo termino, ſed tranſcendentalis ſolùm, & reipſa abſoluta ratio, quæ proinde apprehendi ab intellectu poteſt, non cogitato actu, fine, ſive termino, atque adeò nec amato à voluntate dum eligit. Sive enim medium ſit per ſe & poſitivè conferens in effectum tanquam illius cauſſa, ſive ſolùm negativè per remotionem impedimentorum, juxta dicta quæſt. 2. ſect. 3. ſemper antecedit in executione finem, ideoque cogitari & amari poteſt abſque explicita finis cogitatione & amore.

24. Unde ſemper urget prædicta ratio. Nullus enim voluntatis actus exiſtere poteſt, quin ſimul actu & explicitè cogitetur ipſius objectum formale *quod*. At exiſtit ſæpè electio voluntaria, quin ſimul actu & explicitè cogitetur finis. Ergo finis non eſt objectum formale *quod* voluntariæ electionis. Solùm itaque illud ſitum eſt in utilitate mediorum, quæ nequit actu & explicitè non cogitari, dum eligitur & amatur medium, ut medium.

25. Ultimò ſuadetur retorquendo præcipuum argumentum contrariæ opinionis, in eo conſiſtens, quòd objectum formale *quod* & ſpecificativum voluntaris ſit finis, ac proinde omnis ejus actio, qualis eſt electio, debeat habere idem objectum formale: cùm nullus actus poſſit habere objectum formale extra ſphæram ſuæ potentiæ, ac propterea non comprehenſum ſub objecto potentiæ ſuæ formali. Hæc autem ratio nihil probat. Fieri enim poteſt ut aliquis actus voluntatis, qualis eſt electio, reſpiciat tanquam objectum formale aliquid non ſpectans ad objectum formale voluntatis, ſed ad materiale & ſecundarium. Aſſumptum probo multipliciter. Primò, & à priori: quoniam, ut ſupra quæſt. 3. num. 29. oſtenſum eſt, electio non eſt actus primarius, ſed ſecundarius voluntatis. Sicuti enim juxta Ariſtotelem primarium voluntatis objectum eſt φιλητὸν, ſeu amabile, quod habet rationem finis; ita etiam primarius voluntatis actus eſt ſolus amor finis. Solus autem actus primarius potentiæ vel habitûs eſt, qui debet habere idem objectum primarium & formale cum habitu: ſecundarius verò actus poteſt habere objectum ſui formale, quod ſit potentiæ vel habitûs ſecundarium objectum. Secundò à pari intellectus, cujus objectum formale ac primarium eſt ens reale, non verò abſtrahens à reali & rationis, ut communis ferè metaphyſicorum ſententia eſt. Et tamen aliquis actus illius ſecundarius, qualis certè eſt cognitio logicalis entium rationis, reſpicit, veluti objectum formale *quod*, ens rationis logicum, quod ſolùm eſt objectum ſecundarium & materiale intellectûs, ut ex profeſſo probavimus diſp. 7. logicæ. Ergo licèt objectum formale *quod* voluntatis ſit ſolus finis, & non aliquid abſtrahens à fine & mediis, adhuc aliquis voluntatis actus ſecundarius, qualis eſt electio, poteſt reſpicere, tanquam objectum formale *quod* ipſa media, quæ ſolùm ſunt objectum ſecundarium & materiale voluntatis. Tertiò à ſimili in cognitione directa ſyllogiſmi topici & ſophiſtici, qui eſt objectum formale

quod

Digitized by Google

quod ejuſdem cognitionis; logicæ verò dumtaxat materiale & ſecundarium. Et tamen cognitio prædicta eſt actus logicæ, ſcilicet, ſecundarius. De quo ſatis egimus diſp. 4. logicæ ſect. 2. Ergo idem dicendum in præſenti, proportione ſervata.

SECTIO III.

Objectiones alicujus momenti propoſitæ, & ſolutæ. Quo ſenſu media ſunt objectum materiale voluntatis?

26. OPPONES I. Nullus actus voluntatis poteſt inſpicere, tanquam objectum formale *quod*, ſeu ſpecificativum id quod non habet rationem boni: ſiquidem bonum eſt objectum adæquatum voluntatis, & nullus actus poteſt habere objectum formale non contentum intra ſphæram objecti adæquati ſuæ potentiæ. Atqui medium nullam habet bonitatem. Ergo nequit eſſe objectum formale *quod* alicujus actûs voluntatis, ac proinde nec electionis. Aſſumptio, quæ ſola eget probatione, ſuaderi poteſt fundamentis, quibus nititur opinio negans mediis bonitatem intrinſecam: eaque ſunt propoſita quæſt. 2. ſect. 2. Inſuper & ex dictis à nobis ibidem ſect. 3. ex proprio ſenſu, conſtat, quædam eſſe media, quibus nulla eſt intrinſeca bonitas. Ergo ſaltem ea media non poſſunt eſſe objectum formale *quod* electionis.

27. Reſpondeo. Conſequenter ad dicta eo loco, quædam media habere intrinſecam bonitatem, etiam prout utilia ſunt: illa nimirum quæ per ſe exercent cauſſalitatem in finem, aut illius aſſecutionem. Loquendo autem de iis mediis, quæ ſolùm auferunt impedimenta aſſequendi finis, ac proinde non connectuntur per ſe cum illo, nec cauſſalitatem poſitivam circa finem habent, jam diximus quæſt. 3. num. 8. non eſſe propriè media, ac proinde neque objectum formalis electionis, & preſsè dictæ, ſed largè & abuſivè ſolùm. In præſenti autem quæſtio eſt dumtaxat de propria & formali electione. Juxta opinionem autem, quæ negat mediis universè bonitatem intrinſecam, & ſolùm concedit extrinſecè refuſam à fine, dici fortaſſe poteſt ſatis probabiliter poſſe electionem formalem reſpicere utilitatem ſolam mediorum, quatenus extrinſecè bonam, quoniam ejuſmodi bonitas extrinſeca cadit ſub objectum adæquatum voluntatis, ſecundariò ſaltem: aut etiam dici poſſet, ſolam ordinationem tranſcendentalem mediorum ad bonitatem finis, præſcindentem ab omni bonitate in ſeipſis intrinſeca, aut extrinſecè communicatâ, ſufficere ut ſint objectum formale electionis, quæ eſt actus voluntatis ſecundarius; ſicut ſufficit ut ſint ſecundarium voluntatis objectum.

28. Dices: Sive media, prout utilia ſunt, includant propriam bonitatem, ſive non, nullatenus eſſe poſſunt objectum formale electionis. Quod probatur ab abſurdo: quia inde ſequeretur, actum divinæ voluntatis eligentis creaturas, qui ſanè eſt formalis electio, reſpicere illas tanquam formale objectum, dum eas reſpicit tanquam media. Porrò actum divinæ voluntatis eligentis creaturas eſſe formalem electionem, diſertè docet D. Thomas 1. par. quæſt. 23. art. 4. & quæſt. 24. art. 1. & 3. par. quæſt. 18. art. 4. aliiſque locis: idque juxta phraſim S. Scripturæ, ſæpè Deo attribuentis electionem creaturarum rationalium, quod immeritò de electione non propria exponeretur, cùm nullum ex ea ſtricta interpretatione colligatur abſurdum. Jam verò, creaturas ſolùm eſſe medium, non autem finem voluntatis ipſius, pervium cuique eſt, cùm Deus, & ipſius actus immanentes, & indiſtincti à divina ſubſtantia, nullum finem extra ſe habeant. Conſequens verò abſurdum eſſe patet: cùm eiſdem actibus, ac proinde divinæ electioni, repugnet habere extra ſe aliquod formale & ſpecificativum objectum. Non ergo media, prout utilia ſunt, eſſe poſſunt formale objectum electionis propriè dictæ.

29. Reſpondeo. Objectione prædicta nimium probari, ac proinde nihil. Si enim quia electio divina non habet objectum formale extra ſe, colligere licet, electionem formalem in creatis non reſpicere media ut objectum formale; cùm etiam actus intentionis divinæ non habeat objectum formale extra ſe, colligere liceret, neque intentionem formalem voluntatis creatæ reſpicere bonum ſibi propoſitum, veluti formale objectum, quod ſanè abſurdum eſſe patet. Deinde dicimus, Deum, & divinæ voluntatis actus, quicumque ii ſint, nihil extra ſe reſpicere, veluti formale objectum, ſed materiale & ſecundarium: quia, ut deſumitur ex Ariſtotele & per ſe manifeſtum eſt, vileſceret ſumma Dei perfectio, ſi haberet finem, aut objectum aliquod formale extra ſe, quoniam ſic perfectionem acciperet ab alio, ſeu per ordinem ad aliud. Quare intentionis divinę, quę per ſeipſam eſt formalis electio, abſque ulla diſtinctione virtuali, objectum formale eſt divina bonitas ſola, propter quam unam Deus intendit & eligit omnia creata. Quin & denominationes intentionis, atque electionis, quamvis formaliter Deo conveniant, ſunt ſecundarię in actu divinę voluntatis, qui ex primaria ratione ſolùm eſt amor neceſſarius bonitatis divinę: ſicuti denominationes actuum liberorum ſunt ſecundarię actui, quo Deus ſeipſum diligit ex munere amoris primario: ac proinde nequeunt reſpicere aliquid extrarium aut creatum, veluti formale & primarium ſui objectum, ſed materiale & ſecundarium dumtaxat. In electione autem propria voluntatis creatę, omnia in oppoſitum ſe habent: cùm differat ſpecie, ac reipſa, ab intentione, nec pręterea habeat intra ſe omnem perfectionem, ſed illam extra ſe quęrat. Ergo debet habere objectum formale extra ſe, & diſtinctum à formali intentionis objecto, quod eſt finis. Supereſt itaque, ut medium ſit objectum electionis formale. Huic ſolutioni inſiſtendum eſt, niſi fortè placeat alia ſatis probabilis Carmelitarum Salmanticenſium 1. 2. diſput. 1. dub. 4. quam fusè, pro more ſuo, proſequuntur à num. 92. toto §. 5.

30. Oppones II. Objectum formale electionis debet eſſe finis. Ergo non media. Aſſumptio ſuadetur dupliciter. Primò. Omnis actus deliberatus voluntatis debet eſſe propter aliquem finem: ac proinde reſpicere illum, veluti objectum formale. Electio autem, de qua loquimur, eſt actus deliberatus voluntatis. Ergo debet eſſe propter finem, ac proinde reſpicere illum, ut objectum formale. Secundò. Objectum formale cujuslibet actus debet eſſe objectum formale potentię, cujus eſt actus. At objectum formale potentię voluntatis eſt ſolus finis. Ergo cùm electio ſit actus voluntatis, formale electionis objectum eſt ſolus finis. Media itaque erunt electionis, ſicut & voluntatis, objectum ſecundarium ac materiale.

31 Reſpondeo. Negando aſſumptum. Finis enim ſolius voluntatis, & primarii ejus actûs, nimirum, amoris, ſeu intentionis, objectum formale *quod* eſt: electionis autem, quę eſt actus ſecundarius voluntatis, non eſt objectum formale *quod*, ſed ratio *ſub qua*, ſive *propter quam*, medium eligitur: ſicuti objectum formale *quod* actus demonſtrativi eſt concluſio demonſtrata: principia verò ſunt ratio *ſub qua*, ſive propter quam intellectus præſtat aſſenſum concluſioni. Ad I. Probationem conſtat ex hac ipſa doctrina, ſummùm convinci, finem eſſe rationem *ſub qua*, ſive *propter quam* electionis: quoniam ex ratione communi actûs voluntatis deliberati, ſolùm exigit ut liberè fiat, & ob finem aliquem: ſive ille ſit objectum formale *quod* inſpicitur ab actu, ſive ratio propter quam actus reſpicit ſuum formale objectum. Quòd ſi verò quiſpiam actus voluntatis deliberatus, ut propoſitum, quod vulgò dicitur intentio, reſpicit finem, ut rem volitam, ſive, quod perinde eſt, tanquam objectum formale *quod*, id non competit ipſi ex communi ratione actûs deliberati, ſed ex eo quòd ſpeciatim ſit actus potentiæ primarius, qui proinde habere debet idem objectum formale *quod* ſimul cum potentia.

32. Ad II. Probationem patet ex dictis num.25. ubi id argumentum convertimus in ipſam opinionem adverſam, additis inſtantiis, quibus planè convincitur, ſecundarios actus intellectûs & voluntatis, atque habituum, poſſe habere objectum formale atque primarium, quod relatè ad potentiam habitúmve ſit dumtaxat materiale ac ſecundarium objectum. Cùm igitur electio ſit ſecundarius voluntatis actus (primarius enim ſolus eſt amor, ſive intentio, ut oſtenſum eſt quæſt. præced. præſertim num.29.) nihil mirum, ut poſſit reſpicere, veluti formale objectum *quod*, media, quæ ſolùm ſunt objectum voluntatis ſecundarium & materiale. Ratio à priori eſt: quoniam potentia, ſicut & habitus, ſolùm deſumit ſpeciem ſuam ab objecto mediante actu primario; utpote in ordine ad quem ſolùm definitur, cæteris actibus ſolùm conſequenter ſe habentibus. Quod ſatis expreſſit D. Thomas 2.2. quæſt.28. art.4. ubi loquens de habitu charitatis comparato cum ſuis actibus, doctrinam hanc generatim tradit: *Eſt autem contingens ex uno habitu plures actus ejuſdem rationis ordinatos provenire, quorum unus ſequatur ex altero. Et quia poſteriores actus non procedum ab habitu virtutis, niſi per actum priorem, inde eſt quod virtus non definitur, nec denominatur, niſi ab actu priori; quamvis etiam alii actus ab ea conſequantur*. Eadem verò, quantum ad hoc, ratio eſt de potentia, ac de habitu: ac proinde voluntas à fine ſuam ſpeciem capit mediante ſolo actu primario, qui eſt amor, vel intẽtio. Ergo ſolùm eſt opus ut amor vel intentio reſpiciat idem objectũ primarium voluntatis. Cùm autem medio ſecundario actu electionis voluntas reſpiciat media, quæ ſunt objectum ſecundariũ voluntatis, non eſt neceſſum, ut ſi media ipſa ſunt formale electionis objectum, ſpectent ad objectum formale & primarium voluntatis. Nulla enim ratio eſt ut formale objectum ſecundarii actûs ſit objectum formale potentiæ, aut actûs primarii, ſed ſecundarium & materiale tantùm.

33. Alia argumenta minoris notæ, aut quæ facilè efformari poſſent ex doctrina quæſtionis præcedentis, omitto, quoniam etiam facilè ſolvi poſſunt. Id tamen unum præ oculis habere oportet, ob conſtantiam & cohærentiam noſtræ doctrinæ, media ita excludi ab objecto voluntatis formali, ut non ſint ejus objectum purè materiale, & per accidens inſpectum, ſed per ſe: quoniam in ſeipſis immediatè attinguntur à voluntate per actum proprium ipſius, licèt ſecundarium, qualis eſt electio: de quo ſatis dictum eſt ibidem ſect. 1. per totam, ad eum ſanè modum, quo bonitas & veritas creata eſt objectum divini intellectûs & voluntatis ſecundarium, non quidem purè materiale & per accidens, ſed per ſe, cùm in ſeipſis immediatè à Deo cognoſcantur & amentur. Vide dicta ibidem, quoniam æquè ad hunc locum ſpectant.

QUÆSTIO QUINTA.

An belluæ agant propter Finem?

HACTENUS ferè in ſalebroſis controverſiis qualemcumque operam navavimus. Jam plerumque de cætero amœnior tractatio erit, & fortaſſis lectori jucundior, nec propterea minùs utilis. Diſſerimus itaque, an bruta animantes operentur propter finem, quæ ſanè difficultas locum habet opportunum in pluribus locis Ethicorum Ariſtotelis ad Nicomachum: præſertim verò poſtea num.3. indicandis. Supponimus verò ex communi doctrina, omnia agentia ratione prædita operari propter finem: neque in re adeò trita opus eſt tempus inſumere. Quare ſolùm de irrationalibus procedit: quam ſanè plurimùm illuſtravit ex noſtris clariſſimus & ſapientiſſimus Archipræſul Tarraconenſis D.Fr.Antonius Perez, Certam.7. ſuæ Laureæ *è quo plura delibabimus.*

SECTIO PRIMA.

Refertur quorundam veterum opinio, brutis concedentium vim agendi propter finem, quia putant iis eſſe rationem, ac mentem. Varia illorum ac præſertim Plutarchi argumenta, tum & exempla mira, in id probandum.

2. PRIMA opinio in hac re, concedit brutis vim agendi propter finem, propriè loquendo: quod exiſtimet iis eſſe mentem, rationem, ac diſcurſum, quo ordinent media in finem aſſequendum, & cognoſcant medii utilitatem ac proportionem cum fine. Hanc exiſtimationem, veluti antiquiſſimam, & ab heroïcis uſque temporibus receptam, teſtatur, ſimul ac tuetur Plutarchus in *Dialogo*, inſcripto: *Quòd brutis ratio inſit*. inſuper & libello *De animantium induſtria*, ubi diſertè ex ſua, atque aliorum opinione, tribuit mentem ac ratio-

Digitized by Google

rationem brutis animantibus. Idemque docet lib. 5. *De placitis philoſophorum*, cap. 20. ubi Pythagoram & Anaxagoram pro hac ipſa ſententia appellat. Subſcribit Porphyrius lib. 3. *De abſtinentia*, ubi docet, naturam iis omnibus animantibus, quibus ſenſum & memoriam dedit, mentem quoque ac rationem dediſſe. Id ipſum ſenſiſſe videtur Cicero lib. 2. *De natur. Deor.* à num. 92. & Quintilianus lib. 2. ac denique poſt plures alios, duobus retro ſæculis, è Chriſtianis Laurentius Valla lib. 1. *Dialecticæ*, cap. 9. ubi & rationem, & vim eligendi, brutis concedit. Inter alia enim ita loquitur: *Adultæ omnes beſtiæ, vix unquam, niſi è ſua re, & ſuo uſu eligunt. Quæ ſi benè eligunt, profectò non id ſine ratione faciunt. Habent itaque beſtiæ, ſicut & nos, memoriam, rationem, & voluntatem: quia & animam habent, &, ut nos, animalia ſunt: unde & legimus, Deum feciſſe hominem & beſtiam in animam viventem.* Et ne videretur bruta omnino æquiparâſſe hominibus, hoc ſolùm utrorumque diſcrimen aſſignat: *Nos differimus ab illis: quòd Deus inſpiravit in nos ſpiraculum vitæ, id eſt, æternitatem; & ut corpus Adam, ſuis, ut ita dicam, manibus formavit; ita ore ſuo inſpiravit animam: ex quo cælum animo & corpore erecti intuemur. Et ſicut ii terreni ignes ſimiles ſunt cæleſtibus illis; ita brutorum animæ noſtris: quia illæ ut lumina candelarum extinguuntur; noſtræ ut ſidera perpetuò vigent.*

3. Probatur I. ex duplici doctrina Ariſtotelis, qui locis aliquibus videtur concedere brutis mentem rationemque; quibuſdam verò voluntatem, appetitionemque finis. Prioris generis teſtimonia habentur variis locis: ac præſertim lib. 1. *Metaph.* cap. 1. ubi docet, animalia aſſici memoriâ, & prudentiâ, & capacitate diſcendi, quamvis inæqualiter. At memoria, & prudentia, & capacitas diſcendi, ſunt comites mentis & rationis. Id ipſum ex lib. 1. *De hiſtoria animalium*, cap. 5. eidem tribuitur. Sed nihil ibi quod ad rem ſit. Meliùs allegari poteſt lib. 9. ejuſdem operis cap. 5. ubi ait: *Ferarum quadrupedum cerva maximè prudentiâ præſtare videtur*, &c. & cap. 6. ſequenti, cui epigraphe: *Ζώων τινῶν φρόνησις*, id eſt, *Animantium quorundam prudentia*, mira narrat in eam gratiam de urſis, crocodilis, draconibus, ciconiis, canibus, aliiſque, præſertim adverſus venena, quæ abſque prudentia ac rationis uſu, vix fieri poſſe videntur. Poſterioris generis teſtimonia habentur in operibus Moralibus ejuſdem Ariſtotelis. Nam lib. 1. *Ethicor.* ſæpè, ac præſertim cap. 1. & 7. docet: bonum & finem idem eſſe; bonum autem definiri rectè, *quod omnia appetunt*. Ergo cùm bruta proprium bonum appetant, ſuum quoque appetunt finem, ac per conſequens propter finem operantur. Præterea lib. 3. ejuſdem operis cap. 1. circa finem, abſurdum exiſtimant ſi quiſquam dicat, nullam belluam ſponte agere: quo ipſo cenſet, belluis aliquas actiones ſpontaneas eſſe, ac proinde voluntarias. Spontaneum enim & voluntarium idem ſunt; præſertim in ipſo textu Græco, ubi adverbium *ἑκουσίως*, Latinè convertitur, modò *voluntariè*, modò *ſponte*. Inſuper lib. 7. cap. 6. videtur concedere belluis temperantiam & intemperantiam, ac proinde virtutem & vitium. Atqui virtus & vitium principia ſunt agendi voluntariè & ex electione propter finem. Ergo Ariſtoteles concedit belluis principium agendi voluntariè & ex electione propter finem. Denique lib. 10. cap. 8. ſicut & lib. 9. *Hiſtoriæ animalium*, brutis concedit aliquas actiones virtutum moralium: præſertim verò camelis pietatem & reverentiam in parentes. Nulla autem actio virtutis moralis eſt, quæ non ſit voluntaria, & propter finem.

4. Probat ſecundò Plutarchus ubi ſupra, ex eo quòd ſenſus non poſſit eſſe ſine ratione, ac proinde nec ſine voluntate, cujus eſt agere propter finem. Cùm igitur ſenſus ſit in belluis, ratio quoque ac voluntas iis ineſſe debet, quâ agant propter finem. Aſſumptum, ex quo facilè cætera deducuntur, probat ex connexione ſensûs & mentis, quæ tanta eſt, ut quibus aliqua ſui parte, ſeu membro ægrotantibus, non eſt doloris ſenſus, cenſeatur pariter nulla eſſe actio mentis: ideoque qui in gravi aliquo morbo nihil doloris ſentiunt, cenſentur mente alienati, juxta Hippocratem. Atqui belluis, ubi ægrotant, vulnerantur, percutiuntur, verè ſenſus ac dolor eſt: ideoque ululant, gemunt, & clamores edunt. Ergo iis etiam mens eſt.

5. Confirmat Plutarchus dicto & experimento Cleomenis Regis, qui teſtatus eſt, ſe non attendiſſe eloquentiam cujuſdam declamantis ac laudantis ipſum in convivio quodam, quoniam interim animus ejus cogitabat Peloponneſum, ibidemque verſabatur. Idque præterea experimento ſæpè cuique innoteſcit, ubi mens nimiùm dedita eſt contemplationi, nihil ſenſibus interea percipi, ſed interim illos omnes otiari. Ergo quia actio ſensûs alligata eſt mentis actioni. Cùm igitur belluis ſit actio ſensûs, iiſdem quoque mentis actio eſt.

6. Confirmat II. quoniam cupiditas, metus, invidia, & zelotypia, videntur affectiones comites mentis voluntatiſque, prout experitur unuſquiſque hominum. At cupiditas, metus, invidia, & zelotypia, locum in belluis habent. Etenim in iis paſſim ac paſſim apparet ingens libido, & fames, & ſitis, quæ ad cupiditatem ſpectant: ſimiliter in equis metus virgæ, quâ corriguntur: invidia quoque in canibus ob eſcam, quam ſæpè abſque fame ulla devorant, aut abſcondunt, ne in alterius uſum cedat: denique & zelotypia, quâ videmus exagitari eoſdem canes, equos, & alias animantes brutas, quoties plures marium ejuſdem fœminæ libidine capiuntur. Ergo in iis ſunt affectiones comites mentis.

7. Confirmat III. quoniam ejuſdem facultatis eſt agere aliquid benè, & malè. Non enim contingit, niſi auribus, bene aut malè audire: nec, niſi oculis, bene aut malè videre: ſed utrovis modo audire eſt proprium aurium; ſicut & videre, oculorum. Igitur deſipere aut inſanire, ejuſdem omnino potentiæ eſt, cujus eſt ſapere ac prudentem eſſe. At belluæ nonnunquam deſipiunt, & inſaniunt. Sæpè enim ab induſtrio venatore parantur inſidiæ, quibus belluæ, alioqui ſagaces, decipiuntur, ſeu deſipiunt: ſimiliter & ſimiæ, dum nimio vino ebrietatem patiuntur. Inſaniunt quoque canes, equi, aſini, & cameli, dum hydrophobiâ, ſeu rabie, corripiuntur. Ergo earundem animantium eſt ſapere, & prudenter ſe habere: ideoque dum ab iis deceptionibus & impedimentis liberæ ſunt, mente ac ratione utuntur. Quòd ſi verò quiſpiam reſpondeat, ejuſmodi animantes brutas, non decipi aut inſanire propriè ac reipſa, ſed in ſpeciem tantùm; inſtat Plutarchus: quia eodem pariter modo dici poſſet, illas non videre aut audire

re

Digitized by Google

re propriè ac reipſa: ſed in ſpeciem tantùm. Atqui manifeſtum eſt, belluas propriè ac reipſa videre, audire, ſentire. Ergo quoties deſipiunt & inſaniunt, propriè ac reipſa deſipiunt & inſaniunt. Igitur liberæ ab inſidiis, & inſaniâ, ſapiunt & prudentes ſunt verè ac propriè.

8. Eam verò indiſtinctionem ſeu nexum actionum mentis cum actione ſenſûs, videtur didiciſſe Plutarchus ab aliis longè antiquioribus. Nam Ariſt. lib. 3. *De anima*, cap. 3. inquirens, *An intelligere, ſapere, & ſentire, ſint idem*; allegat Homerum & Empedoclem exiſtimantes idem omnino eſſe mentem ac ſenſum. Et allegatis ibi verſibus utrinſque, ſubdit: πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσι. *Omnes enim ii putant ipſum intelligere corporis, eſſe perinde atque ipſum ſentire.*

9. Probatur III. ex Patribus, & philoſophis, quorum aliqui videntur belluis aliquibus tribuere rationis uſum, & acumen longè ſubtilius, quàm in hominibus ſit. Ambroſius enim lib. 5. in *Hexaëmeron*, cap. 8. & ſeqq. nonnulla narrat, ſimul & miratur in quibuſdam piſcibus, quæ ſine ingenti rationis acumine, & pluſquã humano, eſſe nequeant. Ac primùm quidem de polypo piſce obſervat, eſſe uſque adeo ingenioſum ut ſe interdum ſimulet lapidem immobilem, ad capiendos incautos piſces. Inſuper & cap. 9. tradit de echyno piſce, eſſe certiſſimum nuntium ſerenitatis, aut procellæ futuræ. Dum enim procellam præſentit, ingentem amplectitur lapidem, cui inhæreat, veluti anchoræ, ne fluctibus huc illuc circumferatur; ſicque ſecurus perſiſtat alieno pondere, dum ſuo non poteſt. Unde & ſubdit Ambroſius: *Quis mathematicus, quis aſtrologus, quis Chaldæus ſic poteſt ſiderum, cœli motus, & ſigna comprehendere? Sæpè homines confuſionem aëris vident, & ſæpè falluntur, quòd plerunque ea ſine tempeſtate diſcutiatur. Echynus non fallitur: echynum nunquam ſua ſigna prætereunt.* Præterea Baſilius Magnus Homil. 9. in *Hexaëm.* ita loquitur: *Sapientiores ſæculi, per prolixum totius vitæ otium diſſidentes, non inveniunt argumentationum rationumque nexus in animatorum operibus clanculo latitantes.* Ergo in belluis ſunt argumentationes rationeſque ſubtiles, ipſis hominibus inacceſſæ. Nazianzenus Orat. 2. *De Theologia*: *Nullus Euclides, quantumvis anxio labore deſudans, demonſtrationibus poterit artificium apum & aranearum exprimere. Nulluſque Palamedes (qui etiam aciei inſtruendæ artem accepit à gruibus, perſpiciendo illarum volatus) rationem talis motûs poterit explicare.* Ergo ingenium quarundam belluarum ſupra humanum eſt.

10. Similiter D. Thomas 1. 2. quæſt. 13. art. 2. ſimilia de aliis animantibus obſervat. *Apparent*, inquit, *mirabiles ſagacitates in operibus animantium, ut apum, aranearum, canum, &c. Canis enim inſequens cervum, ſi ad trivium venerit, odoratu quidem explorat, an cervus primam vel ſecundam viam tranſiverit. Quòd ſi invenerit non tranſiiſſe, jam ſecurus per tertiam viam incedit: quaſi utens ſyllogiſmo diviſivo, quo concludi poſſit, cervum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas; cùm non ſint plures.* Hæc D. Thomas quæ priùs obſervârat Baſilius Homil. 9. in *Hexaëmeron*, & Chryſippus inſignis dialecticus, qui eo argumento uſus eſt ad probandum canes dialecticâ præditos eſſe, ex naturali rationis acumine. Si autem canes inſerunt unum ex alio, etiam poſſunt appetere unum propter aliud: quod eſt agere propter finem.

11. Præjactis obſervationibus ſimiles ſunt aliæ apud Ariſtotelem, quas refert Cicero lib. 2. *De natura Deorum*, à num. 92. præſertim in araneis, quibus natura ingenium dedit ad conſtruendas ſubtiles telas, in quibus ſeſe implicent muſcæ, & ſubinde in cibum capiantur. Similiter & ranæ tam mira ſagacitate præditæ ſunt, ut accedant ad littus maris, & ſub arena ſe involvant, quò ſic piſciculos rapiant. Corvus quoque & milvus implacabili odio ſeſe invicem perſequuntur: ideoque alter alterius ova conquirit & frangit, ut ſpeciem illius de medio auferat. Deinde & ex eodem Ariſt. refert de gruibus, formâ efficere ac retinere triangulum, quoties maria tranſmittunt, ad obtinendum loca calidiora: ut ſic ſummo angulo aër diverſus pellatur, & volatus avium adjuvetur utroque angulo reſiduo, veluti pennis; ac baſis trianguli, quam grues efficiunt, tanquam à puppi, ventis adjuvetur. Et præterea ne fatiſcant ac deficiant in via, poſteriores grues acclinant & reponunt colla ſub prævolantium tergum; quod, quia dux non poteſt facere, quia non habet ante ſe aliquid, cui nitatur, prevolantium aliqua revolat ut dux quieſcat, ſuccedente aliqua illarum, quæ jam quieverunt, in locum illius. Porrò hæc ipſa viciſſitudo in toto curſu, ſeu volatu, ſervatur. Hæc ferè, & plura alia Cicero ex Ariſt. Videtur autem obſervatio magna ſui parte deſumpta, ex lib. 9. *Hiſt. animalium*, cap. 10. cui epigraphe: *De prudentia gruum*: ubi rem breviùs enarrat hiſce verbis: *Grues etiam multa prudenter faciunt: loca enim longinqua petunt ſui commodi gratia, & volant altè, ut procul proſpicere poſſint. Et ſi nubes tempeſtatemque viderint, conferunt ſe in terram, & humi quieſcunt. Ducem etiam habent, & eos, qui clament, diſpoſitos in extremo agmine, ut vox percipi poſſit. Cùm conſiſtunt, cæteræ dormiunt, capite ſubter alam condito, alternis pedibus inſiſtentes. Dux detecto capite proſpicit, & quod ſenſerit, voce ſignificat.* Hæc Ariſt. in quibus mira gruum prudentia, & ratio apparet, quâ plura imaginantur & exequuntur ob finem conſervationis & incolumitatis ſuæ. Nihil ergo iis deeſt, ut cenſeantur agere propter finem. Sunt & innumera alia his ſimilia in ejuſdem libris *De Hiſtoria animalium*, ex quibus idem colligi poſſe videtur. Denique id ipſum exornari poteſt, & in ſpeciem confirmari, in argumentis iis, quibus apparet, virtutes morales reſidere in belluis quibuſdam. Sed de hoc latiùs progreſſu operis. Mitto etiam obſervationes hiſtoricas Illuſtriſs. Archipræſulis Perezii in elephantibus loco allegato, quæ videntur in iis arguere rationem, ac vim eligendi, ſeu agendi propter finem.

SECTIO II.

Quomodo alii exiſtiment, probentque, belluas agere propter finem: ſive quòd judicio aliquo imperfecto polleant, ſive quia cognoſcunt & appetunt convenientiam mediorum ad finem.

1. SECUNDA Opinio concedit belluis vim appetendi ſeu agendi propter finem: non quia iis tribuat rationem perfectam, qualis ineſt homini,

ni, aut voluntatem (in quo differt à præcedenti) ſed quoniam verè appetunt unum propter aliud, deprehenduntur que plura agere, quæ præſtare non poſſunt, niſi intuitu alicujus finis ducerentur. Ita multi allegati à Del-rio *Diſquiſit. Magica.* qu. 20. & à Moure Opuſculo 1. ſect. 1. cap. 1. num. 16. ac nonnulli recentiores ſuppreſſo nomine indicati à Conimbricenſibus lib. 3. *Phyſic.* cap. 9. quæſt. 4. art. 1. & præterea Valleſius à Pererio allegatus, & poſt ipſum Arriaga diſp. 8. *Phyſicæ*, ſect. 6. eo tamen inter utrumque diſcrimine, quòd Valleſius tribuit belluis aliquam rationis ſcintillam, portionémve, eamque probare contendit argumentis Plutarchi ſect. præcedenti propoſitis. Arriaga verò nihil mentis aut rationis in belluis admittit, ſed ſolùm contendit adverſus communem ſententiam, bruta cognoſcere convenientiam mediorum cum fine, ac ſubinde appetere media in ordine ad finem ſibi cognitum: quicquid ſit, an dicenda ſint propriè agere propter finem, necne. Hoc enim ad quæſtionem nominis ſpectare arbitratur.

13. Porrò argumentum præcipuum pro hac opinione inſtituitur ab experimento multiplici in belluis quibuſdam, quarum mira ſolertia, providentia, & ſagacitas, non videtur eſſe poſſe abſque aliqua rationis ſcintilla, ut vult Valleſius; aut ſaltem ſine cognitione convenientiæ mediorum cum fine. Exempla plura in ſingulari jam præmiſimus ſectione præcedenti. Sed adhuc placet in eam gratiam addere, quod in ſacris litteris *Job* 38. de gallo dicitur: *Quis dedit gallo intelligentiam?* Ubi intelligentiæ nomine videtur accipi debere ſaltem aliquam mentis in gallo ſcintillam, portionémve. Quam ut minimum ipſi ex aliorum ſententia tribuit Ælianus, non quidem lib. 14. cap. 29. ubi allegatur à Pineda, ſed lib. 4. cap. 29. ubi inquit initio capitis: *Gallinaceum exoriente Luna quaſi divino quodam ſpiritu affectum bacchari atque exultare ferunt.* Plura item addit de illo, quæ, ſi vera, vix abſque ulla mentis portione eſſe poſſint. Addit Plinius pleraque alia intelligentiæ veſtigia lib. 10. cap. 21. dum ait: *Gloriam ſentiunt & hi noſtri vigiles nocturni, quos excitandis in opera mortalibus, rumpendoque ſomno, natura genuit. Nôrunt ſidera, & ternas diſtinguunt horas interdiu cantu. Cum ſole eunt cubitum, quartaque caſtrenſi vigilia, ad curas, laboremque revocant: nec Solis ortum incautis patiuntur obrepere, diemque venientem nuntiant cantu; ipſum verò cantum plauſu laterum. Imperitant ſuo generi, & regnum in quacunque ſunt domo exercent: dimicatione pariter hoc quoque inter ipſos, velut ideo tela agnata cruribus ſuis intelligentes: nec finis ſæpè commorientibus. Quòd ſi palma contingit, ſtatim in victoria canunt, ſeque ipſi principes teſtantur. Victus occultatur ſilens, ægreque ſervitium patitur.* Omnia autem hæc planè videntur denotare aliquod rationis acumen.

14. Sed præcipuè in elephantibus id ipſum apparet: de quibus tot mira & ſupra irrationalem captum prodita ſunt ab hiſtoricis, etiam probatiſſimis, ut videantur aliquid rationis & diſcursûs naturâ inſitum habere. Legendus in eam gratiam Illuſtriſſimus Perezius certamine 7. *Laureæ* ſupra allegato cap. 2. num. 25. ubi allegat Plinium lib. 8. cap. 7. Ælianum lib. 6. cap. 56. & Ariſt. lib. 9. *Hiſt. animal.* cap. 56. tribuentes elephantibus mirum acumen, quo dirigunt acies in bello, defeſſos & infirmos in agmen recipiunt, & fugientes non deſerunt, ſed circundant: vulneratis medentur, ſpicula & tela promuſcide quaſi manu leniter extrahunt, abſque convulſione aut damno, inſtar præſtantium chirurgorum, inſtillantes præterea vulneribus aloës lacrymas, quibus ſanentur. Nec ſolùm dorſo deſerunt milites ut pugnent: ſed & ipſi pugnant pariter, ac denique omnia militaria munia obeunt, quò victoriam aſſequantur. Hæc ferè ii auctores. Sed longè plura, eaque admiratione digna, recenſet idem Plinius lib. 4. cap. 10. his verbis: *Animalium maximum elephas proximumque humanis ſenſibus: quippe intellectus illis ſermonis patrii, & imperiorum obedientia, officiorumque, quæ didicere, memoria, amoris & gloriæ voluptas: immo verò, quæ in homine rara, probitas, prudentia, æquitas, religio quoque ſiderum, Soliſque ac Lunæ veneratio.* Hucuſque Plinius. Cùm autem ea omnia ſolertiæ atque induſtriæ decora non probent in elephantibus ſtrictè mentem ac vim eligendi, ſaltem aliquam rationis & intelligentiæ ſcintillam, licèt humanâ minorem inferioremve probare videntur.

15. Secundò probatur id ipſum generatim: Quoniam belluæ ordine quodam cognoſcunt unũ in ordine ad aliud, & appetunt unum propter aliud. Ergo verè & propriè agunt propter finem. Aſſumptum probatur. Videmus in hirundinibus, formicis, apibus, aliiſque animantibus brutis, ordinatam cognitionem & appetitionem unius propter aliud. Etenim ad ſui ipſarum conſervationem, propagationemque ſpeciei, moliuntur cubilia, paleas colligunt, nidos texunt, ova excludunt, fœtus ſovent: inſuper & æſtate præparant eſcam in hyemem, ac ne grana undique conquiſita putreſcant, illa ſicco tempore extrahunt è caveis, ut humiditatem exuant, & poſtea arida recondantur. Denique & in apibus tot mira deprehenſa ſunt ab obſervatoribus arcanorum naturæ, tum circa œconomiam, tum etiam circa ſocialem vitam, & politiam, ut videantur quodammodo præſtare hominibus, in ſuarum rerum cura. Cùm verò exinde non probetur in iis mens, nec voluntas, qualis in homine; videtur colligi ſaltem ſcintilla aliqua rationis, quâ cognoſcant unum ex alio, & appetant unum propter aliud.

36. Quod ſi verò ex doctrina contraria, & communi, neges belluis cognitionem & appetitionem mediorum prout utilia ſunt in ordine ad finem: quoniam ſolius naturæ rationalis eſt eligere, ac proinde & cognoſcere atque appetere unum veluti utile ad aſſequendum aliud.

17. Inſtant: quia bruta verè cognoſcunt & appetunt convenientiam mediorum cum fine. Quod putat Arriaga eſſe manifeſtiſſimam ſententiam D. Thomæ 1. p. quæſt. 78. art. 4. ubi ex profeſſo probat, animantes brutas non ſolùm percipere præſentia, ſed etiam abſentia, propter quæ moventur de loco in locum: & ex contrario infert, tanquam abſurdum, quòd animal non moveretur ad inquirendum aliquid abſens: ſubditque bellluas non ſolùm appetere ea, quæ ſunt convenientia ſenſui, ſed plura inſuper propter alias utilitates. Adhibetque præterea exemplum in ave colligente paleas, his verbis: *Similiter avis colligit paleas, non quia delectet ſenſum, ſed quia eſt utile ad nidificandum.* Unde & concludit: *Neceſſarium ergo eſt animali quòd percipiat ejuſmodi intentiones, quas non percipit ſenſus internus.* Atque hinc colligit neceſſitatem alterius ſenſus interni, quem appellat æſti-

æſtimativam, nimirum ad recipiendum ſpecies, quas vocat *inſenſatas*. Igitur belluæ verè cognoſcunt utilitatem, ſeu convenientiam mediorum cum fine: atque adeo verè propter finem agunt.

18. Præterea. Licèt belluis non competat libertas, competit tamen electio vera & propria. Ergo competit etiam agere verè & propriè propter finem. Probatur aſſumptio. Electio ſolùm exigit libertatem ut ſit bona moraliter; aut mala, meritoria aut demeritoria: & hac quidem ratione non convenit belluis. Cæterum ut electio vera aut propria ſit, ſolùm exigit quod ſit appetitio unius propter aliud, ſive quatenus eſt utile ad aliud: ſive id appetatur liberè, ſeu neceſſariò. Atqui probatum jam eſt, belluas appetere unum propter aliud, ſive quatenus eſt utile ad aliud: ideoque hirundinem colligere paleas, quia id utile eſt ad nidificandum; non verò quia id delectet ſenſum. Ergo belluis competit vera & propria electio.

19. Tertiò ſuadetur eadem opinio: Quia intentio eſt verè actio propter finem: ut docet Divus Thomas 1. 2. quæſt. 12. art. 1. & ipſum nomen prout à ſcholaſticis accipitur, id apertè denotat. quippe quo ſignificatur, in aliud tendere, ſeu in finem. At belluis convenit intentio. Ergo & agere propter finem. Minor propoſitio, quæ ſola negari poteſt, facilè ſuadetur: Quia actus intentionis eſt amor finis. Belluæ autem in relatis exemplis verè amant finem: ideo enim formicæ grana colligunt, ut in hyeme vitam tueantur: ideo hirundines nidos extruunt, ut pullos foveant, & ſobolem ſuam tueantur. quod certè eſt reſpicere conſervationem individui, aut ſpeciei, tanquam finem. Ergo belluis competit intentio finis.

20. Communis ſolutio eſt, brutis non eſſe intentionem finis, ſed dumtaxat appetitionem boni, ſeu convenientis: ideoque iis non competere intentionis actum; qui debet tendere non in bonum dumtaxat, quatenus bonum eſt; ſed prout habet rationem finis.

21. Sed impugnatur ſolutio. Primò: Quia dum belluæ agunt propter conſervationem individui, aut ſpeciei, verè appetunt finem ut finem. Ratio enim formalis quâ conſtituitur finis, in eo ſita eſt, ut ipſius gratiâ aliquid agatur. Quippe ea eſt definitio propria finis. At belluæ dum congregant grana, & nidos extruunt, verè id agunt gratiâ conſervationis individui & ſpeciei. neque enim id appetunt ob aliud inde conſequens, ſed in eo quieſcunt, neque ultrà appetitione ſua progrediuntur. Ergo verè appetunt finem, ut finem. Secundò: Quia ratio propria finis conſiſtit in eo quod proponitur appetitui, tanquam bonum appetendum in ſe & propter ſe. Atqui conſervatio individui & prolis proponitur appetitui belluarum, tanquam bonum quærendum in ſe & propter ſe. Ergo proponitur appetitui belluarum ſub ratione propria finis.

22. Dices pro communi ſententia, illam appetitionem non eſſe intentionem: quia intentio eſt appetitio finis per media, quatenus conducibilia & proportionata. Belluæ autem non appetunt finem per media, quatenus conducibilia, & proportionata ad ipſum obtinendum: quia nequeunt cognoſcere eam convenientiam & proportionem mediorum cum fine, ac proinde nec illam appetere.

23. Verùm in oppoſitum urgent plura. Primum eſt, quia hirundo paleas & lutum colligens, ac nidum more ſuo extruens, verè cognoſcit, & ſubinde appetit medium illud, prout conducibile ac proportionatum ad nidificandum: Sicuti & formica dum exſtrahit grana è fovea, & exſiccat, ut incorrupta ſerventur. Alioqui enim potiùs alia media adhiberent, quàm hæc, quibus de facto utuntur ad finem aſſequendum. Ergo dato quòd intentio ſit appetitio per media, prout conducibilia, & proportionata fini obtinendo, hirundo & formica, feruntur vero & proprio actu intentionis in finem. Secundò: Quicquid ſit, an is actus dicendus ſit *intentio*, necne, quod ad controverſiam nominis ſpectat; id certè videtur negari non poſſe, finem non ſolùm exercere cauſſalitatem propriam dum excitat ad appetitionem mediorum, ſed etiam, immo & præcipuè, dum allicit ad ſimplicem amorem ſui, quem Ariſt. *βούλησιν*, id eſt, voluntatem appellat. Hic verò actus exiſtit ſæpè in appetitu, etiam ardenti ac fervido, quamvis nulla cogitatio, aut appetitio mediorum occurrat: ſive quoniam cogitatur impoſſibilis aſſecutio ejus finis; ſive quia nondum in cogitationem venit quicquam circa electionem mediorum; ſive denique, quoniam aliquis putat (quamvis ſtultè) ſine illorum præſidio obtineri poſſe finem. Quippe, ut ait Livius ineptum eſt ſperare, *nihil agenti in ſinum è cœlo* evolaturam *victoriam*. Atqui hirundo, & formica, aliæque animantes, feruntur appetitione ſimplici in finem conſervandi individui, aut fovendæ prolis. Ergo feruntur in finem, ſecundum formalem rationem & cauſſalitatem propriam finis. Nihil igitur iis deeſt, ut cenſeantur verè propter finem agere.

SECTIO III.

Præmittuntur quædam opportuna dirimendæ controverſiæ, ejuſque legitimus ſenſus exponitur.

24. PRÆMITTO I. Controverſiam non procedere de omnibus belluarum actionibus. Certum quippe eſt aliquas in iis eſſe merè naturales, etiam viventium proprias, ut vegetationem, augmentationemque, quas certum eſt non fieri propter finem, cùm fiant independenter à cognitione, quemadmodum in plantis. Nec mirum ita accidat in animantibus brutis: cùm etiam in hominibus id contingat. Quare dubitatio ſolùm procedit de iis belluarum actionibus, quæ fieri non poſſunt, niſi ex prævia apprehenſione alicujus boni convenientis. Nimirum, belluæ non ſolùm præditæ ſunt externis ſenſibus, quibus objecta manifeſta & obvia percipiunt: ſed etiam internis: quales ſunt, ſenſus communis, imaginativa (quæ & fantaſia dici ſolet,) memoria, & æſtimativa: de quibus fusè egimus tomo 2. *Philoſoph. nov-antiq.* diſp. 84. Inter quos quatuor ſenſus id diſcriminis intercedit: quòd duo priores verſantur circa objecta ſenſibus externis percepta, quæ propterea dici ſolent *ſenſata*: duo autem poſteriores circa objecta nullo externo ſenſu percepta, quæ proinde *inſenſata* dicuntur, ſicuti & ſpecies ipſæ dici ſolent *inſenſatæ*. Et quidem inter æſtimativam ac memoriam eſt proprium diſcrimen, quòd prior capiat ſpecies ſenſatas, poſterior verò ſolùm retineat; ſicuti & ſenſus communis, atque imaginativa

tiva differunt, quòd prior accipiat, & poſterior retineat ſpecies ſenſatas: ut dixi eo loco ſect. 2. Quare nunc diſputandum non eſt, ſed ſupponendum, quoties belluæ appetunt bonum aliquod, appetitum ſenſitivum internum duci apprehenſione aliqua ſensûs interni, ſive cognoſcentis per ſpecies ſenſatas, ſive per inſenſatas. Appetitus enim ſentiens ducitur cognitione prævia ſensûs interni, ſicuti voluntas ducitur cognitione intellectûs.

25. Præmitto II. Belluas non ſolùm cogitare interdum id objectum, ſeu bonum, quòd immediatè percipiunt ſenſu aliquo externo, ſed etiam illud, quod ſenſui externo manifeſtum nondum eſt, aut nunquam erit: quicquid in oppoſitum dicant aliqui, quos Arriaga refellit loco allegato. Id patet in hirundine colligente paleas ad conſtruendum nidum nondum exiſtentem, aut fortaſſe non exſtiturum. Neque enim tunc dici poteſt, hirundinem cogitare ſolùm de paleis colligendis, & non de nido conſtruendo. Immo quando volat procul ad colligendas paleas, quas nondum præ oculis habet, certum videtur, illam de paleis cogitare, alioqui enim non volaret ad illas colligendas. Rurſus & id ipſum apparet in cane, illo præſertim, qui nunquam antea ligno percuſſus fuit. Ubi enim quis primò minatur percuſſionem baculo manibus levato, certum videtur, canem non ſolùm cogitare de baculo, aut manu hominis, ſed etiam de percuſſione, quam timet, licèt eouſque non fuerit expertus. Itaque tunc in cane metus eſt, ac proinde cogitatio alicujus mali imminentis, quod apprehendit, veluti diſconveniens, licèt nondum exiſtat. E converſo autem ubi quis ſimular ſe comedere, accedit canis domeſticus, ur ab eo accipiat panem, quem reipſa non habet. Ubi patet, non ſolùm cogitare canem de motu labiorum ac dentium domini ſimulantis manducationem: ſed etiam de pane, quem proinde appetit & quærit canis.

26. Denique ut multa alia omittam, agni, oveſque à longè timent lupum, etiam non viſum, & gallinæ milvum: ideoque ſtatim ad caulam vel domum fugiunt. Id verò eſſe non poſſet, ſi belluæ prædictæ ſolùm cogitarent, & appeterent, aut fugerent, id quod habenr præſens alicui externo ſenſui. Ergo belluæ non ſolùm cogitanr, appetunr, & metuunt, id quod ſenſibus externis ſeſe offert, ſed etiam id quod nullo externo ſenſu percipiunt: immò nec percipere poſſunt. Inimicitia enim lupi cum ove, & milvi cum gallina, aliorumque brutorum cum aliis, non cadit ſub ſenſum externum, ſolumque per ſpecies inſenſatas cognoſci poteſt; præſertim ſi nulla rixa, aut pugna præceſſerit. Unde & contingere poſſet, ut ovis timeat lupum occurrentem, nec tamen timeat lupum alium cum quo educata pacificè fuerit intra domnm eandem. qualiter apud Martialem leo atque aries ſimul educati, amicè conveniebant, comedebant, cubabant: ut proinde ille accineret:

Maſſyli leo fama jugi, pecoriſque maritus
Lanigeri, mirum quâ coïere fide.

Et poſt plura alia circa miram utriuſque amicitiam, ſocietatemque, concludit:

Hic aries aſtris, hic leo dignus erat.

Ex quo planè colligitur, ubi aries timet leonem, & ovis lupum, non ſolùm cogitari ab ariete & ove, lineamenta externa, quæ in leone & lupo apparenr externo ſenſui, ſed etiam inimicitiam & rapacem genium utrjuſque, impervium ſenſibus: quæ tamen nullatenus apparerent, ſi aries cum leone unà educatus fuiſſet, aut ovis cum lupo.

27. Hinc apparet manifeſtè, nì fallor, belluas poſſe ac ſolere cognoſcere ea quæ ſunt utilia ad conſequendum bonum illud quod appetunt, & ſubinde illa appetere: quia licèt utilitas ſeu convenientia prædicta non cadat ſub aliquem ſenſum; percipitur tamen delectatio aliqua à belluis in ipſis mediis, ſeu rebus utilibus ſenſu illo interno, cujus eſt percipere objecta ejuſmodi per ſpecies inſenſatas. Idque ut minimùm docet Divus Thomas verbis num. 16. exſcriptis, quæ certè nullam videntur, quantum ad hoc, interpretationem admittere, & nituntur experimentis manifeſtis. Quare diſſidium præcipuum controverſiæ non debet eſſe, an belluæ cognoſcanr & appetant ea quæ utilia ſunt ad bonum proprium conſequendum: neque etiam, utrùm dum cognoſcunt & appetunr utilia ejuſmodi, cognoſcat etiam, & appetant bonum illud proprium, ad quod tendunt naturæ impetu. Certum quippe apparet ex prædictis, belluas cognoſcere & appetere utilia ejuſmodi ac ſubinde bonum illud, cui aſſequendo utilia ſunt. Itaque diſputatio ſolùm eſſe debet, an ejuſmodi appetitio ſit verè actio propter finem: ſive, quòd perinde eſt, an belluæ appetant utilia, prout utilia ſunt ad finem, & propriè à fine ut fine moveantur.

SECTIO IV.

Exploditur multipliciter error tribuentium belluis rationem judiciumque, etiam imperfectum, quo propter finem agant. Evaſiones Valleſii, & aliorum multipliciter præcluſæ.

28. DICENDUM I. Irrationabilem eſſe exiſtimationem illorum, qui dixerunt, belluas præditas eſſe ratione ac judicio, ideoque propriè agere propter finem. Aſſertio hæc eſt contra Anaxagoram, Plutarchum, & Porphyrium, allegatos num. 2. & multipliciter demonſtranda, ſed obiter, ſive tranſitu quodam, ne in obſoleta & anili fabula, potiùs quàm philoſophorum opinione, confutandâ paginas oneremus. Itaque rationes plures demonſtrant, à belluis alienam eſſe rationem ac judicium: ideoque ex falſo principio iis tribui, ut propter finem agant.

29. Prima eſt. Nullum animal naturâ ſuâ irrationale, eſt præditum ratione ac judicio. At omnis bellua eſt animal naturâ ſuâ irrationale. Ergo nulla bellua eſt prædita ratione ac judicio. Syllogiſmus eſt in figura & modo perfecto. Major propoſitio patet: quia omne animal præditum ratione ac judicio, eo ipſo rationale eſt. Ergo ſicuti nullnm animal naturâ ſuâ irrationale, eſt rationale (cùm hæc duo invicem ſibi contradicant) ita etiam nec præditum eſt ratione ac judicio. Minor autem propoſitio ſuadetur: Quia animal ab omnibus philoſophis dividitur adæquatè in rationale & irrationale: ita ut rationale reſtringatur ad ſolum hominem, irrationale autem vagetur per omnem belluam. Omnis igitur bellua eſt animal naturâ ſuâ irrationale. Ulteriùs. Eſſentia propria hominis ſoli homini competit, ac proinde nequit belluæ convenire. Eſſentia au-

tem propria hominis eſt, ut ſit animal rationale. Nulli ergo alteri, ac proinde nulli belluæ convenit, ut ſit animal rationale. Ac proinde non niſi ex ſtupido quodam & craſſo errore, tribuitur belluis rationalis natura, quâ agant propter finem.

30. Secunda nullum animal eſt ratione præditum, niſi cui nota ſunt, aut eſſe poſſunt, principia neceſſaria ad ratiocinandum: ſicuti nullum animal eſt capax videndi, niſi ſit inſtructum potentiâ aut principio eliciendi viſionem. At omni belluæ repugnat nota habere principia neceſſaria ad ratiocinandum. Ergo & omni belluæ repugnat eſſe animal ratione præditum. Probatur aſſumptio. Omnia enim principia neceſſaria ad ratiocinandum ſunt univerſalia, ut: *Quodlibet eſt, vel non eſt*: item: *Omne totum eſt majus ſua parte*: inſuper, *Quicquid affirmatur aut negatur de ſuperiori. affirmari etiam aut negari debet de omnibus inferioribus ſub eo contentis*. At omni belluæ repugnat nota habere ejuſmodi principia. Quod multipliciter probatur; primò: quia omnis ſenſus, omnis vis cognoſcendi in belluis exiſtens, eſt materialis & corporea; atque adeò incapax percipiendi rationes à materia abſtractas, quales ſunt veritates univerſales principiorum ejuſmodi. Secundò: quia omnia experimenta ab adverſariis obſervata circa ingenium ac ſolertiam belluarum reſtriguntur ad res ſingulares: ut conſideranti patebit. Quare nullum iis fundamentum eſt ut probent, belluis notas eſſe rationes principiorum univerſales. Tertiò; quoniam unicum, aut ſaltem præcipuum fundamentum ad probandum, vi rationalis naturæ, nimam hominis eſſe naturâ ſuâ ſpiritualem, ac proinde æternam, eſt quòd ſit prædita vi cognoſcendi rationes univerſales principiorum, abſtractas à materia. At naturali quoque ratione, & non ſolùm catholica fide, notum eſt, nullam belluinam animam eſſe naturâ ſuâ ſpiritualem, aut æternam. Ergo nulla anima belluina eſt prædita vi cognoſcendi rationes univerſales principiorum, à materia abſtractas.

31. Tertia. Omne animal ratione ac judicio præditum, conſtat etiam intellectu, ac ſubinde voluntate: quoniam exiſtentia intellectûs eſt ratio à priori inferens voluntatem: ut philoſophi, & theologi demonſtrant cum Divo Thoma 1. part. quæſt. 19. At nulla bellua conſtat intellectu & voluntate. Nulla igitur bellua eſt animal ratione ac judicio præditum. Probatur aſſumptio multipliciter. Omne animal conſtans intellectu, & voluntate, capax eſt coguoſcendi quicquid ſub ratione communiſſima entis continetur; ſubindeque diſcernendi inter bonum & malum, tam naturale, quàm morale; atque adeò & eligendi liberè inter utrumque. Nulla autem bellua eſt horum capax, neque id ullo ſundamento veroſimili ſuaderi poteſt. Nulla igitur bellua conſtat intellectu, aut voluntate. Quare corruit error oppoſitus, ex cujus ſuppoſitione tribuitur belluis actio propter finem, propria agentium ratione præditorum.

32. Probationibus præjactis videtur actum, non modò de opinione prima Plutarchi, ſed etiam de ſecunda Valleſii, & aliorum, tribuentium belluis rationem ac judicium imperfectum: Quoniam omnis ratio, ſi vera ſit, quamvis imperfecta, repugnat animali naturâ ſuâ irrationali, ac proinde cuilibet belluæ: cùm ratione uti ſit proprium hominis inter animalia omnia. Omnis etiam potentia qualicunque ratione prædita, debet eſſe capax reddendi rationem ejus quod cognoſcit, ac proinde percipiendi rationes univerſales principiorum: quod belluis repugnare demonſtratum eſt. Omne etiam animal qualicumque ratione ac judicio vero præditum, conſtat intellectu & voluntate; ac proinde capax eſt cognoſcendi omne verum, ſimiliterque omne bonum & malum, & liberè eligendi inter utrumque. Cùm igitur oſtenſum ſit, hæc omnia belluis repugnare, planè etiam conſtat, nullam iis rationem eſſe aut judicium, etiam imperfectum.

33. Unde corruit & præcluditur evaſio Valleſii reſpondentis, rationem brutorum eſſe longè inferiorem humanâ, ſolumque analogicè cum ea convenire. humanam quippe ex ſe aptam eſſe diſcurrendi per omne verum: belluinam verò ſolùm circa aliquod verum peculiare. qualiter canis ſolùm ratione utitur ad quærendum leporem, & inſidiandum perdici: non tamen ad ſternendum lectum, aut ſpecum fodiendam. Homo autem eſt animal ad omnia natum, & quodlibet verum poteſt veſtigare inſito intellectûs acumine.

34. Corruit, inquam, ex dictis nuper, ac præterea refellitur multipliciter primo ex duplici regula contrariorum, ſeu oppoſitorum; alterâ, quæ tradit, contraria debere eſſe in eodem genere proximo, inſtar albedinis & nigredinis; alterâ, quæ docet, contraria vacantia medio ita ſe debere excludere, ut quod ſimpliciter non eſt unum, ſimpliciter debeat eſſe alterum. Atqui ſub eodem genere proximo animalis ſunt homo & bellua, ſeu rationale, & irrationale, tanquam membra oppoſita, & vacantia medio: cùm alterum afferat immediatè negationem alterius. Ergo cùm nulla bellua ſit animal rationale, debet eſſe ſimpliciter irrationale animal, ac proinde alienum ab omni vera ratione. Non ergo belluæ ſunt præditæ ratione aliqua conveniente cum ratione hominis, etiam analogicè: quoniam convenientia analogica in qualibet re, vera eſt.

35. Corruit ſecundò: Nam ſi ſemel vis perceptiva brutorum procedit ſecundùm rationem, quamvis circa pauciora objecta, quamvis hominis perceptiva, utraque erit ſimpliciter contenta intra genus potentiæ rationalis, & intelligentis: ac proinde utraque ſpiritualis & æterna ab intrinſeco, ut ſupra colligebamus. Aſſumptionem probo: Quia major aut minor latitudo potentiæ penes objecta, non impedit convenientiam utriuſque ſimpliciter ſub eodem genere, aut etiam ſpecie dummodo tendant ad propria objecta eodem modo. Ideoque viſus noctuæ & viſus aquilæ ſimpliciter conveniunt in genere potentiæ videntis, licèt viſus noctuæ ad pauciora objecta extendatur: quoniam modus tendendi in objectum eſt idem, quamvis imperfectior in noctua quàm in aquila. At juxta contrariam opinionem modus tendendi belluarum & hominum in objectum cognitum, eſt idem, nimirum rationalis; quamvis imperfectior in belluis, & circa pauciora objecta. Ergo potentia perceptiva belluarum & hominum ſimplieiter conveniet in eadem ſpecie aut gradu potentiæ rationalis & intelligentis. Quare convenientia non erit analoga, ſed univoca, contra rationem & fidem.

36. Con-

Digitized by Google

36. Confirmatur impugnatio eadem à ſimili in odoratu hominum, qui differt ab odoratu brutorum in eo, quòd hic pauciores odorum differentias percipit, quàm ille, juxta Ariſtotelem lib. 2. *De anima* textu 3. Nimirum ſolus homo percipit fragrantiam aromatum, cætera verò animalia dumtaxat percipiunt odorem eorum, quæ deſerviunt guſtui. Et tamen, quia modus tendendi in objectum eſt unus, odoratus bruti atque hominis conſtituit univocè gradum unum odorandi. Ergo licèt vis interior perceptiva extendatur ad pauciora objecta in belluis, quàm in hominibus, ſi tamen modus tendendi eſt in iis idem, nimirum ſecundùm rationem; profectò in utriſque conſtituet eundem gradum. Inſuper. Ariſtoteles eodem loco belluis primas concedit in odorando: quia licèt odorentur pauciora objecta, quàm homines, ea tamen olfaciunt longè vividiùs, & procul: ideoque vultures, & maritimi corvi dicuntur olfactu percipere cadavera pluribus leucis diſtantia: cùm tamen homines ea ſolùm odorentur, quæ vicina ſunt, & remiſsè admodum. At ſimiliter belluæ, ea quæ cognoſcunt, multò vividiùs & intenſiùs cognoſcunt, quàm homines: indeque eſt in iis tanta & talis tempeſtatum ac ſerenitatis præſcientia, & providentia, ac ſolertia circa ea quæ iis conveniunt, ut longè ſuperet humanam. Ergo ſi belluæ procedunt ſecundùm rationem, ratio in iis longè præſtantior erit, quàm in homine, ſicuti & odoratus præſtantior eſt. Unde & rurſus infertur immane illud abſurdum, quòd brutis ſit mens potiùs quàm hominibus, ſpiritualis & æterna.

37. Dices iterùm cum eodem Valleſio, rationem belluinam eſſe longè inferiorem, quàm humanam: quia hæc non ſolùm judicat & diſcurrit, ſed etiam deliberat circa agenda, quod non faciunt belluæ. Homo enim non ſolùm cogitat quomodo poſſit interficere alium hominem, ſed etiam apud ſe deliberat, utrùm expediat potiùs ignoſcere, quàm occidere, cum libertate ad utrumvis. Belluæ autem non ita ſe gerunt, neque enim felis deliberat, an interficiat vel dimittat murem: idemque eſt de cane ubi capit leporem: ſed neceſſariò agitur ad inferendam illi necem.

38. Sed contra I. Si enim belluæ ratione ac diſcurſu utuntur, etiam habere debent virtutem ad deliberandum. Ergo non erunt inferiores homine. Probatur antecedens: Quia virtus ad deliberandum eſt cognata rationi ac diſcurſui; & per ſe loquendo illum ſequitur. Quare D. Thomas 1. par. quæſt. 84. art. 2. agentibus per rationem & diſcurſum annectit libertatem, non ſolùm antequam deliberent, ſed etiam poſtea: cùm tamen libertatem neget intelligentiis poſtquam ſemel aliquid deliberârunt, eo quòd non utantur diſcurſu, ſed ſimplici veritatum intuitu, quo ſi ſemel adhæſerint alicui objecto, jam recedere ab eo non poſſunt: Ergo ſi belluæ ratione & diſcurſu utuntur etiam ſunt capaces deliberandi.

39. Contra II. Si enim belluæ ratione & diſcurſu utuntur, debent etiam eſſe præditæ voluntate: ſiquidem, ut ſupra dicebamus ex communi philoſophorum ac theologorum ſententia, ex ratione infertur à priori voluntas: nullaque potentia eſt capax cognoſcendi per rationem, quæ non inferat rationalem appetitum, qui eſt voluntas. At omne agens per rationem & voluntatem, eſt capax deliberandi, per ſe loquendo, & ſecluſo impedimento adveniente. Ergo ſi belluæ ratione & diſcurſu utuntur, erunt capaces deliberandi, per ſe loquendo, & ſecluſis impedimentis.

40. Contra III. Quia ſive diſcurſus adjunctam habeat libertatem, ſive non, ejus naturæ eſt, ut ſolùm à principio immateriali, ſeu ſpirituali, poſſit oriri. Ratio enim, quâ philoſophi probant immaterialitatem, ſeu ſpiritualitatem rationalis animæ, colligitur ex immaterialitate cognitionis. Omnis autem cognitio diſcurſiva eſt immaterialis: quoniam omnis diſcurſus ad inferendam concluſionem niti debet in aliqua propoſitione univerſali, quæ proinde abſtrahat à materia ſingulari ſaltem. Quod patet in omni demonſtratione, ſyllogiſmo, enthymemate, & inductione, immò & exemplo. Semper enim vis & energia concluſionis nititur in aliqua propoſitione univerſali, & abſtrahente à ſingulari materia. Ergo omnis cognitio diſcurſiva arguit planè immaterialitatem, ſeu ſpiritualitatem rationalis animi, ſive adjunctam habeat libertatem, ſive non. Igitur ſi belluæ ſunt præditæ cognitione diſcurſiva, ſive libertate prædictæ ſint, ſive illâ careant, conſtare debent rationali animo, immateriali & ſpirituali. Quod tam immane abſurdum in fide, ac philoſophia, nec Valleſius, neque quiſquam alius ſanæ mentis, devorare audet. Patet igitur, belluis à contrariis auctoribus ex erroneo fundamento tribui, ut agant propter finem.

SECTIO V.

Aſſertio eadem uberiùs confirmatur, præſertim ex doctrina SS. Patrum in adverſarios converſâ.

41. VERUM ut luculentiùs adhuc innoteſcat falſitas opinionis ſectione præcedenti impugnatæ, placet iterùm eam refellere, evertendo potiſſimum fundamentum, quo nititur, deſumptum ex ſolertia, ſagacitate, induſtriâ, & artificio mirabili, elephantum, canum, formicarum, apum & aliarum ejuſmodi belluarum: quaſi ea omnia probent aliquod lumen rationis & diſcurſûs. At exinde non probatur aliquid rationis in belluis, quo propter finem agant: ſed dumtaxat in auctore naturæ, belluas ad congruum finem dirigente. Ergo in belluis nulla ratio aut diſcurſus eſt, quo agant propter finem.

42. Probatur aſſumptio opportuna conſideratione S. Baſilii Magni. Homil. 9. in *Hexaëm.* ad illa verba Geneſ. *Producat terra herbam virentem*: ubi ſingillatim expendit ſagacitatem, induſtriam, præſenſiones, prænotiones, & præſagia belluarum: docetque, ea omnia longiſſimè excedere ſagacitatem, providentiam, & induſtriam humanam. Quod ut prober, expendit magnanimitatem leonis, qui, ne pariter cum cæteris animantibus congredi videatur, ſolus per nemora incedit: ac ne avarus appareat, nunquam ad pabulum heſternum redit, nec ad præteritæ deprædationis reliquias. Urſa quoque graviſſimis vulneribus ſaucia ſibi ipſi medetur, verbaſco ſiccæ naturæ adhibito. Vulpes etiam, ubi ægrotat, laricis aut piceæ guttas in remedium adhibet. Teſtudo nimiùm avida vipereæ carnis, ne à vipera lædatur, illam poſteriore ſui parte aggreditur. Anguis lippitudinem oculorum excludit fœniculi paſtu. Oves, ſicubi fortè media hyeme abun-

abundantia paſcua inveniunt, largiùs ſolito ventri indulgent, prævenientes egeſtatem futuram. Boves rigida hyeme concluſi, ſponte ſua exeunt ubi prima veris ſigna apparent, & lætis aſpectibus exultant. Formica non modò æſtate colligit grana in hyemem aſſervanda, ſed & unguiculis corrodit, ne intra latebras germinent, ideoque ſibi inutilia reddantur, quin & ubi madefacta nimio terræ humore invenit, grana foras extrahit, ut Solis beneficio exſiccentur, & iterùm abſcondantur. Ut autem id idoneo præſtet tempore, expectat temporis ſerenitatem, neque unquam fallitur: ut propterea certiſſimo auſpicio ſit agricolis, ſerenitatem eo tempore futuram, quo formicæ grana è foveis ſiccanda extrahunt. Huc ſpectat ſeſſio canis ad ſervandam crumenam à domino in via ex oblivione aut incuria amiſſam: item & conjectura illius in trivio ad inſequendum cervum, ſupra expenſa. Hæc autem omnia, & alia plura, admiranda quidem ſunt, & talia, ut idem Baſilius exclamet: *Quænam oratio, quis dicendi modus hæc attingere poteru? Quis horum capax auditus?* Et tamen poſt tantam eorum operum admirationem concludit, atque ex profeſſo probat, id non eſſe tribuendum rationi, judicio, aut diſcurſui alicui belluarum, ſed providentiæ Dei, qui ſapientiſſimè, & congruenter dirigit belluas in proprium finem.

43. Similiter Nazianzenus, ejuſdem Baſilii frater, cognomento theologus, multus eſt oratione 2. de theologia in commendandis belluarum actionibus. Miratur enim aves in ſummitatibus domuum ac turrium, in cavernis & arboribus, extruentes nidos, eâ induſtriâ, elegantiâ, & aptitudine ad fovendos pullos, ut à nullo hominum id æquè præſtari valeat. Similiter & araneas, atque apes, dum illæ tenuiſſimas conſtruunt telas ad illaqueandas muſcas, quibus veſcantur; hæ verò dum inenarrabili artificio moliuntur favos,

—— *atque ſuas diſtendunt nectare cellas:*

denique & plura alia expendit in belluis admiratione digna; quæ tamen omnia, non alicui belluarum judicio, aut rationi, adſcribi patitur, ſed ſummę Dei ſapientiæ, dirigentis irrationabiles creaturas, ac providentis ipſarum conſervationi, in ſubſidium naturę humanæ, cui illæ omnes ancillautur. Non ergo ex ejuſmodi operibus Valleſius & alii rectè colligunt in belluis aliquale judicium, & rationis uſum, quin potiùs id inferunt contra SS. Patrum doctrinam.

44. Idem Baſilius loco paullò antè laudato miratur ingenium agnorum ſtatim ab ipſo ortu internoſcentium balatum ovis genitricis ſuæ in numeroſiſſimo grege ovium ſimilis figuræ, coloris, & balatûs. Verba ſunt: *Unde ſit quòd in ovium quodam tam copioſo numeroſoque grege è ſtabulis exiliens agnus matris ſuæ continuò percipiat vocem, properetque ad eam, atque lactis fontes proprios rectà petat, papilliſque contentus ſit, etiamſi perparum habeant ſucci; præteritis haud paucis uberibus lacte diſtentis: quem mater ipſa inter tam multos numeroſoſque agnos internoſcit ut proprium? Una vox omnium eſt: unus idemque ſæpè numero color: unus etiam penitus odor, quatenus odoratus noſter neſcit diſcernere.* Et tamen S. Doctor non propterea in agno aut ove aliiſve belluis, rationem aut diſcurſum admittit: ſed ſolùm vim odorandi longè exactiorem, quàm in homine, ſuprà num. 36. ex Ariſtotele obſervatam. Subdit enim: *Atqui iſtis* (ovi nimirum, & agno) *ineſt quædam ſentiendi facultas noſtrâ longè nimirum exactior, quâ ſuum cuique proprium facilè dignoſcere licet.*

45. Unde retorquetur in opinionem contrariam, argumentum ipſum præcipuum, in quo nititur. Si enim ex mira induſtria, ſagacitate, artificio, & inſtinctu brutarum animantium, colligere in iis liceret quicquam rationis ac judicii, colligere etiam liceret rationem humanâ ſuperiorem, & longè exactiorem. Nimirum belluæ in actionibus & operibus ſuis moliendis ac gerendis longè exactiores ſunt, quàm homines: pluraque circa regimen ſuum exequuntur, plura etiam circa futuram temporum varietatem, pluviam, aut ſerenitatem, præveniunt, quæ ſupra captum humanum ſunt. Atqui irrationabilis error eſt tribuere belluis rationem humanâ ſuperiorem & longè exactiorem. Sic enim opus eſſet ut conſtarent animo rationali, intellectu, ac voluntate, longè perfectioribus, cenſerique deberent animalia ratione prædita, potiùs quàm ipſi homines. Ergo ex mira induſtria, ſagacitate, artificio, & inſtinctu brutarum animantium, non licet in iis colligere quicquam rationis ac judicii. Solùm itaque colligitur ſumma ſapientia & providentia auctoris naturæ, illas dirigentis ad congruentes actiones, opera, & fines; ac ſupplentis in iis rationis defectum, compenſantiſque quodammodo, vividiore inſtinctu, & exactiore ſenſu.

46. Retorquetur conſequenter argumentum num. 10. propoſitum, & deſumptum ex ſyllogiſmo diviſivo canis in trivio, conjicientis quâ viâ cervus aufugerit. Si enim cognitio illa eſt verè diſcurſiva, erit utique exactior, quàm humana in ratione diſcursûs. Nullus enim hominum venatorum, quantumvis induſtriâ aut odoratu præſtet, poterit conjicere, quânam ex tribus viis aufugerit cervus: nec excludere duas illarum argumento deſumpto ab olfactu, ut proinde conſtruat ſyllogiſmum diviſivum, & inferat determinatè viam, quâ cervus evaſit. Cùm igitur irrationabile ſit, ac philoſophis indignum, tribuere alicui belluarum diſcurſum humano ſuperiorem; abſurdum quoque eſt concedere cani verum diſcurſum, quo conſtruat ſyllogiſmum diviſivum.

47. Quare D. Thomas, qui illud ipſum argumentum ſibi objecit 1.2. quæſt. 13. art. 2. reſpondet ibidem ſolut. ad 3. juxta doctrinam Ariſtotelis lib. 3. *Phyſic.* textu 11. & ſequentibus, motum eſſe actum mobilis à movente: ideoque virtutem moventis apparere in motu mobilis: ac propterea in omnibus, quæ moventur à ratione, apparere ordinem rationis moventis, licèt illa quæ moventur nullam in ſe rationem habeant, quemadmodum ſagitta directè tendit ad ſignum ex motione ſagittantis, ac ſi ipſa rationem haberet dirigentem, idemque apparet in motibus horologiorum, & omnium ingeniorum humanorum, quæ arte fiunt. Sicuti autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita etiam omnia naturalia ad artem divinam: & ideo ordo apparet in iis, quæ moventur ſecundùm naturam, ſicut & in iis quæ moventur ſecundùm artem, ut dicitur 3. *Phyſic.* textu 49. Ex hoc autem provenit quòd in operibus animantum apparent quædam ſagacitates, in quantùm habent inclinationem naturalem ad quoſdam ordinatiſſimos proceſſus, utpote à ſumma arte ordinatos: & propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel ſagacia: non quòd in eis ſit aliqua ratio, vel

ele-

electio. Quod ex hoc apparet: quia omnia quæ ſunt unius naturæ, ſimiliter operantur. Hæc ibi S.Doctor. Unde quod in argumento illo proponebatur, non eſt prolatum ab ipſo ex mente propria, ſed ſolùm velut ratio dubitandi objicitur, quæ poſtea ab ipſo ſolvitur. Ex ſolutione autem conſtat, canem non ratione aliqua duci, aut electione ſe movere ad inſequendum cervum fugientem: ſed ex inclinatione naturali, directa à ſapientiſſimo ac ſupremo rerum artifice. Nihil ergo inde eruitur, quod ad rem ſit, ſeu probet in belluis rationem aliquam ad agendum propter finem.

48. Ultimò probatur præcipuè aſſertio. Quia ſi propter modum ordinatum & admirabilem, quo ſe gerunt belluæ in ſuis operationibus, colligere in iis liceret aliquem rationis uſum; etiam illum inferre deberemus in quibuſdam plantis, & virtutibus naturalibus, quæ ordinatiſſimè procedunt in operationibus ſuis, & admirationem excitant. Quid enim magis ordinatum, quàm arborem è terra ſuccum per radices accipere, dein per ſtipitem & ramos diſtribuere, verno tempore frondes emittere, ac poſtea fructus eiſdem frondibus tectos, ad arcendas tempeſtatum injurias? Quid ordini conformius, aut mirabilius, quàm calorem diſcernere inter metalla permiſta aurum, argentum, æs, plumbum, ac ſingula ſeorſum collocare? Quęnam ſubtilior actio, aut magis juxta ordinem, quàm actio medicamentorum purgantum, quam electivam dicunt? Etenim inter humores corporis humani ſtrictiſſimo nexu conjunctos, & quos nulla hominum induſtria dividere poſſet, diſcernit, atque excluſa humoris noxii exuperantia, illum tribus aliis exæquat, corpori reſtituta ſalute. At non propterea quiſquam plantis, aut pharmacis, aut calori, tribuit rationem aliquam, adhuc imperfectam. Ergo nec eam ob cauſſam belluis tribuenda eſt. Quòd ſi verò diſparitatem aſſignes ex defectu cognitionis plantarum, & virtutum naturalium, non ſatis declinas impetum argumenti, nam cognitio quâ inſtructę ſunt animantes brutæ, eſt purè ſenſitiva & materialis: ac proinde inferior ratione ac judicio. Ergo non magis capacitatem habent ad rationem & judicium belluæ, quàm plantæ cujuslibet cognitionis expertes.

SECTIO VI.

Præfertur ſententia communis, negans abſolutè belluas propriè agere propter finem, eaq́ue multipliciter probatur.

49. DICENDUM II. Belluas, quantumvis ſolertes videantur, in nulla operatione ſua agere propter finem in ſenſu formali, ſed ſolùm materiali; attingendo nimirum id, quod re ipſa eſt finis, non tamen ſub ratione finis. Aſſertio hæc eſt communis philoſophorum ac theologorum, exceptis iis, quos allegavimus pro prima & ſecunda opione. Traditur ab Ariſtotele lib.1. *Metaph.* cap.3. & lib.4. *De gener. animal.* cap.2. ac ſatis indicatur pluribus locis *Ethicorum*: ut lib.1. cap.13. lib.3. cap.2. lib.7. cap.6. lib. 10. cap.5. & 8. ſuffragatur D.Thomas 1.2. quæſt.1. art.2. & quæſt. 12. art.5. & 1. par. quæſt. 113. art.5. ad 2. & 3. *contra Gent.* cap.24.

50. Ratio eruitur ex Ariſtotele locis *Ethicorum* nuper indicatis, præſertim ex lib.3. cap.2. ubi diſſerens ex profeſſo de electione, illam excludit à belluis: quia licèt ſponte agant, non tamen ex delectu, aut judicio rationis. Ait enim: Ἡ προαίρεσις δὴ ἑκούσιον μὲν φαίνεται, &c. *Electio igitur res videtur eſſe quæ libeat, non tamen idem eſt: ſed quod libet, patet latiùs. Libenter enim facta ſunt communia puerorum, & aliorum animantium: deligendi judicium non eſt. Et quæ repentè ſiunt, libenti animo fieri dicimus: eligente, nequaquam. Nec rectè videntur dicere ii, qui electionem ajunt eſſe, vel cupiditatem, vel iram, &c. Non enim communis electio eſt expertium rationis: cupiditas autem & ira ſunt.* Expendo ſic. Omne id quod eſt propriè capax agendi propter finem, eſt etiam capax eligendi. At nulla bellua eſt capax eligendi. Ergo nulla bellua eſt capax agendi propter finem. Conſequentia eſt optima *in Cameſtres*. Minor patet ratione Ariſtotelis. Omne quod eſt capax eligendi, eſt etiam rationis & libertatis particeps: cùm electio ſit libera adhæſio alteri partium, ex judicio & conſultatione præcedenti: ut idem ex profeſſo docet eo capite At belluæ non ſunt participes rationis, & libertatis: ut demonſtratum eſt ſect. 4. & 5. Ergo belluæ non ſunt capaces eligendi. Major autem propoſitio primi ac pręcipui ſyllogiſmi, probatur: Quia agere propter finem propriè, non eſt utcumque appetere bonum: ſed appetere finem practicè, ſive prout obtinendum per media: ut communiter traditur 1.2. quæſt.1. art.1. & ibidem, inter alios, probat Vazquez diſp.2. Quod ipſum diſertè docet ac probat Ariſtoteles eodem loco, pluribus rationibus demonſtrans, βούλησιν, ſeu voluntatem aut ſimplicem amorem boni, non eſſe actum practicum, ſeu electionem. Omne autem agens capax appetendi finem practicè, ſive ut obtinendum per media, eſt etiam capax eligendi. Ipſe enim amor finis, quatenus obtinendi per media, eſt electio mediorum, virtute ſaltem. Ergo omne id quod eſt propriè capax agendi propter finem, eſt etiam capax eligendi. Et hoc, abſtrahendo nunc ab illa queſtione, an aliquis actus voluntatis omnino neceſſarius, ſit actio propter finem. Data enim actione neceſſaria, quę propter finem non ſit, ſemper verum eſt, omne agens capax agendi propriè propter finem, eſſe etiam capax eligendi.

51. Huic rationi affinis illa alia circumferri ſolita ex D.Thoma locis allegatis: Omne quod eſt incapax rationis ac judicii, eſt etiam incapax agendi propriè propter finem. At belluę omnes ſunt incapaces rationis ac judicii, quod ſatis ſuperioribus demonſtratum eſt. Ergo omnes belluę ſunt incapaces agendi propriè propter finem. Major propoſitio, quę ſola eget probatione, ſuadetur ratione à priori. Illa ſolùm agunt propriè propter finem, quę ſe propriè in finem movent & dirigunt: non autem illa, quę moventur ſolùm & diriguntur ab alio finem intendente: ideoq́ue gravia & levia, ac plantę, non dicuntur agere propter finem propriè, quia ad ſuas ipſorum operationes, & bonum proprium obtinendum, non ſe movent & dirigunt, ſed moventur & diriguntur ab auctore naturę iis præſcribente finem, & ſpectante. Atqui omne quod eſt incapax rationis & judicii, eſt etiam incapax movendi & dirigendi ſe in finem. Ergo & agendi propter finem. Probatur minor. Movere enim ſe & dirigere in finem, eſt proprium cognoſcentis ipſam rationem finis, ſive ordinem proprium finis, & eorum quæ ſunt ad finem, ſive mediorum. Cùm enim finis ab Ariſtotele definiatur, *cujus gratiâ*

Digitized by Google

tiâ aliquid fit, neceſſum eſt, ut quiſquis ſe movet & dirigit in finem propriè loquendo, cognoſcat & expendat propriam illius rationem, ac merita & proportionem mediorum ad illum obtinendum. At omne quod eſt incapax rationis ac judicii, eſt etiam incapax cognoſcendi propriam rationem finis, & expendendi illius merita, ac proportionem mediorum ad ipſum obtinendum. Ea namque omnia ſuperant cognitionem irrationalem, neque ullo ſenſu percipiuntur, etiam interno, & prædito ſpeciebus iis, quas *inſenſatas* appellant. Sunt enim ea omnia ſolùm intelligibilia, & longè ſuperiora captu quorumlibet ſenſuum. Ergo omne quod eſt incapax rationis & judicii, eſt etiam incapax movendi ſe & dirigendi in finem.

52. Confirmatur. Nemo poteſt velle ignotum, ac proinde nec propriè appetere aut agere propter finem, niſi illum cognoſcat ut finem. Non poteſt autem cognoſcere & amare finem ut finem, quin cognoſcat & amet medium ut medium. Cognoſcere autem & amare medium ut medium, ſolus ille poteſt, qui capax eſt cognoſcendi ordinem ſeu relationem illam ad finem, quæ conſtituit medium in ratione medii. At ordo, ſeu relatio ejuſmodi, ſolo intellectu cognoſci poteſt, cùm non ſit res ſenſibilis, ſed intelligibilis. Ergo cùm belluæ careant intellectu, nequeunt cognoſcere & appetere medium ſub ratione medii, ac proinde nec agere propriè & formaliter propter finem. Quò ſpectat aurea illa ſententia Bernardi ſermone 81. in *Cant.* ubi de brutis inquit: *Non judicantur, quia non judicant. Quænam quippe ratione ab eis exigatur ratio, quam non acceperunt?*

53. Ulteriùs: quemadmodum medium ut medium pendet à fine, ideoque nequit cognoſci ignoto fine: ita quilibet finis peculiaris pendet à fine in univerſum, ac proinde cognoſci non poteſt, eo ignoto. Nulla autem cognitio purè ſenſitiva, qualis eſt belluarum omnium, poteſt percipere finem in univerſum: cùm ea ratio ſit univerſalis, & abſtrahens à materia. Nulla ergo belluarum cognitio poteſt percipere finem.

54. Dices: multi hominum, præſertim indocti, aut rudes, etiam dum deliberatè agunt, & propter finem, non expendunt merita finis ad movendum in appetitionem ſui, nec cogitant aliquid relationis aut convenientiæ mediorum cum fine, ſed dumtaxat appetunt unum ob aliud, in quo delectationem aut honeſtatem inveniunt. Quare ſi rogentur, quid ſint media, quidque finis, neſcient id ullo modo exponere. Et tamen non propterea deſinunt agere propter finem. Ergo licèt belluæ non expendant merita finis, nec cogitent aliquid relationis aut convenientiæ mediorum ad finem, nec ſciant quid ſit finis aut medium; adhuc tamen ubi unum ob aliud appetunt, ut conſtructionem nidi ob bonum prolis, quo delectantur, dicentur propriè agere propter finem.

55. Sed contrà I. Licèt enim homines indocti aut rudes, ubi propter finem agunt, nequeant diſtinctè ac ſingillatim exponere quid ſit finis, aut medium, vel in quo conſiſtant ea duo, nihilominus reddent rationem, cur media eligant, dicentque, ſe illa eligere propter hoc vel illud bonum aſſequendum: inſuperque rogati, cur potiùs hæc media, quàm alia, velint; reſpondebunt, ideo ab iis deligi, quòd æſtiment opportuniora fini obtinendo. Denique interrogati, cur eum finem ſibi præſcribant; reſpondebunt, ideò ab iis præſcribi, quoniam jucundus, aut honeſtus eſt. In quibus omnibus apparet ſufficiens cognitio & amor mediorum, atque utilitatis, & proportionis ad finem; inſuper expenſio meritorum finis, ut ametur propter ſe, quia jucundus eſt, aut honeſtus. Hæc autem omnia procul ſunt ab omni ſenſu, etiam interno: cùm non ſint res ſenſibiles, ſed intelligibiles tantùm. Cùm igitur omnis belluarum cognitio verſetur in rebus ſenſibilibus, conſequens eſt, ut nihil eorum à belluis cogitetur, ac proinde nec appetatur.

56. Contrà II. Ut belluæ, inſtar hominum rudium, cognoſcant & appetant media propter finem, debent eſſe capaces cognoſcendi & amandi unum propter aliud, quæ propoſitio eſt per ſe manifeſta. Atqui belluæ non ſunt capaces cognoſcendi & amandi unum propter aliud. Cognoſcere enim unum propter aliud, eſt proprium diſcurſûs: & amare unum propter aliud ex præcedenti diſcurſu, eſt rationalis appetitio. Cùm igitur belluæ ſint incapaces diſcurſûs, & appetitionis rationalis, incapaces etiam ſunt cognoſcendi & amandi media propter finem, etiam inſtar hominum rudium. Et ſanè cùm vis cognoſcitiva & appetitiva cujuſlibet agentis ſervent omnimodam proportionem inter ſe, neceſſum eſt, ut ſi belluæ poſſunt appetere unum propter aliud, etiam poſſint unum propter aliud cognoſcere: quod eſt iis concedere diſcurſum formalem, ſupra exploſum, & rationi ac fidei contrarium.

57. Contra III. non ſolùm colligit hirundo paleas ad extruendum nidum utiles, ſed etiam hinc inde conquirit alimenta utilia ad conſervationem vitæ ſuæ: ut ex ſe patet. At non ideo, inſtar hominum rudium, cognoſcit, & appetit alimenta, prout utilia ad conſervationem vitæ, ex prævia cognitione atque appetitione vitæ ipſius. quippe omnino neſcit, quid ſit vita, neque unquam vitam cogitat eo ſenſu, quo ab hominibus cogitatur. Ergo neque ex eo quòd hirundo colligat paleas ad extruendum nidum utiles, infertur quòd eas cognoſcat & appetat, prout utiles ad extruendum nidum, idque ex prævia cognitione & appetitione nidi. Nimirum neſcit omnino eam utilitatis proportionem, & ſimiliter ordinem finis, qui eſt in nido.

58. Ratio omnium à priori eſt: Quia ex omni genere cognitionum ſola apprehenſio locum habet in brutis, non autem judicium, aut diſcurſus, ob defectum rationis: & quidem apprehenſio, non rationalis, ſed purè ſenſitiva. Apprehenſio autem non habet vim cognoſcendi unum ex alio, aut unum propter aliud, cùm id ſpectet ad diſcurſum, aut judicium. Ergo nec appetitio belluarum, quæ ſola apprehenſione ducitur, poteſt eſſe appetitio unius ex alio, aut propter aliud. Nequit ergo eſſe appetitio mediorum propter finem. Et ſanè dum finis ab omnibus dicitur eſſe, *cujus gratiâ aliquid fit*, immò dum quiſquam dicitur agere propter finem, *τὸ propter* denotat cauſſalitatem rationalem, nimirum denotat, omne agens propter finem ita ſe gerere, ut poſſit reddere rationem ſuæ appetitionis; cur ſcilicet, eum finem appetat, ſeu cur illum ſibi præſcribat. Hoc autem nullatenus ſpectat ad apprehenſionem, ſed ad judicium, vel diſcurſum, qui longiſſimè diſtat à belluis, etiam iis, quæ ſagaces, & cæteris ſolertiores apparent.

SE-

SECTIO VII.

Occurritur argumentis Plutarchi, & aliorum tribuentium belluis rationem ac judicium, quo propriè agant propter finem.

59. EX præjactis poſſumus facilè occurrere argumentis ſectione prima ſpropoſitis in favorem opinionis contrariæ. Ad I. num. 3. petitum ex variis locis Ariſtotelis conſtat, vel ex iis ipſis, Ariſtotelem nullibi rationem, judicium, aut diſcurſum conceſſiſſe belluis, ſicuti nec electionem, nec actionem propter finem: ut legenti apparebit. Solùm itaque iis tribuit ſolertiam, ſagacitatem, prudentiam, aliaſque virtutes, ſimilitudine, aut analogiâ quadam, ſeu in ſpeciem tantùm: idque luculentiùs adhuc exprimit lib. 3. *Ethicor.* cap. 2. & lib. 7. cap. 6. & lib. 10. cap. 5. atque 8. Quod verò objicitur ex cap. 1. lib. 3. ejuſdem operis ubi ſpontaneum conceditur belluis; nihil probat. Nomine enim τοῦ ἑκουσίου, id eſt, *ſpontanei*, non accipit *voluntarium* ſtrictè dictum, quod à ſola voluntate, ſeu appetitu rationali procedit: ſed duntaxat id quod à principio intrinſeco cognoſcente fit, ſine ulla vi exteriùs illata, qua ratione abſdubio τὸ ἑκούσιον competit belluis. Immo & ſpontaneum tribui etiam ſolet plantis, atque arboribus, quatenus innata vi, atque virtute intima creſcunt, & proferunt folia ac fructus. Quò ſpectat illud Virgilii de arboribus accinentis:

Namque aliæ, nullis hominum cogentibus, ipſæ,
Sponte ſua veniunt.

Sed hæc poſterior acceptio, aliquanto largior eſt. Porrò cùm Ariſt. lib. 2. *Ethicor.* cap. 6. virtutes morales doceat eſſe habitus electivos, & lib. 3. cap. 2. aſſerat probetque, electionem eſſe alienam à belluis; nunquam potuit concedere belluis virtutes morales. Alioqui ſimul illas faceret capaces, & incapaces eligendi.

60. Ad II. Plutarchi, aſſumptio eſt omnino abſurda in philoſophia, & non ſolùm erronea in fide: nam ſi ſenſus & mens ſunt idem, aut nunquam ſeparantur, profectò nihil habet homo ſupra bruta: nec anima hominis perſiſtet poſt mortem, ubi deficit ſenſus: aut certè ſi ſenſus hominis non extinguitur per mortem, non erit unde judicemus, ſenſum brutorum per illorum corruptionem extingui. Quare Ariſtoteles lib. 3. *De anima*, cap. 3. refellit errorem eorum, qui exiſtimârunt, idem eſſe ſentire & intelligere. Nec verum universè eſt, quibus ægrotantibus nullus eſt doloris ſenſus, nullam eſſe mentis actionem, aut è contrà. Quamvis enim plerumque ita accidat, negari non poteſt ſæpè oppoſitum evenire. Accidit enim nonnunquam, eos qui nimiùm contemplationi rerum naturalium, aut etiam divinarum, dediti ſunt, nihil interea doloris, famis, aut ſitis percipere, uſque dum à contemplatione deſiſtunt. Ubi planè adeſt actio mentis ſine actione ſensûs. E contrà verò ſæpiſſimè adeſt dolor & officium ſenſuum, ubi nulla mentis actio eſt: ut patet in infantibus quoties dolent, gemunt, & plorant, nec tamen ullam mentis actionem habent. Sæpè etiam uſque adeò ingens eſt dolor ſenſuum, ut præcludat menti expeditionem ad omnem actum rationis. Nulla igitur ratio deſumi poteſt ab operationibus mentis & ſensûs, quâ probetur utriuſque indiſtinctio, aut etiam ſocietas & connexio generatim.

61. Ratio itaque cur quandoque in ægritudine non adſit dolor ſenſibilis, non eſt defectus rationis, ſed læſio imaginativę aut alterius interni ſensûs. Etenim juxta D. Thomam 1. 2. quæſt. 35. art. 1. & 7. ac quæſt. 41. art. 3. paſſiones doloris & delectatio conveniunt appetitui ſentienti, quoniam verſantur in bono & malo ſenſibili, quæ ſunt proprium objectum prædicti appetitûs. Quare ſicuti nulla delectatio haberi poteſt in appetitu de bono ſenſibili, etiam conjuncto, niſi ſenſu aliquo percipiatur (ignoti enim nulla appetitio eſſe poteſt) ita neque de malo ſenſibili, etiam præſenti, poteſt eſſe dolor in appetitu ſeuſitivo, niſi malum ipſum cognoſcatur vi potentiæ imaginatricis, aut alterius interni ſenſus. Appetitus enim ſenſitivus in omni actu ſuo præſupponit neceſſariò cognitionem ſenſus interni, ſicuti omnis actio appetitûs rationalis, ſeu voluntatis, præſupponit cognitionem intellectus. Quòd ergo quandoque in ipſis ægritudinibus & vulneribus, nullus adſit dolor excrucians ſenſum, non provenit ex defectu usûs rationis, ſed ex defectu imaginativæ, aut alterius interni ſenſus, propter impedimentum aliquod, non cognoſcentis, nec repręſentantis appetitui ſenſitivo malum illud; quantumvis vicinum. Qua ratione aliqui dormientes ſolent abſque ullo dolore quieſcere, quem ante ſomnum patiebantur, & eo excuſſo ſtatim experiuntur. Nimirum, quoniam in ſomno naturali & quieto, ſopitur actio ſenſuum internorum, ac propterea nihil eſt quod denuntiet appetitui ſenſitivo malum vicinum ac præſens.

62. Ad confirmationes ex num. 5. patet ex dictis, poſſe animum rapi vivida contemplatione intellectûs, ideoque non attendere ad functiones ſenſuum, præſertim externorum: ideoque nihil mirum ſi id Cleomeni Regi acciderit. Ad II. Cupiditas, metus, invidia, & zelotypia, ob aliquod bonum aut malum ſenſibile, ſunt perturbationes appetitûs abſtrahentis à rationali & ſenſitivo, ideoque communes, etiam belluis. Cæterùm ubi bonum aut malum eſt ſublimius, quàm ut percipiatur ſenſu, ſolùm ſpectat ad rationalem appetitum, longiſſimo intervallo diſſitum à belluis. Ad III. Confirmationem dicimus, ejuſdem facultatis eſſe bona & mala agere, ſapere & deſipere, ſervata proportione, ut ſi alterum eorum uni facultati conveniat, etiam alterum, ſi autem impropriè etiam alterum. Belluis autem non convenit unquam propriè deſipere, neque id adverſarii probant, ſed ſimilitudine quadam ubi illaqueantur, aut irretiuntur à venatore, ductâ, nimirum, analogiâ ab intellectu errante, ſive ſubeunte præſtigias propter cavillum aliquem, aut ſophiſma, quo illaqueatur, & falſo præbet aſſenſum. Quare nec belluæ propriè ſapiunt, ſed impropriè, ſive ſimilitudine quadam: ſcilicet, quatenus in operibus ſuis ita ſolerter & congruenter ſe gerunt, ac ſi intellectu præditæ eſſent.

63. Ad III. Argumentum num. 9. ex Patribus deſumptum, patet ex dictis tota ſectione quinta, ubi ſatis oſtenſum eſt ex ipſorum mente, nullam eſſe rationem belluis, quantumvis prudentes, ſagaces, & induſtriæ videantur: ſed totum id tribui debere providentiæ divinæ illas dirigenti in proprium finem, conſervationis ſuæ, ſo-

bolis

bolis procreandæ, & deſerviendi humano generi. Equidem non minùs res inanimæ, aut ſenſu carentes, ordinem ſervant, mirabileſque apparent, quàm belluæ in operationibus ſuis. Quis enim non miretur, quomodo arbores imis radicibus alimentum è terra capiant, creſcant, frondeſcant, fruteſcant opportuno tempore: deinde fructus emittant, frondes excutiant, & hiberno tempore non germinent, ne frigus abripiat flores? Et ſanè licèt omnia hæc præſeferant ſenſum aliquem, immo & ordinem rationis in arboribus, non propterea probant, ſenſum iis reipſa eſſe, ſed in ſpeciem tantùm. Cui non appareat ſenſus aliquis, & conjugalis affectus in palma, quæ nunquam edit fructum ſi ſola ſit, & nullam aliam ſibi comitem habeat? Et tamen nullus in palma ſenſus eſt, aut maritalis affectus, niſi per quandam ſimilitudinem aut metaphoram. Ergo licèt belluæ ſolertiores aliquod ſpecimen rationis exhibeant, non tamen propterea ſunt ratione præditæ, niſi in ſpeciem tantùm. Denique juxta Pſalmiſtam, *mirabiles elationes maris*. Ut enim ex profeſſo docuimus cum probabiliore ſententia diſp. 58. *De generat.* ſect. 2. & 3. elementum aquæ ſublimius eſt, quàm terræ, & ſummitas maris editior, quàm altiſſima montium culmina. Et tamen mare ſe continet, ne fluctibus obruat terram, quaſi audiat vocem & præceptum Domini, *qui legem ponebat aquis ne tranſirent fines ſuos*, ut habetur *Proverbiorum* 8. cùm tamen verè non audiat, neque ullo ſenſu præditum ſit. Ergo neque mirabiles belluarum operationes denotant iis verè rationem eſſe, niſi per quandam ſimilitudinem. Solùm itaque ea omnia denotant ſummam ſapientiam & perfectiſſimam providentiam Dei ea omnia dirigentis ac gubernantis. quo ſenſu philoſophi dicunt, & ingeminant: Opus naturæ, eſſe opus intelligentiæ. Similiter & Ariſtoteles lib. 4. *De generat. animal.* cap. 2. dixit: *Omnia quæ naturâ, vel arte efficiuntur, ratione aliqua eſſe & fieri.*

64. Jam quod de echyno piſce additur, juxta Ambroſium, in aliis quoque belluis apparet. Grues enim volatu altiſſimo dicuntur indicare procellam imminentem ab imis vallibus: ſimiliterque bucula cœlum ſuſpiciens, & auram naribus captans: hirundo quoque volitans circum lacus: rana etiam in limo coaxans: ac denique formica ova ſua efferens. Omnes enim illæ dicuntur præſentire & indicare imminentem pluviam: quod illarum prognoſticon denotat Virgilius lib. 1. *Georgicor.* dum ait:

——— nunquam imprudentibus imber
Obfuit: aut illum ſurgentem vallibus imis
Aëriæ fugere grues: aut bucula cœlum
Suſpiciens patulis captavit naribus auras:
Aut arguta lacus circumvolitavit hirundo:
Et veterem in limo ranæ cecinere querelam:
Sæpius & tectis penetralibus extulit ova
Anguſtum formica terens iter, &c.

Nec tamen id propterea accidit, quòd echynus, vel prædictæ animantes brutæ ratione utantur aut præſentiant pluviam, aut ullo modo ſint præſciæ tempeſtatis futuræ: ſed quia inſtante diſpoſitione elementorum ad pluviam, procellámve, humores avium, & aliorum brutorum, multipliciter ac diverſimodè excitantur, alteranturque. Quod totum idem Virgilius eo loco ſapienter, & potiùs philoſophicè, quàm poëticè, expreſſit, iis verſibus:

Haud equidem credo, quia ſit divinitus illis
Ingenium, aut rerum fato prudentia major.
Verùm ubi tempeſtas, & cœli mobilis humor,
Mutavere vias, & Juppiter humidus auſtris
Denſat, erant quæ rara modò, & quæ denſa relaxat;
Vertuntur ſpecies animorum: pectora motus
Nunc alios, alios, dum nubila ventus agebat,
Concipiunt; hinc ille avium concentus in agris,
Et lætæ pecudes, & ovantes gutture corvi.

Cùm verò experimento diuturno compertum ſit hominibus, quoties prædictæ aves & belluæ ita ſe gerunt, abſdubio ſequi pluviam, aut procellam, inde eſt, ut illam auſpicentur ex iis indiciis, tribuantque avibus prænotionem futuræ pluviæ, quâ nullatenus præditæ ſunt.

65. Nec Divi Thomæ teſtimonium num. 10. objectum hanc doctrinam evertit. Non enim docet, canem, dum ſequitur cervum in trivio, conſtruere ſyllogiſmum diviſivum, ſed perinde ſe gerere, ac ſi illum conſtrueret. Immò id ipſum non tradit ex propria mente, ſed ſolùm proponit, veluti rationem dubitandi, ac deinde ſolvit in eodem articulo, negans omnem rationem ac diſcurſum cani: affirmanſque eas, & alias ſimiles brutorum actiones, non procedere ex ratione aliqua aut diſcurſu belluarum, ſed ex inclinatione & vi apprehenſiva illarum, quatenus directa à ſapientiſſimo auctore naturæ, ſingulas res in ſuum proprium finem dirigente & ducente. De quo ſatis diximus num. 46. & 47.

66. Denique obſervationes num. 11. allatæ circa araneas, ranas, corvos, grues, & quaslibet alias animantes cæteris ſolertiores, ſolùm probant in iis aliquod rationis ſpecimen, umbrámve, non autem veritatem. Nec Ariſtoteles gruibus, aut aliis ejuſmodi animantibus, prudentiam veram tribuit, aut virtutem aliam, ſeu intellectualem, ſeu moralem, niſi impropriè dictam, & in ſpeciem tantùm, aut per metaphoram, qualiter riſus tribui ſolet prato viridi ac vernanti, lætitiaque ſegetibus. Unde quoties in libris moralibus, præſertim Nicomachiis, aliquid circa eam rem libat, planè excludit omnem virtutem veram, tum intellectualem, tum & moralem, à brutis animantibus: ut patet ex locis indicatis num. 59. Patet igitur, inania eſſe fundamenta, quibus Plutarchus & alii tribuerunt belluis rationem & judicium, quo propter finem agant.

SECTIO VIII.

Expediuntur argumenta ſectione ſecunda propoſita ad probandum, belluas eſſe quodammodo rationis participes, & propter finem agere.

67. AD I. Secundæ opinionis num. 12. propoſitum, conſtat ex dictis ſectione præcedenti, nullam eſſe ſolertiam, providentiam, aut ſagacitatem veram in belluis, ne quidem in gallis, aut elephantibus, niſi per ſimilitudinem aliqualem, aut metaphoram. Cùm enim bruta ſint, ac proinde irrationalia, nullo fundamento iis tribui poteſt vera ratio aut judicium, ſed ſolùm apprehenſio ſenſitiva, quamvis directa & ducta à ſapientiſſimo artifice, qui mira paſſim operatur, non ſolùm in belluis, ſed & in elementis ipſis, plantiſque, & rebus inanimis, ut oſtenſum eſt numero 63. quin tamen aliquis ſanæ mentis aſſerere

poſſit

poſſit in rebus iis eſſe aliquid rationis aut judicii.

68. Ad II. ex num. 15. jam diximus & probavimus ſect. 6. per totam, nullam belluam, quantumvis ſolertem, appetere unum propter aliud: quoniam utilitas ſeu convenientia mediorum cum fine eſt ſupra cognitionem ſenſitivam, quam ſolam habent bruta, ac proinde ſupra ſenſitivam appetitionem illorum. Neque oppoſitum evincit admirabilis modus operandi avium, formicarum, & apum. Quamvis enim ubi hirundines colligunt paleas, apprehendant nidum, quem præparant, ſive per ſpecies ſenſibiles, ſive per inſenſatas, non tamen ordinant collectionem palearum ad nidum conſtruendum: idemque eſt de cæteris belluis ubi parant aliquid utile ad aliud bonum obtinendum. Non enim ordinant illud ad eum finem: quoniam, ut perhibet proloquium illud ex Ariſtotele deſumptum, ordinare proprium eſt ſapientis & intelligentis; nimirum, omnis ordo, utilitas, proportioque mediorum ad finem, ſicuti & formalis ratio finis, eſt quid longè ſublimius, quàm ut ſenſu aliquo, etiam interno, percipiatur, cùm non ſpectet ad objectum alicujus ſenſûs, ſed intellectûs tantùm. Cùm igitur belluis nullus ſit intellectus, nulla ratio, aut judicium, conſequens eſt, ut neque cognoſcant, neque appetant unum propter aliud.

69. Ad inſtantiam num. 16. deſumptam ex D. Thoma, reſpondetur, quoties unum reipſa eſt utile ad obtinendum aliud, tunc non appeti à brutis unum propter aliud, ſive quatenus eſt utile ad illud conſequendum: ſed utrumque appeti per modum unius boni delectabilis ſeu appetibilis, abſque ordinatione unius ad aliud. Æſtimativa enim brutorum ex ſe determinata eſt ad apprehendendum ſimul per modum unius & ſimplicis objecti bonum delectabile, & illud ſine quo tale bonum haberi non poteſt. Quare hirundo colligens paleas, quibus nidum conſtruat, apprehendit indiviſim, & per modum unius, collectionem palearum, & nidi conſtructionem, abſque eo, ut cognoſcat ordinem prioris ad poſterius, vel utilitatem formalem proportionémve utriuſque. Neque contrarium huic doctrinæ tradit D. Thomas dum ait eo loco: *neceſſarium eſſe animali ut quærat aliqua, vel fugiat, non ſolùm quia ſunt convenientia, vel non convenientia ad ſenſum, ſed etiam propter aliquas alias utilitates, & commoditates: ſicut avis colligit paleam, non quia delectet ſenſum, ſed quia eſt utilis ad nidificandum.* Non, inquam, tradit oppoſitum, quoniam ſenſus non eſt, prædictas *commoditates, & utilitates*, prout tales ſunt, & quatenus important ordinem ad finem, à brutis appeti; cùm id ſæpè neget Sanctus Doctor locis num. 49. indicatis. Appellat itaque ea objecta iis nominibus, quia non afferunt delectationem aliquam ſenſibus externis, quoniam ſunt rationes inſenſatæ, quæ ſolâ æſtimativâ & memoriâ percipiuntur. Quare ea objecta non diſtinguit à bono delectabili universè, ſed ab illo nominatim, quod externis ſenſibus voluptatem affert. Ac propterea locus eſt, ut aves apprehendant per modum unius objecti ſenſum internum delectantis, collectionem palearum, & nidi conſtructionem. Immò & valde veroſimile eſt, Auctorem naturæ indidiſſe voluptatem aliquam collectioni palearum, in ordine ad ſenſum internum avium, ut ſic ſponte & libenter admodum parent, quæ utilia ſunt ad ſobolem tuendam, quamvis nihil de ea utilitate cogitent, & nihil in objecto illo ſit, quod delectet colore viſum, ſono auditum, mollitie tactum, ſapore guſtum, aut odore nares.

70. Ad III. ex numero 19. optima eſt ſolutio ibidem data. Licèt enim quilibet finis habeat rationem boni, non tamen omne bonum habet rationem finis: ut ſuprà quæſt. I. ſtabilitum eſt: idque præſertim locum habet in belluis, quæ, licèt appetant bonum proprium, & in eo quieſcant, non propterea finem appetunt propriè loquendo, cùm nullam poſſint reddere rationem appetitionis ſuæ. Quare appetitio belluina non eſt intentio, comparata cum bono quod appetunt; ſicut non eſt electio comparata cum iis, quæ utilia ſunt ad illud bonum comparandum.

71. Ad impugnationem ejus ſolutionis ex numero 22. patet, in ea ſupponi falsò, belluas agere propter conſervationem individui, aut ſpeciei, vel propter quicquam aliud. Agere enim propter aliud, ſeu alicujus gratiâ, eſt proprium expendentis merita finis ad movendum, aut potentis reddere rationem, cur appetat bonum aliquod. Id autem alienum eſt prorſus à brutis. Nec appetitui belluino proponitur bonum aliquod appetendum propter ſe, ſed in ſe tantùm. Nec hirundini proponitur collectio palearum quatenus utilis ad extruendum nidum, licèt reipſa utilis ſit: ſed ſolùm objicitur per modum unius collectio palearum, & nidi conſtructio, ut ſupra dictum eſt. Dato autem quòd ſimplex amor boni ſit actio propter finem (quod multi admodum probabiliter negant) id ſolùm habet locum in creatura rationali, quæ ſola capax eſt expendendi merita objecti, & reddendi rationem, cur amet: non autem in brutis, ob rationem oppoſitam. Quare ſimplex appetitio in iis non eſt actio propter finem. Cùm ergo aliunde oſtenſum ſit, non eſſe belluis actum intentionis, nec electionis, nulla demum iis actio competit, quæ ſit propter finem.

QUÆSTIO SEXTA.

Quiſnam ſit finis Philoſophiæ Moralis?

DOCET *Ariſtoteles initio* Ethicorum, *omnem artem, doctrinam, & actionem, appetere bonum aliquod. Omnis autem appetitio boni eſt propter aliquem finem. Cùm igitur Philoſophia Morum ſit doctrina quædam, eaque excellens, & utiliſſima humano generi, planè appetit bonum aliquod, & certum quemdam finem ſibi præſcribit. Quod poſtea libro eodem primo cap.4. repetit expreſſiùs, loquens de Politica, quæ eſt pars Moralis Philoſophiæ præſtantior, à qua tota illa denominari ſolet* Civilis. *Deinde variis locis librorum Nicomachæorum tradit, finem diſciplinæ Morum non in ſciendo, ſed in agendo rectè; & ad præſcriptum rationis, poſitum eſſe: ut apparebit ex teſtimoniis indicandis progreſſu quæſtionis. Cùm verò Philoſophia ipſa Morum poſſit conſiderari, vel generatim, vel ſpeciatim ſecundùm tres partes, ſive ſpecies ſuas, Ethicam, Oeconomicam, & Politicam; utroque ſenſu veſtigamus, quiſnam ſit proprius finis illius.*

SECTIO PRIMA.

Philoſophiam Moralem univerſè acceptam, ſitum habere finem proximum, non in cognitione, ſed in proba hominis actione, & vita ſecundùm honeſtatem. Præmiſſa aliquot opportuna ad eam doctrinam ſtabiliendam.

2. PRÆMITTO I. Philoſophiam Moralem eſſe ſcientiam, non ſpeculatricem, ſed practicam: non effectricem, ſed activam. Porrò, ut ſingula horum breviter ſuo ordine probemus, eſſe ſcientiam patet: quia licèt non inſiſtat plerumque exactis demonſtrationibus inſtar metaphyſicę, phyſiologiæ, aut mathematicarum; adhuc tamen demonſtrativè procedit, habita ratione materiæ quam tractat. Verſatur enim in actionibus humanis, quæ inconſtantes & variæ ſunt, ac mutationibus obnoxiæ, juxta viciſſitudinem temporum, locorum, & perſonarum: ac proinde non poteſt circa illas procedere tam exacto ac demonſtrativo modo, ac ſcientiæ nuper nominatæ, quæ de rebus æternis abſtractis à materia, & univerſalibus diſſerunt. Idque docet Ariſtoteles lib. 1. *Ethic.* cap. 4. ubi monet, ſe tradere diſciplinam morum rudi Minervâ, & τύπῳ, ſeu figura quadam, & ex iis quæ accidunt frequentiùs. Ac ne quiſquam fortè exigat in rebus moralibus ſeveriorem procedendi methodum, ſubdit: *Eſt enim eruditi, exactum ipſum eatenus in unoquoque genere flagitare, quatenus fert ipſius rei natura. Simile namque videtur eſſe, mathematicum ſuadentem probare, & ab oratore demonſtrationes exigere.* Qua propter plerumque nititur conjecturis moralibus, ad definiendum quænam ſint juſta & injuſta in ſingulari, ac potiùs ex lege humana, quàm ex natura rerum. Quod ſpeciatim de politica, ſeu doctrina civili obſervat Divus Thomas lib. 1. *Ethicorum* lect. 2. dum ait: *Bona autem & juſta, de quibus civilis intendit, tantam habent differentiam & errorem, ut videantur lege ſola eſſe, non naturâ.*

3. Cæterùm licèt hæc ita ſint, multa adhuc reſtant, in quibus Philoſophia Moralis procedit demonſtrativo modo, juxta conditionem materiæ, in qua verſatur. Sæpè enim ex principiis moralibus deducit neceſſariò concluſiones, quæ aliter ſe habere nequeunt: ut cùm probat, avaritiam & prodigentiam, ſcurrilitatem & ruſticitatem eſſe fugiendas, quoniam recedunt à medio virtutis moralis: & omnis receſſus à mediocritate in rebus moralibus eſt vitioſus ac fugiendus. Inſuper demonſtrativè oſtendit, plures habitus in ſingulari eſſe laude dignos, alios verò vituperio. Deinde & illorum proprias affectiones, conditioneſque perveſtigat & probat ex principiis certis. Talia quippe ſunt, homini juxta rationem vivendum eſſe: injuriam pro gratia nullatenus rependendam: parentes honorari debere: reddendum unicuique ſuum: amicis exhibenda benevolentiæ officia: ſocietatem proborum quærendam, improborum fugiendam: & alia ejuſmodi firma prorſus, & quæ nemo, licèt barbarus; diffiteatur. Id autem ſufficit ad veram rationem ſcientiæ, quamvis plura eorum; quæ tractat, incerta ſint. Nam & in aliis ſeverioribus diſciplinis id contingit, quorum pars potior ſub lite opinionum poſita eſt. Cùm igitur illæ, juxta omnes, non propterea à ſcientiarum albo expungantur, nihil mirum, ſi philoſophia morum ob ſimilem cauſſam non excludatur ab eadem claſſe.

4. Porrò non eſſe ſcientiam ſpeculatricem, ſed practicam, docet disertè idem Ariſtoteles loco paullò ante laudato cap: 3. Ibi enim invenies, id eſt, non maturos moribus, arcet à ſtudio hujus ſcientiæ, quoniam perturbationibus agitati nequeunt rectum ferre judicium de rebus agendis. Unde inutiliter collocabunt ſtudium in hac diſciplina: ἐπειδὰν τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις, ἀλλὰ πρᾶξις: *quandoquidem finis ejus non in cognitione, ſed in actione conſiſtit.* Porrò diſcrimen habitus practici à ſpeculativo præſertim deſumitur ex fine: ut docet D. Thomas, cum Ariſtotele lib. 3. *De anima*, lect. 19. & 2. *Metaph.* lect. 2. & 1. part. quæſt. 79. art. 11. ut finis habitus ſpeculativi ſit cognitio, ſeu contemplatio veritatis: practici verò actio. Igitur philoſophia morum non eſt habitus ſpeculativus, ſed practicus, cùm ejus finis, non in cognitione, ſed in actione poſitus ſit; de quo poſtea uberiùs, præſertim num. 19.

5. Denique non eſſe ſcientiam effectricem, ſed activam, patet ex Ariſtotele lib. 6. *Ethic.* cap.4. ubi in hoc diſtinguit generatim alteram ab altera, quòd diſciplina effectrix non habet pro fine effectio-

ctionem ipſam, ſive actum efficiendi, ſed rem factam, ſive opus exterius ab ea profectum: ut patet in omnibus artibus ſimpliciter & propriè dictis: quę, quoniam effectrices ſunt, finem ſibi præſcribunt, non in operatione, ſed in opere, ſeu re effecta. Quare nec pictores, nec ſtatuarii, nec ædificatores laudamus propter operationem, ſed propter elegantiam operis, picturæ, ſtatuæ, aut domûs extructæ. Diſciplina autem activa ſuum collocat finem in actione, quâ agens intimè perficitur. Philoſophiæ autem moralis ſcopus, ſive finis, in actione poſitus eſt, ut audivimus ex Ariſtotele, non autem opere aliquo externo, quod ipſa moliatur, extruátve, inſtar artium. Non ergo eſt diſciplina effectrix, ſed activa.

6. Præmitto ulteriùs, philoſophiam morum accipi poſſe tum generatim & universè quatenus eſt doctrina de moribus diſſerens, de virtutibus & vitiis tractans: tum etiam ſpeciatim, prout dividitur in ſpecies ſuas. Hæ autem ſunt, ethica, quæ & monaſtica dicitur: item œconomica, ac denique politica, ſeu civilis. Eam diviſionem tradidit ex profeſſo Ariſtoteles dum alia atque alia opera ſua conſignavit unicuique earum partium. Ethicę quidem libros decem Nicomachæos potiſſimùm: dein duos Magnorum Moralium, & ſeptem Eudemios, atque unicum de Virtutibus. Oeconomiæ ſeu curæ rei familiaris, duos libros dedit. Politicæ autem, ſeu doctrinæ civili, octo. Porrò ferè tota Ethicorum Nicomachæorum doctrina, aut ſaltem potior illius pars, viam ſternit ad tradendam politicam, illiuſque fundamenta jacit, ut conſtat ex ipſo Ariſtotele lib.10. *Ethic.* cap.9. fine, ubi ethicam abſolvit, & ſeſe accingit ad tradendum politicam hiſce verbis. *His perſpectis, magis fortaſſe perceperimus, quænam ſit reſpublica optima & quomodo unaquæque diſpoſita, quibuſve legibus utens ac moribus fuerit conſtituta.* Nimirum perſpectum habuit, hominem eſſe naturâ ſuâ animal ſociale, non autem ſylvaticum, aut nemoribus incolendis aptum: quia non ſibi ſatis eſt, inſtar ferarum vagantium in montibus, ſed eget contubernio & ſocietate aliorum, tum ad vitam ſimpliciter tuendam, tum ad eam commodè ineundam.

7. Quapropter diſtinxit varios vitæ gradus: Monaſticum, Oeconomicum, & Politicum. Monaſticus eſt qui impenditur in privato vitæ uſu, ut quiſque ad rationis præſcriptum vivat, atque in ſeipſo bonus ſit, & liber à perturbationum immoderantia ac procella, & virtutibus inſtructus: idque ſive convictu aliorum utatur, ſive datâ operâ, aut quopiam fortuito eventu ſeparetur à ſocietate aliorum hominum. Adhuc enim in eo receſſu inveniet documenta plurima in libris Ethicorũ tradita, quibus vitam inſtituat propriè monaſticam. Porrò cùm primò omnium debeat unuſquiſque ſtudere, ut in ſe bonus ſit, & à perturbationibus liber, quam in ordine ad alios; oportuit priùs tradi inſtituta privatæ vitæ in Ethicis libris, quàm familiaris in Oeconomica, aut civilis in politica. Oeconomicus vitæ gradus plures perſonas complectitur: nempe virum & uxorem, parentes ac liberos, dominum & ſervos, ſeu qualitercumque rebus domeſticis ſervientes intra limina domûs. Politicus denique conſurgit ex pluribus familiis in populum aut civitatem, ex pluribus civitatibus in provinciam, ex pluribus provinciis in regnum, quod antonomaſticè dicitur reſpublica. His præjactis.

8. Dicendum I. Finem proprium moralis philoſophiæ, universè ſive generatim conſideratæ, non eſſe cognitionem, ſed actionem ſecundùm virtutem. Ita Ariſt. lib.1. *Ethic.* cap.3. verbis ſupra exſcriptis: ideòque & cap.4. ſubdit, illius aud torem debere eſſe probis moribus excultum ab ipſa pueritia: ut nimirum facilè obtineat finem hujus diſciplinæ, qui eſt actio honeſta, ſeu vita ad præſcriptum rationis inſtituta. Idem tradit lib.2. cap.2. initio & cap.4. circa finem, & lib.6. cap.5. Vide Commentarios noſtros ibidem. Deinde & lib.10. cap.9. à principio id ipſum exponit hiſce verbis: *Etenim ſi de his, atque virtutibus, & inſuper de amicitia, voluptatéve ſatis figurâ diximus, eſtné putandùm noſtrum jam propoſitum finem habere? An, quemadmodum dicitur, non eſt hoc in rebus agendis finis, perſpexiſſe, cognoviſſeque ſingula, ſed potiùs agere? Nec de virtute ſcire ſat eſt: ſed enitendum eſt, ipſam habere, ac uti: vel ſi quo alio modo boni efficiamur, &c.* Cæterùm longè exactiùs id ipſum exponit & probat lib.1. *Magn.moral.* cap.1.

9. Suffragantur aſſertioni eidem, non modò D. Thomas & cæteri interpretes Ethicorum, ſed etiam alii philoſophi veteres, atque in primis magnus ille Seneca: cujus ea vox frequens eſt, philoſophiam ſolidam, utilem, fructuoſam, id eſt, moralem, eſſe *vitæ legem*: ac præterea, *animorum magiſtram*: & rurſus: *non in dicendo poſitam, ſed in agendo.* Item epiſt.20. *Facere docet philoſophia, non dicere: & hoc exigit, ut ad legem ſuam quiſque vivat, ne orationi vita diſſentiat: ut ipſa inter ſe vita unius, ſine actionum diſſenſione, coloris ſit.* Præterea epiſt.91. *Quis dubitare, mi Lucili, poteſt quin Deorum immortalium munus ſit, quòd vivimus: philoſophiæ, quòd benè vivimus? Itaque tanto plus nos debere huic, quàm Diis, quantò majus beneficium eſt bona vita, quàm vita? Pro certo deberetur, niſi ipſam Dii philoſophiam tribuiſſent.* Si autem finis proprius philoſophiæ moralis non eſſet bona actio, ſed cognitio; profectò non deberetur ipſi quòd vita noſtra ſit proba, quippe probitas vitæ non in cognitione, ſed in actione poſita eſt. Sunt & alia apud ipſum illuſtria loca, quæ prætereo. Porrò inter omnes veteres primus celebratur Socrates, qui, teſte Cicerone, primus philoſophiam ad mores inflexiſſe dicitur, *eamque avocaſſe de cœlo, & in urbibus collocaſſe, & in domos etiam introduxiſſe, & cogiſſe de vita & moribus, rebuſque bonis & malis quærere.* Ubi planè denotatur finis philoſophiæ inductæ ad mores corrigendos, ſeu rationi conformandos.

10. Diogenes Cynicus apud Laërtium eandem ſententiam his verbis confirmat: *Non in hoc vivit homo, ut vivat: ſed ut diſcat rectè vivere. Natura dat vivere: philoſophia dat rectè vivere. Natura gignit ad virtutem dociles: doctos non gignit.* Patet verò, iis verbis ſermonem non eſſe de philoſophia ſpeculatrice, quæ certè non docet, nec dat homini ut rectè vivat: ſed de practica, quæ in id incumbit. Idem Laërtius lib.5. cap.5. celebre effatum Ariſtotelis refert, valde opportunum: *Ariſtoteles*, inquit, *percotanti, quid lucri cepiſſet ex philoſophia; reſpondit: Ut ea nullo imperante faciam, quæ vulgus facit metu legum. Idiota à furto abſtinet, quia lex minatur pœnam: philoſophus abſtinet, quia per ſe turpe eſt, etiamſi liceat impunè.* Hæc ille, quibus ſatis expreſſit, ſe locutum de philoſophia morum, quæ ſola hominem conformat honeſtati actionum legibus præ-

ceptæ, etiam ſi nulla pœna immineret. Propterea enim ait Cicero *Tuſcul.* 2. de illa: *Medetur animis, ſolicitudines detrahit, cupiditatibus liberat*. Inſuper eodem lib. *Cultura animi philoſophia eſt, quæ extrahit vitia radicitus, & præparat animos ad ſatus accipiendos; eaque mandat his, & (ut ita dicam) ſerit, quæ adulta fructus uberrimos ferant*. Denique idem philoſophiæ actuoſæ finis, ab ipſo Cicerone, tum ſuo, tum & Platonis nomine, exprimitur lib. 1. earundem *Tuſcul.* qq. his verbis: *Philoſophia omnium mater artium, quid eſt aliud, niſi, ut Plato ait, donum; ut ego, inventum Deorum? Hæc nos primùm ad eorum cultum, deinde ad jus hominum, quod ſitum eſt in generis humani ſocietate, tum ad modeſtiam magnitudinemque animi erudivit, &c.* Conſonat illud Dionyſii Hal. lib. 11. *Veri philoſophi philoſophiam, non verborum, ſed præclarorum facinorum exercitationem putant*. Sed enim multus ſim, & plus nimio prolixus, ſi accumulem innumera alia celebrium virorum ac ſapientum loca, in idem probandum.

11. Deinde ratione id ipſum probatur, quaſi à priori. Aliqua enim debet eſſe ſcientia per ſe & proximè in eum finem inſtituta, ut homo diſcat bene vivere, & rectè agere, tum intra ſeipſum, tum etiam in convictu aliorum, quibuſcum ſocietatem habet. Nimirum is finis eſt non ſolùm utiliſſimus naturæ humanæ, & præſtantiſſimus, ſed etiam difficillimus: ac proinde, cùm habitus ſint inſtituti ex ſe ad præcipuas difficultates vincendas, debuit eſſe ſcientia, ſeu diſciplina aliqua, in eum proximum finem directè inſtituta. At nulla alia, quàm philoſophia morum generatim accepta; illa enim ſola tradit quomodo unicuique agendum ſit in triplici vitæ gradu ad mores ſpectantes, ſeu privatos uniuſcujuſque, ſeu erga domeſticos, ſeu erga concives. Ergo finis proprius philoſophiæ moralis generatim acceptæ eſt, ut homo diſcat bene vivere, & rectè agere, tum intra ſeipſum, tum & in convictu aliorum, quibuſcum ſocietatem habet. Et ſanè non ut diſcat ſpeculando, ſed agendo: alioqui potiùs eſſet ſcientia ſpeculativa, quam practica: ſiquidem finis proprius illius non eſſet actio, ſed cognitio. Cùm igitur philoſophia morum non ſit ſcientia ſpeculatrix, ſed actuoſa, ſive practica, proximus ejus finis debet eſſe actio ipſa voluntatis honeſta, ſeu interni animi mores ſecundùm virtutem inſtituti.

12. Confirmatur ex toto progreſſu moralis philoſophiæ, qui verſatur in rebus ad mores ſpectantibus. Initium enim ducit à conſideratione ultimi finis, qui ſe habet inſtar principii in agibilibus. Hinc procedit ad virtutes, & vitia generatim: deinde ad actus voluntatis: poſtea ad virtutes morales, & intellectuales, oppoſitaque vitia in ſingulari: præterea ad plura alia, quæ virtutum aut vitiorum ſpeciem quandam præſeferunt: ac denique pleniorem ultimi finis, ſeu felicitatis notitiam tradit, quam à principio adumbraverat ſolùm lineamentis quibuſdam. Ea verò omnia ad mores ſpectant, eorumque perfectio in actione poſita eſt, non in ſpeculatione. Ergo philoſophia morum ſolùm reſpicit ea, quę ſpectant ad mores, & potiùs ſita ſunt in actione, quàm in ſpeculatione.

13. Urgetur ampliùs ex ſuperiùs præmiſſis, ſpeciatim num. 4. Cùm enim philoſophia morum ſit ſcientia, non ſpeculatrix, ſed practica, non factiva, ſed activa, profectò finis ejus, non in ſpeculatione, ſed in actione poſitus eſt. Nomine actionis autem non intelligimus id, quod phyſici, aut metaphyſici actionem appellant, & latiſſimè vagatur per omnem actum, ſeu operationem, cujuſcumque potentiæ ea ſit: ſed illud tantùm, quod eſt exercitium voluntatis circa mores. Nimirum actiones voluntatis ſunt eædem ac πρᾶξις, apud Græcos: eaque vox jam communiter apud Latinos invaluit, ut frequenter actiones voluntatis *praxes* dicantur. Praxis autem eſt finis proximus ſcientiæ practicæ, quemadmodum & contemplatio ſcientiæ ſpeculatricis. Ergo cùm praxes ſint actiones morales voluntatis, & philoſophia moralis reſpiciat ut finem eas praxes, profectò actiones morales ſunt finis proximus moralis philoſophiæ. Porrò praxim non habere locum per ſe in intellectu, ſed in voluntate, jam à nobis latè conſtitutum fuit diſp. 5. Log. ſect. 1.

SECTIO II.

Philoſophiam morum, licèt ſpectet honeſtatem vitæ, tanquam finem, non propterea eſſe eundem habitum cum prudentia, quicquid alii exiſtiment cum Epicuro, cujus opinio refellitur. Objectiones ſolutæ.

14. SED ecce difficilis nodus. Si vera ſunt quæ diximus, videtur inferri, philoſophiam moralem nullatenus differre à prudentia. Ubi enim finis proximus eſt idem, habitus in illum per ſe ordinatus debet idem eſſe: cùm habitus præcipuè ex finibus, ſeu per ordinem ad fines diſtinguantur. At juxta dicta finis proximus philoſophiæ moralis eſt bona & honeſta actio, ſeu vita & mores ad rationis præſcriptum inſtituti. Prudentia autem eundem omnino finem proximum habere videtur: eſt enim habitus naturâ ſuâ ordinatus ad rectè eligendum & agendum. Nulla ergo ratione diverſus erit habitus philoſophiæ moralis & prudentiæ.

15. Dicunt aliqui, ſequentes in hoc Epicurum, nihil abſurdi eſſe in eo, ut philoſophia morum & prudentia, unus atque idem omnino habitus ſint: idque probare videtur, præcipuè ipſa dubitandi ratio deſumpta ex identitate finis. Sed & præterea ſuaderi poteſt: quoniam philoſophiæ moralis totum ferè negotium eſt in tradendis præceptionibus, ſeu regulis, ut homo ad virtutem contendat, cognoſcendo bonum & malum, ac rectè inter utrumque eligendo, & ad mediocritatis præſcriptum. Hic autem ſcopus eſt idem ipſe quem ſibi præſcribit prudentia. Non ergo hæc eſt habitus à philoſophia morum diſtinctus.

16. Sed contra I. Hæc enim exiſtimatio contraria eſt diviſioni virtutis intellectualis in intelligentiam, artem, ſapientiam, ſcientiam, & prudentiam, tanquam in habitus reipſa & eſſentialiter diſtinctos; traditam ex profeſſo ab Ariſtotele toto ferè lib. 6. *Ethic.* præſertim cap. 5. Cùm igitur ſupponamus, philoſophiam moralem eſſe habitum ſcientiæ, profectò illa debet reipſa atque eſſentialiter differre à prudentia. Secundò. Habitus ſcientiæ & prudentiæ habent diverſa principia, diverſa objecta, diverſos actus, & diverſa contraria. Ergo ſunt habitus reipſa & eſſentialiter diverſi. Probatur aſſumptio quo ad ſingulas partes. In primis enim, diverſa eſſe utriuſque principia, patet, non ſolùm

ſolùm ex D.Thoma 1.2. quæſt.58. art.5. ſed etiam ex eo quòd principia ſcientiæ generatim ſint univerſalia, & principia philoſophiæ moralis generatim præſcribant quid ſit bonum aut malum in communi: principia verò prudentiæ non ſunt univerſalia, ſed ſingularia, quibus præſcribitur quid in hac vel illa re ſingulari eligendum ſit. Unde & fieri poteſt, ac ſæpiſſimè ſolet, ut aliquis in communi ſciens quicquam eſſe malum & fugiendum, aut bonum & proſequendum, nihilominùs illud eligat imprudenter, & hoc reſpuat. Quod apparet in omni eo, qui datâ operâ, & ex animi conſilio eligit illud, quod ſcit malum eſſe. Unde & quidam veterum accinebat:

—— *ſcio meliora, proboque, Deteriora ſequor.*

Ergo philoſophia moralis, & prudentia, nituntur diverſis principiis.

17. Deinde, quòd diverſa objecta in ſenſu formali habeant, ſuadetur ex Ariſtotele lib.6. *Ethicor.* cap.9. quia licèt utraque ſuum objectum habeat in agibilibus, ſeu actionibus voluntatis (in quo differunt ab aliis tribus virtutibus intellectualibus) adhuc tamen philoſophia moralis eas actiones reſpicit generatim, ſive ſub ratione communi, oſtendendo, & demonſtrando, eſſe bonas, aut malas: prudentia verò illas ſpectat in ſingulari, prout exercendas, aut fugiendas hîc & nunc. Quod luculenter exponit D. Thomas quæſt.4. *De virtutibus* art.6. his verbis: *Ad ſcientiam* (Moralem nimirum) *pertinet univerſale judicium de agendis: ſicut, fornicationem eſſe malam, furtum non eſſe faciendum. Sed ad prudentiam pertinet judicare rectè de agibilibus ſingulis, prout ſunt nunc agenda.* Idque præterea evincitur ex propria ratione ſcientiæ in univerſum, quæ non de ſingularibus, ſed de univerſalibus eſt: cùm tamen prudentia ſolùm verſetur circa agenda in his aut illis circumſtantiis temporis, loci, ac perſonarum, &c. quæ certè ſingularia ſunt. Patet verò, diverſam, ſeu aliam atque aliam rationem formalem objecti eſſe in rebus agibilibus, ſeu actionibus voluntariis, quòd in communi ſolùm, & quòd in ſingulari ſpectentur. Objectum igitur formale philoſophiæ moralis & prudentiæ, aliud, atque aliud eſt.

18. Præterea, actus utriuſque eſſe diverſos, patet: quoniam actus primarius philoſophiæ moralis eſt ſcire, virtutumque ac vitiorum naturam ſubtili conſideratione veſtigare, & ex illa evidenter ſeu demonſtrativè concluſiones inferre. Cùm enim vera ſcientia ſit, ut initio præmiſimus, primarius ejus actus eſt ſcire ſeu demonſtrare. At verò primarius actus prudentiæ eſt judicium rectum ferre circa media eligenda in ordine ad bonum finem jam intentum, & illorum electionem præcipere. Quare prudentia non utitur ſyllogiſmis ad dialecticæ trutinam exactis, ſed longè aliis, in quibus nimirum recta boni finis intentio eſt veluti major propoſitio: judicium autem medii eligendi, quaſi minor: & denique electio, ſicut concluſio. Patet igitur actus primarios philoſophiæ moralis, & prudentiæ, eſſe longè diverſos.

19. Denique, diverſa eſſe contraria, quibus corrumpitur uterque habitus prædictus, facilè ſuadetur. Philoſophia enim morum, cùm ſcientia ſit demonſtrans in communi proprietates virtutum ac vitiorum, & ſubinde affectionum iis affinium, ſolùm corrumpi poteſt per errorem contrariũ circa eadem objecta in communi, aut per oblivionem, & negligentiam retinendi habitum ſciendi jam adquiſitum, quod aliis etiam ſcientiis commune eſt. At verò prudentia ſolùm deſtruitur affectu vitiis corrupto, atque immodicis perturbationibus poſſeſſo, quantumvis intellectus retineat lumen philoſophiæ moralis circa agibilia in univerſum, ſciatque exactè definire, dividere, & argumentari circa virtutes & vitia. Quare ſimul peritiſſimus circa mores, & imprudentiſſimus quiſquam eſſe poteſt circa agenda. Quod diſertè monet Ariſtoteles lib.2. *Ethic.* cap.2. initio ferè, dum docet, poſſe ſcientiam hanc eſſe inutilem in eo, qui non vult virtutibus aſſueſcere. *Hoc negotium* (nempe, ſtudium Ethicæ) *ſuſceptum non eſt contemplationis cauſsâ, ut cætera. Spectamus enim, non ut quid virtus ſit intelligamus, ſed ut boni efficiamur, alioqui nulla ipſius eſſet utilitas.* Inſuper & cap.4. ſequenti circa medium: *Ad virtutes*, inquit, *ſcire quidem parum, aut nihil prodeſt.* Et poſtea ſubjungit, multos eſſe virtutibus vacuos, quantumvis plurimùm mentem exerceant philoſophando circa virtutes & vitia. Verba ſunt: *Sed plerique, cùm hæc non faciant* (nimirum, juſta, & modeſta, quæque generatim ſunt ſecundùm virtutes morum) *ita denique ſe & philoſophaturos, & ita probos fore putant, ſi ad diſputationem confugiunt. Ii ſimile aliquid faciunt quod ægroti, qui medicos quidem audiunt diligenter: ſed nihil eorum, quæ præſcribuntur, faciunt. Quemadmodum igitur illis non eſt bene habiturum corpus, qui ita curantur: ſic ne iis animus, qui hoc modo philoſophantur.* Vide plura à nobis obſervata in commentariis ad eum locum, inſuper & ad lib.6.cap.5. quę loco huic admodum opportuna ſunt. Patet ergo de primo ad ultimum, philoſopiam moralem omnino differre à prudentia, habereque diverſa principia, objectum formale diverſum, actus diſſimiles, & diſtinctum contrarium, à quo corrumpatur.

20. Quare aliter objectioni num. 14. propoſitę occurrendum eſt, negando ſequelam. Neque illam extorquet probatio: quoniam finis proximus philoſophiæ moralis eſt vita & actio honeſta in univerſum, ſive generatim. Cùm enim ſolùm in communi proponat, ac demonſtret pulchritudinem virtutum, ac deformitatem vitiorum, ſolùm etiam tendit ad inclinandam voluntatem in amorem virtutum, odiumque vitiorum, quaſi generatim. Prudentia autem, ſicuti tota in ſingularibus eſt, ita etiam ſuum finem habet in actionibus virtutum ſingularibus, quas præcipit. Non enim judicat, amandam eſſe juſtitiam, aut temperantiam (quod ad philoſophiam moralem ſpectat) ſed ſolùm judicat hanc vel illam actionem eſſe utilem ad virtutum earum adquiſitionem, augmentúmve, ideoque eligendam præcipit. Hic autem finis eſt longè reſtrictior, & planè alius, quàm præcedens. Non ergo idem philoſophiæ morum, ac prudentiæ, finis eſt, ſed longè diverſus: ac proinde ex falſa doctrina in oppoſitum malè inferebatur indiſtinctio utriuſque habitus. Dices: Aliqui inſtructi philoſophia morali non habent propenſionem ullam ad virtutes, etiam in communi. Ut enim ait Ariſtoteles lib.1. *Magn.moral.* cap.1. fine: *Non eo ſolùm quòd aliquis noverit quid ſit juſtitia, continuò juſtus eſt.* Ergo finis philoſophię moralis nõ eſt illa inclinatio ad virtutes, etiam in communi. Reſp. id eſſe ſolùm per accidens, nam per ſe loquendo cognitio boni inclinat ad amorem illius: ac proinde cognitio ex actu virtutum ad illarum amorem.

21.Ob-

21. Objicies. Finis proximus cujuslibet habitus ſcientiæ eſt ſcire, ſeu cognoſcere ſuum objectum. Cùm igitur philoſophia moralis ſit habitus ſcientiæ, finis proximus illius ſolùm poſitus eſſe debet in ſciendo, ſeu cognoſcendo quidditatem & proprietates ſui objecti: non autem in actionibus honeſtis voluntatis, adhuc generatim. Deinde. Quilibet habitus ſcientiæ debet habere finem ſuũ intra potentiam intelligendi, cui ſoli inhæret: cùm ſit perfectio immanens, ac proinde intra potentiam ſuam habens finem ſibi debitum. Ergo philoſophia morum non habet finem ſuum in actionibus honeſtis, quæ reſident in voluntate, ſed in cognitione illarum, quæ manet intra potentiam ipſam intelligendi. Confirmatur. Si enim habitus intellectualis philoſophiæ moralis haberet finem ſuum in actionibus honeſtis voluntatis, etiam in genere acceptis, profectò ordinaretur ad finem aliquem ignobiliorem. Actio enim voluntatis generatim eſt ignobilior operatione intellectûs, ut docet Ariſtoteles ex profeſſo lib. 10. *Ethicor.* cap. 7. & 8. ac proinde actus cognitionis ſcientificæ, quo philoſophia morum attingit ſuum objectum, ſi haberet pro fine actiones voluntatis, ordinaretur in finem ignobiliorem. At conſequens falſum eſt: cùm omnia ex natura rei ordinentur in finem præſtantiorem ac nobiliorem, utpote à quo perficiantur, & compleantur. Ergo finis moralis philoſophiæ non eſt actio aliqua voluntatis, adhuc in communi.

22. Reſpondeo: Solius ſcientiæ theoricę, ſeu ſpeculatricis, finem eſſe poſitum in ſciendo, & contemplando: quia omnis & ſola ſcientia ſpeculatrix quærit ſcire, propter ipſum ſcire. Unde & finem proximum intra ſeipſam habet, conſiſtentem in cognitione & ſpeculatione ſui objecti: quamvis nonnullæ ſcientię ſpeculatrices, præſertim minùs præſtantes, ordinentur ſecundariò ad alium finem extrinſecum: ut logica ad cæteras ſcientias theoricas: & omnes illæ ad metaphyſicam, quæ ad nullam aliam ordinatur ex natura rei, ac ſolius ſui gratiâ quæritur. Proptereaque Ariſtoteles lib. 1. *Metaphyſicorum*, dixit de illa: Μόνη ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὐτὴ αὑτῆς ἕνεκεν ἐστι. *Sola ſcientiarum libera eſt: ſiquidem ſola hæc ſuiipſius gratiâ eſt*. Scientiæ autem practicę ordinantur ad praxim, quę ſanè non eſt in intellectu per ſe loquendo, ſed in voluntate pręſertim, aut aliâ potentiâ: ut ex Ariſtotele, ac multiplici ratione probavimus diſput. 5. Logicę ſect. 1. Quare cùm philoſophia moralis non ſit qualiſcumque ſcientia, ſed practica, finis ejus non eſt cognitio, ſed praxis: ſcilicet actiones honeſtę voluntatis generatim, quas dirigit, ſive quibus ritè obeundis regulas & pręceptiones ſtatuit.

23. Ad inſtantiam ulteriorem conſtat ex dictis, non quemlibet habitum ſcientiæ habere ſuum finem intra ſe, aut intra potentiam intelligendi, cui inhæret, ſed illum tantùm, qui theoricus eſt, ſeu in ſpeculatione poſitus. Qui autem practicus eſt, finem ſuum habet in praxi: & quidem ſi ſit activus, ut philoſophia morum, in actione voluntatis finem ſibi pręſcribit: ſi autem effectivus ſeu operarius, ut medicina, & quęlibet artes propriè dictę, in opere externo, quod efficit. Ita Ariſtoteles lib. 6. *Ethicorum*, cap. 4. ubi diſſerit *De arte*. Vide ibi commentarium noſtrum.

24. Ad confirmationem nemo eſt, qui reſpondere non teneatur: ſiquidem omnium conſenſu ſcientia practica & prudentia ordinantur ad actionem, ſimiliterque ars ad opus externum, cùm tamen ſint habitus intellectuales, earumque actus perfectiores propterea videantur qualibet actione voluntatis, & opere exteriori, quod purè materiale eſt. Quicquid autem ſit de prudentia, & arte, ſaltem de philoſophia morali dicendum, operationem intellectualem, quâ cognoſcit ſuum objectum formale, nimirum actiones honeſtas voluntatis, eſſe quidem nobiliorem iis, quatenus operatio eſt nobilioris potentiæ, in eſſe phyſico: cæterùm in genere moris actio honeſta voluntatis melior & perfectior eſt; quoniam ratione illius ſolius homo dicitur & eſt bonus ſimpliciter. Non enim qui cognoſcit, ſed qui ſeriò bonum agit, & conſtanter affectus ſuos moderatur ad rationis præſcriptum, probus & virtutis cultor habetur. Hoc autem ſufficit ut operationes intellectuales moralis philoſophiæ ordinentur in actionem honeſtam voluntatis, ut finem. Deinde adhuc loquendo in genere phyſico dici poteſt, finem adæquatum philoſophiæ morum præſtantiorem eſſe, quàm illius operationem intellectualem: quoniam finis adæquatus conſurgit ex fine *qui*, & fine *cui*. Finis *qui*, in ipſis actionibus honeſtis conſiſtit: finis autem *cui* in homine ipſo, qui honeſtè agit. Conſtat autem, hominem prout rectè agentem, eſſe aliquid perfectius, quàm operationem intellectualem Philoſophiæ Moralis: cùm hæc ad perficiendum hominem naturâ ſuâ ordinetur, ſive ad hominem perfectè operantem per modum unius complexi. Nunquam ergo infertur, operationem intellectualem ordinari ad finem ignobiliorem.

SECTIO III.

Statuitur contra Piccolomineum & Gallutium, finem proprium Ethicæ, prout differt ab Oeconomica, & Politica, ſitum eſſe in bono proprio ſingulorum hominum ſecundùm mores.

25. DICENDUM II. finem illius partis Philoſophiæ Moralis, quam Ethicam ſpeciatim dicimus, eſſe præcipuè ſitum in proba actione, & vita honeſta unius hominis ſingularis: finem Oeconomicæ, in bono ſamiliæ, & finem Politicæ in communi bono civitatis, juxta rationis præſcriptum. Aſſertio hæc quò ad ſecundam & tertiam partem eſt communis, & adeò perſpicua, ut probatione non egeat. Quò ad primam verò eſt contra Franciſcum Piccolomineum in *Introductione ad decem gradus ſuæ Philoſophiæ de Moribus*, cap. 7. & Tarquinium Gallutium *Prolegom.* 3. in *Ethicam* Ariſtotelis, qui nolunt Ethicam inſiſtere privatæ inſtitutioni unius hominis, ſed totam illam extendunt ad bonum civile, ſeu commune. Noſtra tamen ſententia eſt longè conſormior Ariſtoteli, & illius interpretibus, præſertim Euſtratio, Alberto Magno, ac D. Thomæ, locis infra referendis.

26. Ariſtoteli quidem, nam lib. 1. *Magnorum Moralium*, cap. 1. initio ferè, inquit: *Oportet igitur ſiquis ſecundùm Politices, ſeu Civilis, præcepta agere velit, eum moribus probis ac compoſitis eſſe. Itaque, ut apparet, Politices pars eſt ac principium tractatio de Moribus*. Quo ipſo ſatis denotat, Ethicem, ſeu tractationem de Moribus, in id potiſſimùm

Digitized by Google

mùm incumbere, ut unuſquiſque per eius ſtudium diſcat ſe efficere probum, & compoſitum moribus ad honeſtatis præſcriptum. Hoc enim eſt initium, ſeu præparatio quædam ad politicam, ſeu vitam civilem honeſtè agendam ſicuti ad vitam familiarem, quam tradit œconomica. Primùm enim curare debet quilibet, ut ſit probus in ſe, quò deinde bonus pater-familias, & optimus civis evadat. Quare meritò ait Ariſtoteles tractationem de moribus eſſe principium politicæ. Præterea ethicam appellat partem ejuſdem politicæ: quatenus ethica ipſa utitur frequenter principiis generalibus ejuſdem politicæ: ideóque tota philoſophia moralis, ſeu actuoſa, denominari ſolet politica, ratione partis principalioris, quæ tractat de bono civili. Verùm initium & fundamentum illius, eſt proba actio & vita ſingulorum, quam inſtruit ethica. Unde & ſubdit paullò pòſt: *Non enim de virtute, tantùm ut ſciamus quid ſit, eſt quærendum: ſed illud quoque inveſtigandum, quibus rationibus paretur. Utrumque enim volumus, & rem nôſſe, & ipſi tales fieri.* Quemadmodum enim partes naturâ priores ſunt toto, quod componunt, ideóque rectus ordo exigit, ut priùs de iis diſſeratur, quàm de toto: etiam priùs de inſtituenda cujuſque hominis vita tractandum fuit, quàm de illa honeſtè peragenda in ſocietate aliorum, ſeu domeſtica, ſeu civili. Ergo finis proprius ethicæ, ex mente Ariſtotelis in proba inſtitutione, & vita honeſta uniuſcujuſque hominis, poſitus eſt.

27. Ideóque in libris ethicorum traduntur præcipuè ea documenta moralia, quæ conferunt in cujuſque hominis inſtitutionem privatam, ut apparet in tractatione de fine, tum ultimo, tum non ultimo: de acquiſitione, augmento, & corruptione virtutum, præſertim verò temperantiæ, ac continentiæ: de voluntario, conſultatione, & electione: de voluptate, & aliis pluribus: quæ certè omnia inſtruunt privatam hominis vitam, quamvis etiam deſerviant plurimùm convictui humano, ſive ſocietati, tum domeſticæ, tum & civili. Huc etiam ſpectat quod libro 10. *Ethicorum*, ex profeſſo agitur de felicitate contemplativa, quæ certè independens eſt à frequentia hominum: & non modò ſingularis hominis, ſed pauciſſimorum, atque in paucis proborum, perfectio eſt. Patet igitur, finem proprium illius partis philoſophiæ morum, quæ Ethica dicitur, in vita ſeu actione honeſta unius ſingularis hominis ſitum eſſe, quamvis id plurimùm quoque deſerviat vitæ familiari, & politicæ.

28. Divus Thomas quoque eidem aſſertioni ſuffragium fert illuſtri teſtimonio in proœmio *Ethicorum*, ubi ita loquitur: *Moralis philoſophia in tres partes dividitur: quarum prima conſiderat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quæ vocatur monaſtica: ſecunda autem operationes multitudinis domeſticæ: quæ vocatur œconomica: tertia autem conſiderat operationes multitudinis civilis, quæ vocatur politica.* Deinde 2. 2. quæſt. 48. art. 11. eodem modo loquitur de prudentia, ut ſit triplex: nimirum, prima & propria ſpectans bonum proprium uniuſcujuſque, tanquam finem: ſecunda ſpectans bonum familiæ: tertia bonum commune civitatis, ſeu reipublicæ. Eaſque docet eſſe ſpecie diſtinctas, ac probat in argumento *ſed contrà* à pari philoſophiæ morum in tres partes diviſæ, his verbis: *Diverſæ ſcientiæ ſunt, politica quæ ordinatur ad bonum commune civitatis: & œconomica quæ de iis eſt, quæ pertinent ad bonum commune domûs vel familiæ: & monaſtica, quæ eſt de iis, quæ pertinent ad bonum unius perſonæ. Ergo pari ratione & prudentiæ ſunt ſpecies diverſæ, ſecundùm hanc diverſitatem materiæ.* Hactenus S. Doctor. Id ipſum ferè tradidit Alcinous lib. *de Doctrina Platonis*, ac Philo Judæus lib. *de Temulentia*, ac Seneca locis num. 9. indicatis, & ſæpè alibi, dum ethicæ philoſophiæ finem eſſe poſitum docet in eo, *ut ad legem ſuam quiſque vivat, ne orationi vita diſſentiat.* Patet verò, id obtineri à quolibet ſingulari homine, dum vitam ſuam inſtituit, & mores componit, ad ethicæ præſcriptum.

29. Ratione quoque, quaſi à priori, id ipſum probatur: Quoniam ad omnia genera actionum, ſaltem quæ magni momenti ſunt, & in quibus homo ingentem difficultatem patitur, inſtitutus debet eſſe aliquis habitus, ut rectè ſe habeat, & facilè inclinetur. Hoc enim omnium ſapientum judicio verum eſt, & evincitur ex providentia ſolertiſſima Dei erga naturam rationalem, ut facilè ſuam perfectionem obtineat in quolibet genere, ac ritè univerſas ſuas functiones obeat: indeque colligimus exiſtentiam quorumlibet ferè habituum, non modò in naturali, ſed etiam in ſupernaturali ordine tum ſpeculativorum, tum etiam practicorum. At res magni momenti eſt, & difficultatis plena, ut homo generatim inſtruatur circa practicam cognitionem virtutum & vitiorum, ac ſubinde inclinetur ad ſectandas virtutes, & fugienda vitia, in iis omnibus, quæ ſpectant ad vitam privatam, ſive ſingularem. Ergo inſtitutus debet eſſe aliquis habitus quo homo generatim inſtruatur circa practicam cognitionem virtutum ac vitiorum, ſubindeque inclinetur ad virtutes ſectandas, & fugienda vitia, in iis omnibus quæ ſpectant ad vitam privatam ſive ſingularem. Atqui ejuſmodi habitus, nullus alius eſt, quàm philoſophiæ moralis ſecundùm illam ſui partem, quæ ſpeciatim dicitur ethica. Nam ſecundùm œconomicam refertur in bonum familiæ, & ſecundum politicam in bonum commune civitatis, vel reipublicæ. Ergo finis proprius philoſophiæ morum ſecundùm illam partem, quæ ſpeciatim dicitur ethica, eſt honeſtas vitæ privatæ ſive ſingulorum.

30. Confirmatur ratione paullo ante indicatâ, quâ Divus Thomas probat prudentiam monaſticam, ſeu verſantem in ſingulari hominis bono differre ſpecie, tum à prudentia œconomicâ, curante bonum familiæ; tum etiam à civili quæ ſpectat bonum commune reipublicæ. Nimirum exinde probatur ea diſtinctio, quòd ſpecies habituum varientur ſecundùm diverſitatem objecti; quæ attenditur penes rationem formalem ipſius. quippe id eſt quaſi generale principium ab ipſo S. Doctore confirmatum art. 5. quæſtionis allegatæ, & 1. 2. quæſt. 54. art. 2. Ratio autem formalis omnium, quæ ſunt ad finem, attenditur ex parte finis: ut idem Divus Thomas ſupponit probatum in proœmio Primæ Secundæ, & quæſt. 101. art. 1. ideóque habitus differre debent ſpecie per habitudinem ad diverſos fines. Atqui diverſi fines ſunt bonum morale proprium unius, bonum familiæ, & bonum civitatis. Ergo & diverſi habitus prudentiæ eſſe debent ſecundùm ſpeciem, quorum unus ſpectet bonum morale unius hominis, alter bonum familiæ, & alter denique bonum civitatis. Modò ſic. Quemadmodum pruden-

Digitized by Google

dentia ex principiis particularibus, potiſſimùm ab experimento deſumptis, ſpectat in ſingulari bonum unius hominis, ſamiliæ, & civitatis: ita etiam philoſophia morum ex principiis univerſalibus ſpectat in communi bonum morale uniuſcujuſque, bonum familiæ, & bonum civitatis. Spectat enim omnia hæc tanquam verus habitus ſcientiæ: ac proinde in communi ſolùm, & ex principiis univerſalibus: quoniam de ſingularibus, prout ſingularia ſunt, non datur ſcientia, ſed experimentum, & prudentia. Ergo ſicut finis proprius prudentiæ monaſticæ eſt bonum morale unius hominis ſingulariter conſiderari, & in hoc differt ab aliis prudentiæ ſpeciebus circa familiam, & politiam; ſic etiam finis proprius ethicæ, ſeu diſciplinæ monaſticæ, eſt bonum morale unius hominis conſiderati in communi, per quem differt ab aliis philoſophiæ moralis ſpeciebus circa familiam & politiam.

31. Urgetur id ipſum. Non minùs eſt opus aliquo habitu prudentiæ monaſticæ ad dirigendum vitam hominis ſingularis, quatenus numero diverſi ab aliis hominibus, quàm aliquo habitu diſciplinę morum ad dirigendum vitam cujuslibet hominis ſingularis quatenus ſpecie convenit cum cæteris hominibus: quia non ſolum eſt res difficilis, & magni momenti, ut homo ſingularis, ſecundùm ea quæ ſibi ſoli peculiaria ſunt, rectè agat, attentis omnibus circunſtantiis, ſed etiam ut rectè in omnibus actionibus ſe gerat ſecundùm ea quæ ſibi ſunt communia cum aliis hominibus intra propriam ſpeciem. Ergo quemadmodum ob eam neceſſitatem colligimus, exiſtere habitum prudentiæ monaſticæ curantis bonum morale cujuſque hominis, prout in ſingulari; ita etiam colligere debemus exiſtentiam moralis alicujus diſciplinæ, curantis bonum morale hominis ſingularis, conſiderati in communi. Is verò habitus eſt ethica, ut patet. Ergo finis proprius ethicæ eſt bonum morale cujuslibet hominis ſingularis, conſiderati in communi. In communi, inquam: quoniam hoc ſolùm modo ſcientia agit de ſingularibus, in eoq́ue differt à prudentia.

32. Dices. Quoties alterum è duobus ordinatur ad alterum, non variat ſpeciem habitûs in ipſum ordinati, ſed utrumque ſpectatur ab eodem habitu. At bonum proprium ſingulorum ordinatur in bonum familiæ, & bonum familiæ in civitatis bonum: eſt enim primum illud pars ſecundi, & ſecundum pars tertii: omnis autem pars ordinatur ad componendum ſuum totum. Ergo id triplex genus boni non variat ſpeciem habituum. Nullus ergo locus eſt, ut ethica, quam tractamus, ſit ſpecies quædam philoſophiæ morum à cæteris diſtincta, & ſpeciatim intendens in bonum proprium ſingulorum.

33. Reſp. Difficultatem hanc fuiſſe propoſitam ſibi a D. Thoma loco allegato ex 2. 2. qu. 48. art. 11. adverſus diſtinctionem ſpecificam prudentiæ penes monaſticam, œconomicam, & politicam. Quare occurrendum eſt ex eiſdem ferè verbis S. Doctoris, dicendumq́ue, etiam fines diverſos, quorum alter ordinatur ad alterum, ſufficere ad variandam ſpeciem habituum. Id patet in diſciplinis Equeſtri, Militari, ac Civili, quarum diſtinctio ſpecifica eſt, licèt finis unius ordinetur ad finem alterius; dextra namque gubernatio equi ordinatur ad bonum victoriæ, & hoc ad bonum reipublicæ. Ergo pariter, licèt bonum morale ſingulorum hominum ordinetur ad bonum familiæ, & hoc ad bonum civitatis, adhuc habitus ea bona ſpectantes erunt ſpecie diſtincti: ideoq́ue locus eſt, ut ethica ſit peculiaris ſpecies philoſophiæ moralis ſpectans bonum morale ſingulorum. Ratio autem utriuſque doctrinæ generatim ea eſt, quòd habitus differant ſpecie per ordinem ad objectum & finem proximum, non autem in ordine ad remotum: quoniam à ſolo illo ſpeciem deſumunt: ut inductione patet. Quare licet finis remotus ſit unus & idem, dum tamen proximus ſit ſpecie diverſus, habitus ipſi ſpecie diverſi erunt. Finis autem ethicæ proprius eſt bonum privatum uniuſcujuſque ſecundùm mores: ſicut & finis proximus œconomicæ eſt bonum familiæ: quæ duo bona certè diverſa ſpecie morali ſunt. Ergo licèt remotè ordinentur in bonum civium, quod eſt finis politicæ proximus, adhuc erunt habitus diſtincti inter ſe, & ab ipſa politica.

34 Argumenta Piccolominei à nobis propoſita & ſoluta ſunt in Introductione ad Commentarios *Ethic.* cap. 5. & 7. atque ex modò dictis facilè ſolvi poſſunt.

DE

DE VIRTUTIBUS
ET
VITIIS
DISPUTATIO TERTIA
De felicitate, ſeu fine ultimo hominis.

HActenus diſſeruimus de Fine in communi, prout ſpectat ad Ethicæ inſtitutum. Nunc de fine ultimo, ſeu Felicitate hominis, accuratè diſputandum eſt: quoniam ab ipſius tractatione duxit Ariſtoteles initium *Ethicorum*, & in ea iterum coronidem appoſuit huic diſciplinæ.

QUÆSTIO PRIMA.

An ſit aliquis Finis ultimus actionum humanarum?

DOCET *Ariſtoteles lib.* 1. Ethicorum, *cap.* 2. *ac* 7. *item lib.* 10. *pluribus locis, aliquem eſſe finem extremum, in quem actiones humanæ ordinentur, ſeu contendant, quod ipſum tradit ex inſtituto D. Thomas* 1. 2. *quæſt.* 1. *art.* 4. *Porrò finis ultimus eſt duplex: alter ſolùm cum addito, & intra determinatum genus: ut in medicina ſanitas, & in arte militari victoria. Alter verò eſt ultimus ſimpliciter, & relatè ad omnes actiones vitæ humanæ. Quæſtio de hoc poſteriori genere potiſſimùm inſtituitur: an ſit finis ultimus ſimpliciter omnium actionum & appetitionum hominis, ſeu verus, ſeu exiſtimatus: ſive objectivus conſiſtens in Numine vero aut falſo, quod quiſque colit ut finem externum ultimum: ſive formalis, conſiſtens in ejus poſſeſſione, quæ dicitur beatitudo, ſeu felicitas ſumma hominis.*

SECTIO PRIMA.

Eſſe finem aliquem ultimum actionum humanarum. Ratio Ariſtotelis. in id probandum expenſa, & ab objectionibus vindicata. Ubi plura de proceſſu in infinitum.

2. DICENDUM I. eſſe aliquem extremum actionum humanarum finem, qui propter ſe expetatur, & non gratiâ alterius; quin potiùs alia omnia propter ipſum. Ita Ariſtoteles locis indicatis ex libro 1. *Ethicorum*, cap. 2. 7. ac lib. 2. *Metaphyſicorum*, cap. 2. & D. Thomas 1. 2. quæſt. 1. art. 4. atque utrinſque interpretes iis locis.

Ratio prima Ariſtotelis in id probandum eſt: Quia re ac nomine finis ultimi inter fines omnes, ille ſolus intelligitur, qui non expetitur propter alium, ſed ſui ſolius gratiâ, & omnes alii propter ipſum. Atqui in rebus humanis invenitur aliquis finis qui non expetitur propter alium, ſed ſui ſolius gratiâ, & omnes alii propter ipſum. Ergo in rebus humanis invenitur aliquis ultimus finis. Major eſt manifeſta: Quia re ac nomine finis ultimi ille ſolus intelligitur, in quo tandem ſiſtit & quieſcit appetitus. Siſtit autem & quieſcit in eo, quod non propter aliud, ſed propter ſe appetitur, & cujus

cujus gratiâ appetuntur cætera. Minor autem aſſumpta ſuadetur ab Ariſtotele ex loco *Dialecticorum*, quem Græci *ἀδύνατον*, Latini *impoſſibile* dicunt. Si enim in rebus humanis non inveniretur aliquis finis, qui propter alium non expetatur, & propter quem omnes alii expetantur, eſſet planè proceſſus in infinitum: quia invento fine omnium poſtremo, ſemper reſtaret alius, & alius finis expetendus, abſque termino. Abitio autem, ſeu proceſſus in infinitum, eſt planè impoſſibilis, cùm infinitum pertranſiri non poſſit. Ergo in rebus humanis invenitur aliquis finis, qui non expetitur propter alium, & propter quem omnes alii expetuntur.

3. Dices I. Nihil abſurdi eſſe in eo, ut appetitiones humanæ procedant in infinitum. Quin potiùs id neceſſarium eſſe, ſuppoſita definitione boni, quam cum Ariſtotele, Dionyſio Areopagita, & aliis, tradidimus diſp. 1. quæſt. 1. nimirum, ut ſit, *quod omnia appetunt*: & præterea ſtatutâ doctrinâ ejuſdem Dionyſii cap. 4. *De divin. nomin.* quod bonum ex propria ratione ſit fuſile, ſive diffuſivum ſui. Hinc enim videtur colligi infinita progreſſio. Nam primum ac ſummum bonum, ſi eſt diffuſivum ſui, profectò diffundet bonitatem in aliud: rurſus hoc ipſum bonum, cùm etiam ſit diffuſivum, in aliud quoque diffundet bonitatem. Deinde id ipſum erit de hoc tertio bono, & quarto, & ſic deinceps, abſque termino ullo: cùm ad nullum bonum deveniri poſſit adeò exile aut ſterile, ut non ſit ſui diffuſivum, juxta illam doctrinam. Ergo progreſſus in infinitum, quem Ariſtoteles infert tanquam abſurdum, videtur omnino neceſſarius, & concedendus: ſiquidem, ordo bonorum debet eſſe infinitus, ac proinde appetitiones infinitæ eſſe debent.

4. Sed contrà. Dum enim Dionyſius docet cum Ariſtotele bonum eſſe quòd omnia appetunt, & præterea bonum eſſe diffuſivum ſui, poteſt id tripliciter accipi. Primò, ut bonum ſe diffundat, non in genere cauſſæ efficientis, ſed finalis: quia non ſe diffundit producendo ſemper & ſubinde aliud atque aliud bonum, in quo apparet aliquis infinitus proceſſus: ſed ſolùm alliciendo appetitum, & terminando affectum voluntatis, in quo nulla progreſſio infinita apparet; cùm poſſit tandem terminari affectio ſeu appetitio per aliquod bonum ſummum, quale eſt beatitudo. Hac verò explanatione ſuppoſita, patet, ex natura, & virtute diffuſiva boni non ſequi progreſſum in infinitum. Non ergo ex natura, & virtute diffuſiva boni, colligitur proceſſus in infinitum.

5. Secundò poteſt illa doctrina ita accipi, ut bonum non ita ſit diffuſivum ſui, quòd reipſa ſe diffundat ſemper in exercitio, ſed quòd poſſit ſe diffundere, ſpectatâ naturâ ſuâ. Hinc autem nulla in infinitum progreſſio colligitur: quoniam deficiente exercitio diffundendi ſe, tandem bonum exiſtens alicubi ſiſtit, & ultra non progreditur. Pone enim, Deum voluiſſe condere unam formicam ſolam, licèt poſſit plura & plura genere diverſa, abſque termino ullo, producere. Certè tunc infra Deum, ſeu verſus minimum nulla eſſet infinita progreſſio, ſed in eo bono exili, ac nullius planè pretii, ſiſteretur. Inſuper, Deus de facto hunc mundum dumtaxat condidit, mole ac perfectione finitum, cùm tamen poſſet alios, atque alios ſine fine creare: ac propterea diffuſio bonitatis divinæ in exercitio & reipſa circa mundum non claudit infinitam progreſſionem. Ergo quamvis bonum quodlibet naturâ ſuâ ſit diffuſivum bonitatis, non propterea infertur ullatenus quòd ſe diffundat in aliud, atque aliud bonum: ac per conſequens non colligitur progreſſio infinita.

6. Tertiò intelligi poteſt, bonum eſſe diffuſivum ſui, ſpectatâ tum naturâ ſuâ, tum conditione & capacitate eorum, quibus ſe communicat. Unde colligitur, bonum interminum, quale eſt divinum, infinitè ſe communicare, ubi capacitas eſt infinita in termino ſuæ communicationis: qualis eſt ſola illa, quam fides docet, & Theologi agnoſcunt in ſumma Trinitate, appellantque communicationem *ad intra*. Omnis autem communicatio Dei *ad extra*, definitur & limitatur juxta certam ac finitam capacitatem creaturarum, quibus ſeſe communicat: multo autem magis communicatio unius bonitatis finitæ circa aliam, quoniam limitatur ex capite utriuſque extremi. Igitur ex eo quòd bonum naturâ ſuâ ſit diffuſivum ſui, non infertur communicatio abſque termino, ſeu progreſſio infinita, ſive conferatur bonum ſummum & illimitatum cum bonis finitis, ſive bona finita conferantur inter ſe.

7. Dices II. Ariſtoteles ipſe lib. 1. *Politic.* capite 9. docet, divitias, quæ in nummis poſitæ ſunt, poſſe in infinitum augeri & multiplicari: quoniam nulla eſt menſura divitiarum ejuſmodi, ultra quam alia & alia rurſus parari non poſſit. Ergo poſſunt infinitè creſcere, ac ſimiliter infinitę eſſe cupiditates nummorum. Quo ſenſu olim Horatius dixit:

Creſcit amor nummi, quantum ipſa pecunia creſcit.

Eamque inſatiabilem & infinitam propemodum cupiditatem adquirendi nummos lepidè expreſſit Ovenus diſticho illo:

Infinitivo propè par modus optativus:
Optandi finem nam ſibi nemo facit.

Igitur abſurda non eſt, ſed potiùs neceſſariò concedenda progreſſio appetitionum in infinitum, quam Ariſtoteles refellit, tanquam abſurdam.

8. Augetur difficultas, ſuppoſita opinione Ariſtotelis de æternitate mundi, tum quò ad entia permanentia, tum etiam quò ad ſucceſſiva. Quilibet enim effectus modò exiſtens pręſupponeret infinitam ſeriem cauſſarum efficientium ex æternitate uſque nunc; quin ullum abſurdum cenſeatur ejuſmodi progreſſio infinita verſus initium in cauſſis efficientibus. Inſuper ſuppoſita ex fide, & ratione naturali, immortalitate animarum rationalium, planè colligitur infinita progreſſio cogitationum & affectionum futurarum, ita ut nunquam ſit deveniendum ad aliquam omnium ultimam. Ergo nullum eſt abſurdum in progreſſu infinito finium, ut nunquam deveniri poſſit ad aliquem omnium ultimum. Huc ſpectat diviſibilitas quantitatis continuę in infinitum, & quantitas diſcreta abſque ullo termino multiplicabilis, & multitudo intermina creaturarum poſſibilium in quibus omnibus non cenſent philoſophi abſurdam infinitam progreſſionem, in qua nunquam ad ultimum deveniatur. Ergo nec abſurda cenſeri debet in appetitione finium, ut propterea nunquam deveniatur ad finem aliquem ultimum.

9. Verùm ut appareat abſurditas hujus evaſionis, obſervandum eſt, proceſſum in infinitum non repugnare in cauſſis per accidens ordinatis, ſed in iis dumtaxat quæ per ſe & eſſentialiter ordinem ſervant. Quod universè docet Ariſt. lib. 2. *Metaph.* cap. 2. loquendo, tum de cauſſis efficientibus,

tibus. Ratio ejus doctrinæ à nobis expenſa in Metaphyſica diſp. 4. ferè per totam, & ſummatim perſtricta ibidem num. 52. hæc ferè eſt: quia cauſſæ per ſe ordinatæ, ſimul debent eſſe, & ſimul concurrere ad effectum, qui per ſe ab iis pendet. Unde ſi daretur in iis proceſſus in infinitum, oporteret infinitas cauſſas ſimul concurrere ad quemlibet effectum. quod eſt planè impoſſibile, ſicut impoſſibilis eſt infinita collectio cauſſarum. Deinde actio illa, quæ per ſe penderet ex infinitis cauſſis per ſe ordinatis, nunquam finiretur, quia cauſſalitas infinitarum cauſſarum finiri non poteſt: ideoque nullus effectus poneretur in re. At verò eæ, quæ per accidens ordinantur, non debent eſſe ſimul ad exiſtentiam effectûs, neque unà concurrere, ſed ſat eſt ſi exiſtat illa, vel illæ, à quibus effectus per ſe dependet. Ideoque quando generatur Titius, non eſt neceſſum ut exiſtant illius avus, atavus, & tritavus, atque alii progenitores uſque ad Adamum: ſed ſufficit ſi exiſtant illius parentes immediati, à quibus per ſe pendet generatio Titii.

10. Hinc eſt, ut Ariſt. abſque inconſequentiæ nota, quantum ad hoc, docuerit mundum, & ſeriem generationum eſſe ab æterno. Nam quamvis de facto ita non acciderit, immo & juxta noſtram ſententiam non potuerit fieri, ut latè docuimus in Phyſica diſp. 42. 43. & 44. tam quò ad res permanentes, quàm ſucceſſivas; adhuc tamen in ea Ariſtotelis doctrina non admittitur infinita progreſſio cauſſarum per ſe ordinatarum, ſed per accidens tantùm: cùm Titius hodie exiſtens non dependeat per ſe ab omnium progenitorum ſerie, ſed ſolùm à prima cauſa, & à cauſſis ſecundis proximis, quarum immediata cauſſalitate accepit eſſe. Quare licèt præceſſiſſet infinita ſeries generationum, & avorum, à quibus procederet ex æternitate, adhuc ex hoc capite nihil abſurdi eſſet in eo infinito proceſſu. Similiter & eo ſuppoſito, neceſſaria eſt eſſentialiter exiſtentia unius primæ cauſſæ efficientis, non factæ, à qua per ſe dependeat quilibet effectus exiſtens in rerum natura: quia in illa collectione omnium cauſſarum efficientium omnium, aliqua debet eſſe prima, quæ à nulla alia pendeat, & à qua pendeant omnes aliæ; ut proinde nulla illarum poſſit aliquid efficere; ſine concurſu ipſius. Ideoque in ordine ad cauſſam primam, quoniam eſt cauſſa per ſe, ac potiſſima, nulla infinita progreſſio eſſe poteſt, ſed neceſſariò in ea ſiſtitur. Quæ omnia fusè & multipliciter probavimus diſp. 4. Metaphyſicę ſuperiùs indicata; neque modò id repetere opus eſt.

11. Id ipſum autem, quod de cauſſa prima efficiente dictum eſt, exiſtimari ſuo modo debet de cauſſa finali: ſcilicèt, poſſe dari progreſſionem infinitam circa fines non ſubordinatos, ſecus verò circa eos, qui ſubordinati ſunt. Priores dicuntur, quarum unus non movet appetitum, per ſe loquendo, niſi propter bonitatem alterius, nec moveret, niſi hæc appeteretur. Exemplum communiter ponitur in potione medica, quæ non movet appetitum, per ſe loquendo, niſi propter bonitatem alterius, nec moveret, niſi hæc appeteretur. In potione, inquam, medica, quæ non movet appetitum ægrotantis, niſi ad corrigendam humorum improportionem: quæ rurſus appetitur ob corporis valetudinem, ſicuti & valetudo propter felicitatem hominis, cujus haud exigua portio eſt. Porrò ii tres fines ſunt ſubordinati, quoniam ſinguli ita movent appetitum, ut non moverent, niſi ulterior finis animum alliceret ad appetitionem ſui. Et in iis quidem finibus non eſt progreſſio infinita: quoniam ſic oporteret infinitos fines concurrere ad quemlibet appetitionis actum: cùm omnes cauſſę per ſe cujuslibet effectûs debeant ad illius generationem exiſtentiamque concurrere. Patet verò, non eſſe infinitas cauſſas per ſe, atque adeò concurrere non poſſe.

12. Fines autem non ſubordinati ſunt ii, qui per accidens conjunguntur, ſeu quorum unus movet appetitum poſt alterum, ſed tamen non ideo movet, quia alter expetitur à voluntate. Exemplum eſt in eo, qui appetit, primùm divitias, deinde honores, poſtea voluptates. Sanè ita unumquemque eorum finium appetit, ut non movente quolibet eorum, appeteret alium. Et in iis finibus per accidens ordinatis poteſt eſſe infinita progreſſio, juxta apprehenſionem & libitum appetentis: qui modò ordinat divitias ad honorem, modò honorem ad voluptatem, modò hanc voluptatem ad illam aliam ejuſdem aut diverſæ ſpeciei: rurſuſque & inverſo ordine voluptatem appetere poteſt propter divitias, & has propter vindictam & hanc propter honorem, & ſic in infinitum. Nec mirum ita ſit: quoniam infinitorum ejuſmodi finium per accidens ordinatorum non exigitur concurſus ad exiſtentiam appetitionis, ſed ſufficit motio illius finis, qui per ſe & propter ſe voluntatem movet, independenter ab omni alio fine confluente per accidens.

13. Rurſus, quemadmodum de cauſſis efficientibus per ſe aut per accidens ordinatis dictum eſt, ita exiſtimari de finibus debet: ut quemadmodum nullus motus in genere cauſſæ efficientis poteſt incipere aut exiſtere, niſi dependenter ab influxu cauſſæ proximæ, & cauſſæ primæ efficientis, à quibus per ſe dependet: ita etiam nullus motus voluntatis, nulla appetitio poſſit incipere, aut exiſtere, quin præcedat motio, ſeu cauſſalitas, tum finis proximi, tum & ultimi, à quibus dependet per ſe. Æquiparatur enim quodammodo ultimus finis proximo efficienti: ut proinde quemadmodum nulla efficacitas aut influentia activa eſſe poteſt, cui non præcurrat in re, ſeu in executione, influxus cauſſæ primæ efficientis: ita etiam nulla motio, ſeu appetitio in genere cauſſæ finalis ſit, cui non præcurrat in apprehenſione & intentione influxus finis ultimi, ſeu cauſſæ ultimæ finalis.

14. Unde apparet, frivolam & extra rem eſſe evaſionem illam, cujus occaſione hæc dicta ſunt: quoniam Ariſtotelis ratio, quam à principio ſectionis inſtituimus, & proſequimur, nititur in abſurditate progreſſûs infiniti in cauſſis per ſe ſubordinatis. Nam quemadmodum abſurdiſſimum eſſet, negare unam primam cauſſam efficientem, à qua per ſe pendeant in executione omnes effectus in rerum natura exiſtentes; & abire in multitudinem infinitam cauſſarum per ſe efficientium: ita abſurdum eſt negare unum aliquem ultimum finem, à quo per ſe pendeat in intentione omnis motio & appetitio voluntatis; ac recurrere ad multitudinem interminam finium per ſe moventium. Hinc enim ſequerentur eadem, aut ſimilia incommoda, ut jam oſtenſum eſt. Ergo oportet fateri unum aliquem finem ultimum eſſe, qui primùm in intentione moveat, propter quem cæteri omnes appetan-

tantur, & qui non propter alium appetatur, ſed propter ſeipſum.

15. Quare exempla illa, ſeu inſtantiæ, præter rem ſunt: cùm verſentur in cauſſis finibuſque ſolum per accidens ordinatis, in quibus infinita progreſſio eſſe poteſt. Ejus namque generis ſunt divitiæ, honores, & cupiditates, quorum unum per accidens ſolùm ordinatur ad aliud, idque ſolùm docet Ariſtoteles loco illo *Politicorum*, ubi loquitur de iis, qui non ſecundùm naturam, aut rationem vivunt, ſed inſatiabili cupiditate quæſtuariam artem exercent: ut uſurarii, & avariſſimi mercatores. Cæterùm capite octavo præcedenti circa finem docuerat oppoſitum in iis, qui vivunt ad rationis preſcriptum. Verba ſunt: *ἡ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια. Talis enim rerum partarum & adquiſitarum copia bonis omnibus cumulata, nihilque præterea deſiderans, ad bene vivendum non eſt infinita, quemadmodum* ait Solon *hoc verſu*: Nulla homini finis certa hæret divitiarum. *Hæret enim divitiis certus aliquis finis, quemadmodum & aliis artibus. Nullum enim cujuſquam artis inſtrumentum, neque multitudine infinitum eſt, neque magnitudine immenſum*. Sed eſto in iis divitiis, quæ in nummorum affluentia poſitæ ſunt, fieri poſſit infinitus progreſſus, nihil inde convincitur, cùm una nummorum quantitas non ſit per ſe ordinata ad aliam, nec appetitio unius ſit ex natura rei propter appetitionem alterius, ſed ſolùm per accidens conjungantur, & appetantur inſatiabili cujuſpiam cupiditate.

16. Ex his patet ad cæteras inſtantias num. 8. in oppoſitum adductas. Nam quæ deſumitur ex ſuppoſitiune opinionis Ariſtotelicæ de æternitate mundi, ſolùm probat infinitum proceſſum in cauſſis ſubordinatis per accidens, quales eſſent quæ longè ante præceſſiſſent effectum modo exiſtentē, & recèns productum à ſuis cauſſis proximis, primâ & ſecundâ. Similiter & ſeries cogitationum atque affectionum futurarum in æternum erit interminа à parte poſt, ut ſcholaſtici loquuntur; quoniam in iis nullus eſt ordo per ſe, ſed per accidens: cùm priores cogitationes non ſint ex natura rei propter poſteriores, nec per ſe loquendo ad illas ordinentur. Idem dicendum de infinitis diviſionibus quantitatis continuæ, & additionibus quantitatis diſcretæ: quoniam per accidens ſolùm conjunguntur, & ordinantur. Neque enim diviſio ulnæ in quatuor palmos ordinatur per ſe ad diviſionem ſingulorum palmorum in duos ſemipalmos; aut numerus ternarius ad quaternarium: ſed unumquodque horum per ſe ſpectatum exiſtit ac ponitur reipſa independenter ab alio. Nulla itaque inſtantia affertur idonea ad probandum, in cauſſis aut finibus ſubordinatis per ſe eſſe poſſe infinitum progreſſum.

17. Dices: ſuppoſita fide docentem mundum ex æternitate non fuiſſe conditum, nulla eſt progreſſio in infinitum in cauſſis ſubordinatis per accidens: quia cauſſę pręcedentes effectum hodie productum ſunt finitæ numero. Atqui etiam fines per accidens ordinati, & modo exiſtentes, ſunt finiti numero. Ergo neque in finibus per accidens ordinatis eſt progreſſus infinitus.

18. Reſpondeo. Diverſam eſſe rationem cauſſarum efficientium, & finium. Cauſſæ enim efficientes, ut producant, debent re ipſa exiſtere. Cumque juxta doctrinam fidei docentis mundum ex æternitate non fuiſſe conditum non extiterint reipſa infinitæ cauſſæ efficientes mediatæ ac remotæ effectûs hodie producti, ſed finitæ numero; conſequens eſt ut in iis non ſit proceſſus infinitus, ſed ſiſtatur in aliqua cauſſa, quæ cæteris initium dederit, qualis eſt Adamus relatè ad hominem quemlibet hodie exiſtentem. Cæterùm cauſſa finalis, ut moveat, non debet exiſtere reipſa, ſed in apprehēſione tantùm. In apprehenſione autem nunquam tot bona exiſtunt, ut plura & plura non poſſint exiſtere ordinata per accidens, in infinitũ ſincathegorematicè. In quam rem illuſtrandam eſt idoneum exemplum D. Thomæ 1.2. qu. 1. art. 4. ſolut. ad 3. Poteſt enim quis velle ſanitatem, & rurſus velle volitionem illam ſanitatis, & ſic reflecti ſupra unumquemque actum voluntatis abſque fine. Quare licèt omnes fines, qui appetuntur de facto, ſint numero finiti, adhuc tamen fines, qui apprehendi & appeti poſſunt, ordinarique per accidens, nullo certo numero comprehenſi ſunt, ſed abſque fine multiplicari valent. Ergo in iis poteſt eſſe progreſſus infinitus.

SECTIO II.

Confirmatio uberior doctrinæ præcedentis, præſertim ex appetitu naturali ultimi finis, minimè fruſtraneo, aut irrito. Evaſiones præcluſæ.

19. RATIO ſecunda Ariſtotelis, vix diverſa eſt à præcedenti ſolumque illam vberiùs confirmat: quia ſi non eſſet aliquis ultimus finis actionum humanarum, non eſſet etiam primum appetibile à voluntate. Cùm enim finis ſit ultimus in executione, & primus in intentione, id ſolùm eſt primum appetibile, quod in executione eſt finis ultimus. At conſequens abſurdum eſſe patet. Si enim non eſſet aliquod primum appetibile à voluntate numquam voluntas inciperet velle in aliqua ſerie aut negotio: quia non pręeunte in ordine intentionis primo appetibili, nulla motio affectiva incipere poteſt: ſicut non præeunte cauſſâ efficiente primâ, nulla cauſſa efficiens ſecunda quicquam exequi aut efficere valet. Præterea, nec unquam quieſceret voluntas: quia quieſcere non poteſt, niſi in ultimo fine: ſicut non quieſcit infirmus, donec obtineat ſanitatem. Cùm igitur pateat, voluntatem paſſim incipere velle in quolibet negotio, & poſſe tandem quieſcere, patet ſimiliter, eſſe aliquod primum appetibile, & finem ultimum.

20. Sed vt ratio hæc penitiùs intelligatur, notandum eſt, dupliciter accipi poſſe doctrinam præjactam, quâ ſtatuitur neceſſitas alicujus primi appetibilis, & ultimi finis. Aut enim intelligitur de primo appetibili & ultimo fine in quolibet determinato genere, negotio, arte, vel ſerie mediorum: aut accipiēda de primo appetibili, & ultimo fine totius vitæ humanæ, ſeu omnium hominis actionum, qui dicitur finis ultimus ſimpliciter. Utrovis autem ſenſu accepta ratio Ariſtotelis efficax eſt. Atque in priori quidem, patet. Nam in quolibet genere, ſerie mediorum, arte, aut negotio, eſt bonum aliquod appetendum, ut patet. Si autem in eo genere non ſit aliquod primum appetibile, & ultimus finis, non erit bonum in eo genere: quoniam ipſum primum appetibile, & finis ultimus, habet rationem boni, aut honeſti, aut delectabilis. Unde neque erit aliquid utile in eodem genere: quoniam

niam utile eſt in ordine ad obtinendum bonum delectabile, aut honeſtum. Quare voluntas non poterit incipere velle aliquid in eo genere: quoniam velle non poteſt niſi bonum utile, delectabile, aut honeſtum. Cùm igitur id abſurdum ſit, & contra diuturnum experimentum omnium incipientium velle aliquid in quolibet genere; concedi neceſſariò debet in unoquoque genere rerum aliquod primum appetibile, & finis ultimus, ex cujus appetitione voluntas incipiat velle quæ ſunt in eo genere.

21. Dices: quamvis nullum ſit primum appetibile, & finis ultimus, in quolibet genere determinato, adhuc fore in eo rationem boni, tum honeſti, tum & delectabilis, poſitam in finibus intermediis. Finis enim, qui ſemper habet rationem boni, dividitur in ultimum, & non ultimum, id eſt, intermedium: ac proinde quamvis auferatur ratio finis ultimi, manebit bonum finis intermedii.

22. Sed contra. Intermedii fines ſubordinantur ultimo: ac proinde, hoc ablato, illi de medio tolluntur. Ergo ablato in quolibet bono, quod habeat rationem primi appetibilis, & finis ultimi, aufertur omne bonum habens rationem finis intermedii. Non ergo in eo genere erit aliquid, quod voluntas primùm incipiat velle, cùm non poſſit incipere velle, niſi bonum. Quod eſt contra manifeſtum experimentum omnium, qui in quolibet genere incipiunt velle bonum aliquod, illudque ſpectant, quaſi finem ultimum. Hoc modo ſe habet in arte militari victoria, in politica pax reipublicæ, in medicina ſanitas, in ſcientia theoretica contemplatio veritatis, in virtute morali proba actio. Quod ſi verò inquiras, an finis cujuſlibet generis ſit ultimus poſitivè, an negativè tantùm; reſpondetur, in quolibet genere, ac ſerie rerum, eſſe aliquem ultimum finem, in quem omnes ejus generis actiones poſitivè ordinantur; ideoque finem prædictum eſſe poſitivè ultimum, ſed cum addito, intra id genus. Nam extra illud fieri poteſt, ut idem ipſum, quod alioqui erat finis ultimus, ordinetur ſeu referatur ad finem ultimum ſimpliciter totius vitæ humanæ, de quo poſtea; atque adeò ſecundùm hanc conſiderationem non exprimat rationem finis ultimi, ſed intermedii, aut utilis quodammodo. Inſuper, loquendo de una ſola actione, ubi plura media non ſunt, aliqua poteſt non eſſe poſitivè propter finem ultimum, ſed negativè tantùm: ut communiter dicitur de peccato veniali, quod non eſt poſitivè ordinatum in finem ultimum, cùm non cedat directè in Dei obſequium; ſed negativè tantùm, quatenus per illud non avertitur rationalis creatura a ſuo vero fine ultimo, nec convertatur ſimpliciter in bonum commutabile.

23. In poſteriore ſenſu, qui eſt de ultimo fine ſimpliciter totius humanæ vitę, id dupliciter intelligi poteſt. Primò de ultimo fine & exteriùs ſe habente ad appetitum hominis. Is verò finis eſt unicuique quidem id, in quo ſibi collocat finem ultimum ſimpliciter, ſive ſupremum numen, quamvis fabuloſum: in re tamen ſolus eſt Deus Optimus Maximus, qui, quemadmodum eſt primum principium efficiens atque unicum rerum omnium, ita etiam eſt earum ultimus finis ſimpliciter. Quod lumine naturę perſpectum habuit Ariſtoteles lib.12. *Metaph.* cap.10. & lib.1. *Ethic.* cap.7. ac toto ferè libro *De mundo* ad Alexandrum. Similiter & Plato *in Timæo*, ac lib.4. *De legibus*. Idque illuſtrat clariſſimum Eccleſię ac theologię lumen Auguſtinus lib.1. *De doctr. Chriſtiana* cap.22. & lib.19. *De Civitate Dei* cap.1. ac plures alii Patrum, & ſcholaſtici cum Magiſtro in 2. diſt.1. & 2. ſimiliterque D. Thomas 1.par. quęſt. 44. artic. 4. quęſt.103. art.2. item 1. 2. quęſt.1. art.4. & ſeqq. Colligiturque pręterea ex ſacris literis *Proverb.* 16. ubi dicitur: *Deus operatur univerſa propter ſemetipſum*. Quo teſtimonio evincitur, Deum eſſe finem rerum omnium procreatarum. Secundò poteſt id intelligi de fine ultimo formali, ſeu afficiente intrinſecè hominem ipſum, ſive exiſtat in re, ſive in exiſtimatione tantùm: ſive dignus ſit revera appeti ut finis ultimus omnium actionum hominis: ſive ſolùm dignus in exiſtimatione vana quorundam, ſuam ultimam felicitatem conſtituentium in poſſeſſione fugacium bonorum, juxta varias opiniones, ſeu errores.

24. Quare dubitatio eſt, an ratio Ariſtotelis pręjacta probet debere eſſe aliquod primum appetibile, & finem ultimum ſimpliciter in omni genere rerum, ab iis diſſitum & extrarium. Et certè res primo aſpectu apparet difficilis: cùm ratio pręjacta ſolùm videatur procedere circa unicum genus negotii; artis, aut exercitii. Ceterùm abſolutè dicendum eſt, ſatis inde probari ultimum finem rerum omnium, modò pręſupponantur duo principia naturæ lumine manifeſta. Alterum eſt, Deum eſſe primam cauſſam rerum omniū, ſingula procreantem, conſervantem, gubernantemque providentiâ ſuâ. Alterum, eorum omnium cauſſam liberam eſſe, atque adeò agentem propter aliquem finem. Hinc enim planè colligitur, Deum ſingula agere propter ſeipſum: quia quilibet alius inferior finis dedeceret cauſſam infinitè perfectam. Ergo Deus nihil facere aut moliri extra ſe poteſt, quin ſpectet ſeipſum tanquam finem ultimum: ac propterea ſicuti omnes res creatæ pendent à Deo ut cauſâ primâ efficiente, ſic etiam ad ipſum ordinantur, tanquam in finem ultimum ſimpliciter; utpote in ordine ad quem conditæ ſunt, & condi neceſſariò debuerunt, ſuppoſito quòd exiſtant. Quare omnis entitas creata, omniſque actio, etiam prava, ſecundùm illud quod habet bonitatis, neceſſariò ordinatur in Deum finem ultimum, ratione eſſentialis dependentiæ ab ipſo. Nulluſque hominum adeò improbus & effrænatus eſt, ut ejus actio, etiam turpis, non imbibat eum intimum ordinem ad Deum tanquam ad finem ultimum, & primum efficiens, ſecundùm quòd actio eſt à Deo procedens, & bonitatem aliquam realem habens. Hinc autem non impeditur quòd peccator per actionem ſuam, quatenus deficientem à bono rationis debito, ſpectet alium finem turpem, ac Deo contrarium: ideoque dicatur ſibi conſtituere finem ultimum in bono commutabili. de quo infra ſect. 4.

25. Quòd ſi verò ratio illa intelligatur de fine ultimo actionum omnium humanarum, non diſſito aut extrario homini, ſed ipſum afficiente, etiam illa optima eſt: quia ſicut nemo poteſt incipere velle in determinato genere aut negotio, niſi ſpectet finem aliquem intra illud: ita in nullo genere, aut negotio, vel ſerie rerum, poteſt incipere velle quicquam, niſi ſpectet finem ultimum totius humanæ vitæ perfectivum, & conſummativum qui eſt beatitudo, ſeu felicitas. Ratio à

prio-

priori: quia finis ultimus formalis, ſeu intimè afficiens hominem ipſum, nihil aliud eſt, quàm adeptio, ſeu poſſeſſio finis ultimi ſimpliciter, aut veri, qui eſt Deus, aut æſtimati ab unoquoque, & quaſi pro Numine habiti: ideoque non cenſetur conſtituere numerum cum eo, ſed potiùs integrare unum finem ultimum ſimpliciter. Sed de hoc latiùs poſtea ſectione ſequenti.

26. Denique id ipſum ſuadetur ratione alia Ariſtotelis. Niſi enim eſſet aliquis finis ultimus, fruſtra videretur inditus à natura appetitus hic finis ultimi, ſive felicitatis, quem omnes experimur. Quo ferè diſcurſu utebatur Auguſtinus lib. 4. contra Julianum cap. 3. longè à principio, dum ajebat: *Neque omnes homines naturali inſtinctu immortales, & beati eſſe vellemus, niſi eſſe poſſemus.* Inſuper lib. 13. *de Trinitate* cap. 3. atque *in Enchir.* cap. 86. inquit: *Beati eſſe volumus: & miſeri eſſe non ſolùm nolumus, ſed neque velle poſſumus.* Quare diſp. 1. q. 3. ex communi ſententia, & multiplici ratione oſtenſum fuit, voluntatem non poſſe velle malum, quà malum eſt, nec odiſſe bonum ſub ratione boni. quoniam inſitus naturâ ac neceſſariò ipſi eſt amor boni generatim, ſeu beatitudinis. Ergo poſſibilis eſt, ſeu obtineri tandem poteſt ab homine aliquis finis ultimus, ſeu felicitas. Sequela autem patet: quia omnis appetitus circa bonum impoſſibile eſt planè otioſus & fruſtraneus, cùm adimpleri non poſſit. Si igitur ultimus finis, ſeu beatitudo, nullo modo ab homine obtineri poteſt, fruſtra videretur inditus homini à natura apppetitus finis ultimi, ſeu felicitatis.

27. Dices, abſurdum non eſſe, quin potiùs neceſſario admittendum, appetitum naturalem alicujus impoſſibilis, ſi illud appareat bonum, præſertim nulli malo admixtum. Quin & frequens ſententia eſt poſſe appetitum noſtrum ferri in aliquod impoſſibile. quod ſanè accideret, ſi quiſpiam conſiderans ſubtilitatem ſpiritualem Angeli, nec in ea deprehendens aliquid mali, deſideraret ipſam ſibi: & tamen hoc deſiderium fruſtra eſſet. numquam enim compleri poſſet, cùm verſetur circa aliquid impoſſibile. Nullum ergo abſurdum eſt ſi ſequatur & concedatur, aliquem appetitum noſtrum eſſe fruſtrà.

28. Sed contrà. Ut enim monet Albertus Magnus in lib. 1. *Ethic.* cap. 2. licèt ſimplex amor complacentiæ, ſeu deſiderii, verſari poſſit in aliquo impoſſibili, non tamen electio. Hæc enim dumtaxat eſt eorum, quæ fieri poſſunt. Ideoque Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 2. probat, electionem non eſſe idem ac βούλησιν, id eſt voluntatem, ſeu affectum ſimplicem; licèt magnam cum ea cognationem habeat. Rationemque reddit προαίρεσις γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων, &c. *non enim electio eſt eorum, quæ fieri nequeunt. quòd ſi quis hæc ſe eligere dicat, inſanus eſſe videatur.* Atqui omnes, etiam ii, qui nullam inſaniæ notam, aut ſuſpicionem incurrunt, eligunt ultimum finem, ſive, quòd perinde eſt, ex animi ſententia felices eſſe volunt. Ergo ultimus finis, ſeu facilitas hominis, non eſt aliquid ἀδύνατον, ſeu impoſſibile.

29. Ulteriùs. Quemadmodum rectè obſervae Gualterus Burleus, ultimus finis appetitur ab omnibus, non utcunque, ſed naturali deſiderio, & communi omnibus. At naturale deſiderium in omnibus fruſtra eſſe non poteſt: quoniam natura in omnibus individuis deficere nequit, licèt in uno aut alio deficiat. Fruſtra autem eſſet deſiderium ejuſmodi, ſi adeptio finis ultimi eſſet prorſus inacceſſa & impoſſibilis. Ergo ne id abſurdum ſequatur, concedi debet ſaltem quaſi in ſpecie, poſſibilis aliquis ultimus finis ejuſque adeptio nullatenus inacceſſa.

30. Denique. Quamvis circa objectum impoſſibile poſſit eſſe ſimplex affectus complacentiæ, ac deſiderii, non poteſt eſſe ejuſmodi affectus neceſſarius quò ad ſpecificationem, ac proinde nec naturalis. Affectus enim naturalis & neceſſarius quò ad ſpecificationem eſt ſolus ille quo uoluntas fertur in bonum, in quo nulla apparet ratio mali retardans appetitum. Atqui in objecto impoſſibili ſuperiùs indicato, quo deſideraret homo ſubtilitatem ſpiritualem Angeli, apparet ratio mali, retardans appetitum. Nimirum, apparet amiſſio naturæ humanæ, quam certè exueret, quiſquis acciperet ſubtilitatem ſpiritualem Angeli, quam habere nequit homo, dum homo eſt. Ergo affectus circa id objectum impoſſibile non eſſet neceſſarius quò ad ſpecificationem, ac proinde nec naturalis. Quare ſemper evincitur, affectum omnem naturalem & neceſſarium quo ad ſpecificationem, eſſe circa aliquod objectum poſſibile. Dum igitur affectus, ſeu deſiderium ultimi finis ſive felicitatis, ſit homini naturale, & neceſſarium quò ad ſpecificationem (nemo enim poteſt deſiderare malum ut malum, nec odiſſe bonum ut bonum eſt) planè colligitur, poſſibilem eſſe ultimum hominis finem, ſive felicitatem.

31. Objicies. Si ſubtiliter conſideretur ratio & doctrina Ariſtotelis, & Divi Thomæ, quam proſequebamur, finis ultimus actionum humanarum eſt impoſſibilis. Debet enim eſſe aliquod bonum humanum, non ordinatum ad ulteriorem finem, ut finis ultimus ſit. Non enim loquebamur modò de fine extrario, & reipſa exiſtente, quod eſt Deus, ſed de fine ultimo intimè afficiente hominem ipſum, & qui nondum exiſtit. At impoſſibile eſt aliquod bonum intimè afficiens hominem, quod non ſit ordinatum ad ulteriorem finem. Ergo impoſſibile eſt bonum intimè afficiens hominem, quod ſit ultimus finis. Probatur minor propoſitio, ſive aſſumptio. Impoſſibile eſt aliquod bonum intimè afficiens hominem modo congruenti ad conſtituendam felicitatem, niſi præſtantiſſima hominis operatio. In ea namque conſtituit Ariſt. felicitatem humanam lib. 1. *Ethic.* cap. 7. & ſeqq. item lib. 10. cap. 6. 7. & 8. Omnis autem operatio hominis eſt propter ulteriorem finem, iuxta effatum illud præfixum initio *Ethicorum: Omnis ars, omniſque doctrina, atque actus, itidem & electio bonum aliquod appetere videtur.* Ergo impoſſibile eſt aliquod bonum intimè afficiens hominem, quod non ſit ordinatum ad ulteriurem finem.

32. Reſp. negando aſſumptionem. Finis enim ultimus homini inſitus, quem Ariſtoteles aſſignavit, non eſt impoſſibilis: cùm conſiſtat in præſtantiſſima hominis operatione, quæ ſanè poſſibilis eſt. Et ſanè, cùm de ratione finis ultimi ſit non eſſe propter alium finem ulteriorem, ut rectè in objectione aſſumitur; neceſſum eſt fateri, ejuſmodi operationem præſtantiſſimam, non eſſe propter alium finem. Neque obſtat doctrina illa generalis ex initio *Ethicorum* deſumpta. Dum

enim

enim dicitur, omnem actionem appetere bonum aliquod, ſermo eſt ſolùm de actionibus iis, in quibus finis ultimus non conſiſtit, ſive quæ in ultimum finem obtinendum contendunt: non autem de actione illa, quæ cenſetur ſummum hominis bonum. hæc enim ſatiat appetitum, nullo alio jam egentem, ac nihil præterea deſiderantem. propterea que felicitas ab Ariſtotele denominatur *αὐτάρκεια*, quæ ſufficientiam bonorum abſque indigentia ſignificat.

33. Inſtabis. Juxta dicta numero 23. omnia creata ad Deum ordinantur, tanquam in finem ultimum ſimpliciter: ac proinde præſtantiſſima hominis operatio non ordinata in Deum, eſt impoſſibilis. At in ea præſtantiſſima operatione non ordinata ad ulteriorem finem, ac proinde neque in Deum, conſtituitur ab Ariſtotele finis ultimus hominis. Ergo finis ultimus hominis conſtitutus ab Ariſtotele, eſt planè impoſſibilis. Et tamen ejus finis concedit deſiderium naturale ac neceſſarium quò ad ſpecificationem in homine. Jam ergo deſiderium naturale hominis, & neceſſarium quò ad ſpecificationem, ferri poteſt in aliquid impoſſibile.

34. Subtilis reverà objectio: ſolvenda tamen haud difficulter, ſi obſervemus ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 1. art. 8. & quæſt. 11. art. 3. ad 3. aſſecutionem, & rem quam aſſequimur, non eſſe duos fines, ſed unicum, conflatum ex fine formali, & obiectivo, quorum prior dicitur finis *quo*, poſterior *qui*. Quare loquens de felicitate ſupernaturali priori loco ex allegatis ait: *Deus eſt ultimus finis, ut res primò intenta, & ultimò quæſita, in quo ſiſtit & quieſcit appetitus: viſio autem eſt ſicut adeptio hujus ultimi finis*. Id ipſum autem ferè dicendum de ultimo fine, ſeu felicitate naturali poſitâ in præſtantiſſima operatione. Hæc enim comparatur per modum aſſecutionis ad finem ultimum ſimpliciter hominis, extrarium, & minimè ipſum efficientem, qui eſt Deus, ut naturæ Auctor, ac proinde ex ipſa, & Deo, conflatur unicus finis ultimus ſimpliciter, ita ut operatio præſtantiſſima ſit finis ultimus, *quo*, & formalis, per modum poſſeſſionis, ſeu aſſecutionis: Deus verò, quatenus naturæ Auctor, finis ultimus *qui*, objectivus, & per modum rei poſſeſſæ. Sic etiam juxta varias veterum opiniones circa felicitatem hominis, quam conſtituebant in honore, divitiis, dominatu, aut alio bonorum genere, poſſeſſio ipſa eſſet finis ultimus *quo* & formalis: res autem, ſeu bonum poſſeſſum eſſet finis ultimus *qui*, ſeu objectivus.

35. Hinc reſpondeo, non eſſe impoſſibilem ultimum finem ab Ariſt. conſtitutum in præſtantiſſima operatione: quoniam ipſa operatio poſſibilis eſt, & præterea habet rationem ultimi finis, non quidem objectivi, & per modum poſſeſſionis. Neque obſtat quod ejuſmodi operatio ſit aliquid creatum, ac proinde ordinatum ad Deum, tanquam ad finem ultimum, inſtar aliarum rerum creatarum. Adhuc enim eſt ingens diſcrimen à cæteris rebus. Cætera enim ordinantur in Deum, non tanquam poſſeſſio, vel adeptio finis ultimi, ſed alio communi titulo dependentiæ, vel habitudinis ad eandem cauſſam finalem, quæ eſt prima cauſſa efficiens ipſorum. At verò præſtantiſſima hominis operatio ordinatur ad Deum finem ultimum per modum poſſeſſionis ipſius, & non tanquam ponens aliquid in numero cum ipſo ſub ratione finis, ſed tanquam unum finem ultimum cum illo conſtituens. Quare idem naturale hominis deſiderium fertur indiviſim ad utrumque per modum unius. Poſſeſſionem dixi, latè acceptam pro illo actu præſtantiſſimo, quo vir optimus, & omnium virtutum choro ſtipatus, in ſententia Ariſt. conjungitur ſuo ultimo fini naturali, præſertim ſecundum mentem, & actum contemplationis. Quare lib. 10. *Ethicor.* cap. 8. ait *ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν*, &c. *Qui menti congruenter agit, hancque excolit, & optime affectus, & Deo chariſſimus eſſe videtur*. His adde plura alia opportuna ex dicendis infra quæſt. 5.

SECTIO III.

Appetitionem bonorum quorumlibet in ſingulari eſſe propter finem ultimum, ſive beatitudinem in communi, ſeu expreſsè, ſeu implicitè deſideratam, quicquid in oppoſitum cenſuerit Scotus.

36. Dicendum II. Univerſa alia bona quotquot ſub appetitionem cadunt, appeti propter finem ultimum. Ita communiter Philoſophi Morales, juxta ſenſum Ariſtotelis lib. 1. *Ethic.* cap. 1. 2. & 7. docentis, omnium rerum humanarum, ſive eorum omnium, quæ ſub actionem cadunt, oportere aliquem finem extremum eſſe. quo ipſo ſatis indicat, omnem actionem, quâ appetitur bonum aliquod, eſſe ordinatam in finem ultimum, & propter ipſum appeti cætera bona. Legatur Divus Thomas 1. 2. quæſt. 1. art. 6. ibidemque Expoſitores unanimiter conſentientes eidem doctrinæ, licèt varient in modo probandi, & explicandi.

37. Unus, quem ſciam, Scotus videtur refragari communi huic ſententiæ in 4. diſt. 49. quæſt. 10. §. *Ex his ſequitur*, idque multiplici ex capite. Primò: quia poteſt & ſolet homo velle plura bona in ſingulari abſque cogitatione ulla finis ultimi, immo & quin audierit unquam nomen finis ultimi. Ergo etiam ſine ulla finis ultimi appetitione, quia hæc neceſſariò præſupponit cogitationem illius boni, quod appetitur. Secundò, quiſquis graviter peccat, eligendo bonum apparens ac turpe, & præſertim qui ex animi conſilio interficit ſeipſum, is planè recedit à fine ultimo, illumque deſerit. Non ergo appetit bonum apparens, aut defectum vitæ, propter finem ultimum, ſed contra illum. Tertiò, voluntas libera eſt omnino, tum libertate contradictionis, tum & contrarietatis. Poteſt igitur agere aut non agere propter finem ultimum, & ab eo ſponte recedere. Quartò: quia ex doctrina communi & oppoſita ſequitur, nullum eſſe opus aut verbum otioſum. Hoc autem abſurdum eſt, & contrarium verbis Chriſti Domini aſſerentis, homines in die judicii rationem reddituros de quolibet verbo otioſo. Sequela probatur: quoniam otioſum dicitur quod caret fine. Si ergo nulla actio libera caret fine, ſed ſemper ordinatur in finem ultimum, nulla actio, aut locutio, erit otioſa.

38. Verùm, ut communem ſententiam explicemus & probemus, præmittendum eſt, ultimum finem poſſe bifariam accipi & conſiderari. Primò univerſè, ſive in communi, non quidem

Digitized by Google

dem communitate logica & prædicationis, inſtar alicujus generis aut ſpeciei, ut malè explicuit auctor ſupplementi apud Gabrielem: ſed communitate continentiæ finium peculiarium, & bonorum omnium, quorum cumulo, ſeu complexione, ab omni malo liberâ, ſatiatur appetitus hominis, quo ſenſu acceptus finis ultimus, appellari ſolet beatitudo in communi. Secundò conſiderari poteſt finis ultimus in ſingulari, pro illo bono, in quo ſpeciatim unuſquiſque ſibi præſcribit beatitudinem, ſufficientiamque bonorum omnium, abſque indigentia ulla. Is autem finis in re ſolus eſt Deus, cui proprium eſt continere bona omnia & poſſe integrè ſatiare appetitum hominis. Cæterùm juxta varias hominum inclinationes, exiſtimationeſque, poteſt is finis ultimus conſiſtere in aliquo bono creato, aut vero, aut apparenti, ideoque aliqui in divitiis, aliqui in honore, alii in dominatu, alii in voluptate, illum ſibi collocârunt. Unde & lurconem quendam, uni belluino oblectamento, ex cibo & potu percepto, aras erigentem, tamquam Numini, ſic objurgat & irridet Tertullianus: *Deus tibi venter, & pulmo templum, & aqualiculus altare, & ſacerdos coquus*. Nimirum, ingenioſus Afer in mente habebat verba illa Apoſtoli ad Philippenſes 3. verſic. 19. *quorum Deus venter eſt*. Ea verò diſtinctione præmiſſa ultimi finis, conſiderati tum in communi, tum & in ſingulari, difficultas eſt, quo ſenſu ſit accipienda doctrina Ariſtotelis, & aliorum arbitrantium, omnem hominis actionem eſſe propter finem ultimum: an in communi, an in ſingulari acceptum.

39. Præmitto ulteriùs, dupliciter poſſe appeti omnia propter finem ultimum: explicitè, nimirum, ſive formaliter: vel ſolùm implicitè, aut virtute. Priori modo accidit, cùm quis cogitando & deſiderando expreſſe finem ultimum, quidquam agit, ſeu molitur, ejus aſſequendi gratiâ. Poſteriori autem modo accidere poteſt adhuc dupliciter. Aut enim dicitur aliquid eſſe propter finem ultimum implicitè & virtualiter, eo quòd ſit opus uel actio naturâ ſuâ referibilis in illum: ut communiter dici ſolet de qualibet actione honeſta, ſive procedente ex habitu virtutis. Tendit enim implicitè in Deum finem naturalem, quamvis nulla huius cogitatio actualis, & expreſſa in animo ſit, ac ſubinde nec affectio formalis in ipſum tendens. Aut dicitur actio eſſe implicitè & virtualiter propter finem ultimum, quia præceſſit amor & intentio expreſſa ultimi finis manens implicitè, ſeu tanquam in effectu, in omni actione naturâ ſuâ referibili ad eundem finem, quo ſenſu propoſitum ſeu intentio eundi Romam dicitur implicitè ſeu virtute manere, dum quis proſequitur viam ex ea intentione cœptam, quamquàm decurſu itineris Romam non cogitet, ac proinde nec expreſsè appetat ſuum ad Romam acceſſum.

40. Ac primùm quidem intelligenda eſt aſſertio de fine ultimo universè, ſeu in communi, ut omnia, quæ ſub actionem hominis cadunt, propter ipſum appetantur, ſive ob beatitudinem in communi. Quam ſententiam tradit Ariſt. non ſolùm locis indicatis num. 36. ſed etiam 2. *Phyſic.* cap. 3. lib. 2. *Metaph.* cap. 2. ubi docet, ultimum finem eſſe bonum αὐταρκὲς id eſt, ſufficiens, cujus gratiâ appetuntur cætera. Conſonat clariſſimum Eccleſiæ lumen Auguſtinus, non ſolùm lib. 19. *De Civit.* cap. 1. ubi allegatur à D. Thoma 1. 2. quæſt. 1. art. 6. ſed etiam aliis locis. Nam lib. 13. *De Trin.* cap. 3. cùm dixiſſet, neminem eſſe, qui non appetat beatitudinem, ſubdidit: *Quidquid aliud quiſque latenter velit, ab hac voluntate* (beatitudinis nimirum) *quæ omnibus hominibus innata eſt, non recedit*. Item libello *De Epicureis & Stoïcis*, qui habetur Tomo VI. cap. 4. id adhuc luculentiùs exponit his verbis: *Qui bonus eſt, ideo bonus eſt, ut beatus ſit, & qui malus eſt, malus non eſſet, niſi inde beatum ſe eſſe poſſe ſperaret*. Ac paucis interjectis: *De bonis facilis quæſtio eſt, quòd beatam vitam quærant, ideo boni ſunt. De malis verò aliqui dubitant, utrùm & ipſi beatam vitam quærant*. Huic dubitationi reſpondet Auguſtinus: *Si ſeparatos malos, & à bonis diſcretos, interrogare poſſem, ac dicere, vultis beati eſſe? nemo diceret, nolo. Verbi gratiâ, pone aliquem furem. Quæro ab illo, quare furtum facis? ut habeam*, inquit, *quod non habebam. Quare vis habere quod habebas? Quia miſerum eſt non habere. Si ergo miſerum eſt non habere, beatum putat habere. Sed in eo imprudens eſt, & errat, quia de malo vult beatus fieri, bonum enim eſt beatum fieri*: Quid illuſtrius, aut è re noſtra magis? Similiter Boëtius 3. *De conſol.* proſa 2. *Omnis mortalium cura, quam multiplicium ſtudiorum labor exercet, diverſo quidem calle procedit: ſed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire.*

41. Deinde ratio duplex D. Thomæ id ipſum evincit allegato articulo. Prima eſt: quicquid homo vult, appetit ſub ratione boni, quod ſolum eſt objectum motivum voluntatis. Quod latè à nobis conſtitutum fuit diſput. 1. quæſt. 3. & non ſolùm eſt verum de actu proſecutionis, qui eſt amor, & ad bonum dumtaxat ferri poteſt, ſed etiam de actu fugæ, ſeu nolitionis cujuſpiam mali, nam & illa movetur à bono aliquo, ut ibidem probatum eſt. Itaque universè affirmare licet, hominem ſub ratione boni appetere quicquid vult. Aut igitur bonum ejuſmodi eſt completum, ſufficienſque, abſque miſeria vel indigentia ulla: & ſic eſt ultimus finis, ſeu beatitudo in communi: ac proinde dum homo appetit id bonum, appetit planè ultimum finem, ſeu beatitudinem in communi. Aut eſt bonum imperfectum, peculiare, atque inchoatum dumtaxat: & ſic debet eſſe volitum propter bonum perfectum & conſummatum: quoniam omnis inchoatio naturâ ſuâ ordinatur ad conſummationem. Omnis igitur appetitio ſingularis boni, imperfecti, & inchoati, eſt propter ultimum finem, ſeu beatitudinem in communi.

42. Altera D. Thomæ ratio inſtituitur ex analogia ultimæ cauſſæ finalis ad primam efficientem: nam quemadmodum hæc ſe habet in executione, ita & illa ordine intentionis. Atqui ita ſe habet in ordine executionis cauſſa prima efficiens, ut nulla actio exiſtat ſine influxu & motione illius in genere efficiendi: ut demonſtrant philoſophi cum Ariſtotele lib. 2. & 7. *Phyſicorum*: ac nos ibidem latè confirmavimus. Ergo & ita ſe habet in ordine intentionis cauſſa ultima finalis, ſive finis ultimus, ut nulla actio appetitus exiſtat ſine influxu & motione illius in genere finis. Quemadmodum ergo omnis actio cauſſæ ſecundæ eſt à primo efficiente, ita etiam omnis appetitio eſt propter ultimum finem. Quòd ſi verò hinc inferas, omnem appetitionem debere eſſe, non modò propter ultimum

finem

Digitized by Google

finem in communi, ſive beatitudinem univerſè acceptam, ſed etiam propter illum in ſingulari; quoniam omnis actio cauſſæ ſecundæ pendet à motione & influxu cauſſe primæ in ſingulari: ſi, inquam, ita diſputes, occurram huic difficultati ſectione ſequenti.

43. Quod autem ſpectat ad difficultatem numero 39. propoſitam, an bona ſingularia debeant appeti propter ultimum finem in communi expreſsè volitum, an ſolùm implicitè & virtute; certum in primis videtur, neceſſarium non eſſe, ut quicquid in ſingulari homo vult, velit propter ultimum finem, etiam in communi, expreſsè & formaliter volitum. Ratio ducitur ab experimento frequenti omnium. Non enim quoties appetimus aliquod ſingulare bonum, occurrit nobis aliqua expreſſa cogitatio ultimi finis, adhuc in communi, ſive beatitudinis. At ſine actuali & expreſſa cogitatione, nihil expreſsè & formaliter appetitur, ſeu amatur: quoniam *ignoti nulla cupido*. Non igitur quoties appetimus aliquod ſingulare bonum, adeſt expreſſa & formalis appetitio ultimi finis, ſeu beatitudinis, adhuc in communi. Cùm verò rationes propoſitæ paullò antea demonſtrent, omnia ſingularia bona appeti propter finem ultimum, communiter acceptum, intelligi id debet de appetitione ſaltem implicita: ut, nimirum nihil à voluntate in ſingulari appetatur, quod naturâ ſuâ referri ſeu appeti non poſſit in ordine ad beatitudinem, ſeu finem ultimum in communi, quamvis interdum in illum, ſeu in ordine ad illum expreſsè non appetatur, ſive referatur.

44. Similiter nec videtur per ſe & ab intrinſeco neceſſum, ut expreſſa & formalis appetitio finis ultimi, ſeu beatitudinis in communi, præcedat appetitionem bonorum quorumlibet in ſingulari: quicquid in oppoſitum velint nonnulli interpretes Ariſtotelis & D. Thomæ. Ratio eſt, tum, quia nec experimento deprehenditur, nec ulla ratione probatur, debere præcedere expreſſam cogitationem finis ultimi, ſeu beatitudinis in communi ante appetitionem bonorum quorumlibet in ſingulari. Sine expreſſa autem & formali cogitatione finis ultimi, nulla ejus appetitio formalis unquam eſſe potuit. Tum etiam: quia dato quòd præceſſerit expreſſa finis ultimi cognitio, non eſt neceſſum ut ſubſecuta fuerit ejus appetitio formalis, cùm voluntas libertatem habeat, ſaltem contradictionis, ad appetendum finem ultimum, aut non appetendum. Tum denique: quia ut appetitiones ſingularium bonorum referantur tendantque in finem ultimum, ſeu beatitudinem in communi, non eſt neceſſarium præceſſiſſe ejuſdem finis appetitionem expreſſam, ſed ſat eſt quòd eæ appetitiones ſint talis naturæ conditioniſque, ut ſint referibiles in finem ultimum, quo ſenſu dici ſolet, actiones virtutum adquiſitarum ordinari in Deum abſque expreſſa appetitione comitante aut præcedente Dei ipſius per hoc ſolum quòd naturâ ſuâ, & conditione ſpectata referibiles ſint in Deum.

45. Quamvis autem hæc ita ſint, cenſeo frequenter accidere, ut appetitiones bonorum quorumlibet in ſingulari præcedat appetitio aliqua finis ultimi, ſeu beatitudinis in communi. Ratio eſt: quia tunc homo incipit operari ut rationalis eſt, quando primò accedit ad uſum rationis. Cùm autem primùm ratione utitur, prima cogitatio & appetitio videtur eſſe finis ultimi, ſeu beatitudinis in communi: quoniam, ut vidimus ex Ariſtotele in unoquoque genere negotii, aut ſerie rerum, ſeu actionum hominis, prima cogitatio, ſubindeque appetitio, eſt circa ultimum finem illius: idque apparet in medico ante omnem aliam actionem cogitante ac volente ſanitatem ægroti: in milite expetente victoriam: in mercatore deſiderante quæſtum: & in aliis ſimiliter. Ergo cùm beatitudo in communi ſit finis ultimus omnium actionum hominis, ut ſupra conſtitutum fuit, prima hominis cogitatio & appetitio expreſſa eſt circa beatitudinem in communi. Deinde, cùm in voluntate ſit intima & congenita propenſio ad eum finem ultimum, videtur conformius naturis rerum, eſto non omnino neceſſarium, ut prima voluntatis appetitio ſit circa illum. Quin & ob eandem inclinationem voluntatis videtur certum, ejuſmodi appetitiones finis ultimi in univerſum, interdum repeti, aut crebras eſſe, quemadmodum & faciles, cum in iis eliciendis nihil aſperum, nihil incommodi appareat, quod vincere oporteat.

46. Hinc duo inferuntur. Alterum eſt, appetitiones bonorum ſingularium, frequenter loquendo, eſſe propter finem ultimum ſeu beatitudinem in communi, non modò habitualiter, ſed etiam cauſſaliter in genere finis: quoniam illa prima appetitio finis ultimi videtur permanere virtualiter in iis, tanquam in effectu relicto: ſicuti propoſitum adeundi Romam permanet virtute, ſive tanquam in effectu in ipſa proſecutione itineris, etiam ubi nulla Romæ cogitatio expreſſa viatoris animum pulſat, quo exemplo utitur D. Thomas 1.2. quæſt. 1. art. 6. ad 3. immeritò rejectus à Vaſquio. Alterum eſt, ſi quando accidit, ut revera accidere poteſt, nullam expreſſam cogitationem finis ultimi, ſubindeque nec appetitionem præceſſiſſe; aut præceſſiſſe quidem, ſed longè antea, & ita ut nihil cauſſalitatis jam exercere videatur in appetitiones præſentes ſingularium bonorum; tunc eas eſſe propter ultimum finem ſolùm implicitè & per modum actus primi, ſive quantum in iis eſt: quoniam naturâ ſuâ conditioneque ſpectata, referibiles ſunt in finem ultimum, ſeu beatitudinem in communi.

47. Ex dictis fortaſſe conciliari poteſt Scotus num. 37. allegatus cum ſententia hactenus explanata & communi: tanquam arbitratus fuerit, non omnes appetitiones ſingularium bonorum debere eſſe propter finem ultimum expreſsè cognitum & deſideratum, quod ultrò concedimus. Sed quicquid ſit de illius mente, ad ſingula argumenta breviter reſpondendum eſt. Ad I. Patet ex dictis, cogitationem & appetitionem formalem finis ultimi, non eſſe neceſſariam per ſe loquendo ante appetitiones bonorum ſingularium, quod ſolùm aſſumitur probandum in argumento. Inde verò nullatenus evincitur, illas non eſſe, implicitè ſaltem, propter finem ultimum. Ad II. Quiſquis graviter peccat, cùm ſemper appetat bonum univerſè, ſive felicitatem ſuam, non recedit à fine ultimo in communi: quicquid ſit, an deſerat finem ultimum in ſingulari, de quo poſtea. Ad III. Voluntas non habet libertatem contrarietatis, ſed ſolius contradictionis, circa bonum univerſè, ſive finem ultimum in communi: ideoque, licèt poſſit agere aut non agere; ex ſuppoſitione quòd agat, nequit non agere propter finem ultimum, aut expreſsè aut implicitè volitum. Ad IV. Nego, inferri ex noſtra ſententia, nullam fore actionem otioſam, aut ver-

bum fruſtraneum, ſi omnis actio eſt propter finem ultimum. Et in primis objectio, ſi quam vim habet, æque urget aſſerentes debere præcedere per ſe loquendo appetitionem expreſſam finis ultimi: quoniam ſi præſuppoſita illa omnis appetitio ſingularium bonorum naturâ ſuâ tendit in finem ultimum, nulla illorum erit otioſa, ſeu carens fine. Deinde reſpondeo, adhuc ſupereſſe locum, ut plures actiones ſint otioſæ, propter defectum ordinationis in verum finem ultimum. Non enim ſat eſt ad honeſtè operandum quòd quis agat propter finem ultimum in communi: quia ſicut hic abſtrahit à bono vero & apparenti, ita etiam abſtrahit ab eo ut actio in ipſum ordinata ſit honeſta, aut turpis. Ut autem honeſta ſit, debet referri, ſaltem implicitè, in finem ultimum verum, ſive in ſingulari, de quo poſtea. Quod ſi verò in illum non referatur, nec aliàs ſit actio honeſta, aut turpis naturâ ſuâ, erit otioſa, ſeu inutilis, propter defectum ordinationis in finem debitum: ſed de hoc ſtatim.

SECTIO IV.

Non omnem appetitionem & actionem hominis eſſe propter finem ultimum verum, & in ſingulari, quatenus ortam ab homine. Quid ſit de illa, quatenus à Deo procedit. Objectiones ſolutæ.

48. MAJOR difficultas eſt, an omnis actio ſeu appetitio bonorum ſingularium, ſit propter finem ultimum in ſingulari, & non ſolùm in communi, ut nuper ſtatutum fuit. Et ratio dubitandi pro parte negante ſtatim ferè in oculos incurrit. Qui enim appetit in ſingulari opus turpe, homicidii v.g. aut furti, non agit propter finem ultimum in ſingulari, qui eſt Deus, ſed potiùs ab ipſo recedit. Item, athei quilibet, & ignorantes Deum, ſive ignoratione antecedenti & inculpata, ſeu conſequente & vitioſa, nequeunt amare finem ultimum in ſingulari, cùm illum non cognoſcant. Et tamen plura bona in ſingulari quotidie appetunt. Ergo non omnis quorumlibet bonorum appetitio eſt propter finem ultimum in ſingulari.

49. Aliunde autem pro parte affirmante urget ratio ſupra num. 42. circa finem indicata: quia ita comparatur Deus in ratione cauſſæ finalis ad omnem appetitionem voluntatis creatæ, ſicut in ratione cauſſæ efficientis ad omnem illius actionem. At nulla actio voluntatis creatæ exiſtit, quin cauſſa prima efficiens in ſingulari concurrat ad illius exiſtentiam. Ergo neque exiſtit ulla voluntatis creatæ actio, ſive appetitio, quin cauſſa finalis ſuprema, ſeu finis ultimus in ſingulari, ad illius exiſtentiam concurrat.

50. Præterea id ipſum evinci videtur, obſervato diſcrimine inter cauſſam materialem formalemque ex una parte, & finalem ex alia: quod priores in exercitio recipiendi & informandi important imperfectionem à Deo alienam: ideoque Deus ad illarum effectus non concurrit recipiendo, & informando, ſed efficiendo. At verò cauſſalitas propria finis, cùm conſiſtat in alliciendo & movendo appetitum, non importat aliquid imperfectionis, vel Deo indignum: ac proinde citra abſurdum aliquod Deus concurrit in genere cauſſæ finalis cum finibus ſingularibus cujuslibet actionis. Hinc autem colligi videtur, hominem velle propter finem ultimum in ſingulari, ſcilicet, propter Deum, quæcumque vult: ſiquidem ultimus finis in ſingulari, qui eſt Deus, concurrit finalizando ad omnem actionem, appetitionemque voluntatis creatæ.

51. In hac re diſtinguendum cenſeo. Aut enim loquimur de actionibus voluntatis creatæ quatenus à Deo pendent, proceduntque: aut quatenus ab homine fiunt. Priori ſenſu, dicendum eſt, omnem creatæ voluntatis actionem, appetitionemque, eſſe propter finem ultimum verum, atque in ſingulari, qui eſt Deus ipſe. Poſteriori autem conſideratione, non omnis actio & appetitio voluntatis humanæ eſt propter eum ultimum finem in ſingulari, ſed aliqua, & multiplex ob ſolum finem ultimum in communi, vel etiam in ſingulari, qui fictitius ſit, & exiſtimatus.

52. Prior pars colligitur planè ex loco illo *Proverbiorum 16. Deus univerſa operatur propter ſemetipſum*. Cùm igitur Deus operetur omnem actionem appetitionemque voluntatis creatæ, nulla eſt omnino, quam non operetur propter ſemetipſum: atque adeò nulla eſt, quæ non habeat pro fine Deum ipſum ultimum finem in ſingulari. Quin & quemadmodum omnis actio atque appetitio creatæ voluntatis procedit immediatè à Deo ut efficiente, ſic & proximè ad ipſum ordinatur tanquam ad finem. Neque obſtat quòd actiones creatæ voluntatis ſint propter alios fines: quoniam id ſolùm eſt relatè ad propoſitum hominis, ſive dumtaxat locum habet in actionibus, quatenus procedunt ab homine liberè operante, & dirigente actiones ſuas pro libito, in quem maluerit finem. Cæterùm loquendo de iis actionibus relatè ad Deum, ſive quatenus à Deo procedunt, & diriguntur, nullum alium finem habent, quam ipſius bonitatem, & gloriam, qui eſt finis ultimus ſimpliciter verus, & in ſingulari. Et ſanè id ipſum probant rationes initio ſectionis adductæ pro parte affirmante. Nec ex iis colligere licet, quod ultimò in iis deduci videbatur: hominem, ſcilicet, in qualibet actione ſua ſpectare Deum finem ultimum in ſingulari. Quod ſtatim apparebit ex dicendis.

53. Poſterior pars ſuadetur ex ipſa ratione dubitandi adductâ pro parte negante: quoniam plurimæ hominis actiones, quatenus ab ipſo procedunt, turpes ſunt, & quibus homo recedit à vero fine ultimo in ſingulari, qui eſt Deus. Multi etiam ignorant finem ultimum in ſingulari, ut athei, & quidam ſummè barbari inter homines, quos Ariſtoteles lib. 7. *Ethic.* cap. 1. 2. & ſeqq. feritatis notat ob immanem barbariem, quâ vix differre videntur à belluis truculentis & immitibus. Ii autem nihil appetere aut agere poſſunt propter finem ignotum. Præterea & quicumque ultimum finem ſibi præſtituunt, in quolibet apparenti ac fugaci bono, ut ii, *quorum Deus venter eſt*, non ſpectant verum finem ultimum, ſed alium falſum, & inanem. Ergo actiones, prout ab iis elicitæ, non ſunt propter ultimum finem verum in ſingulari. Solùm igitur ſunt ob finem ultimum in communi, aut etiam in ſingulari, ſed falſum, aut fictitium, quem ſibi quiſque pro numine præſcribit. Denique id diſcriminis eſt inter cauſſam primam, tum efficientem, tum finalem, & cauſſam ſecundam ſingularem, quod illa præſcindit cauſſalitate ſua inter entitatem & malitiam, quoniam agit ſub ratione univerſaliſſima entis: at hæc adeò citra nævum aliquem poteſt eſſe principium activum immediatum, &

finis

Digitized by Google

finis proximus actionis pravæ, prout eſt actio à Deo procedens. Cæterùm homo, qui eſt cauſſa ſecunda & ſingularis, ſicut nequit efficere entitatem actionis pravæ, quin cauſſet illius malitiam, ita nequit ordinare actionem illam in finem rectum, ſive ultimum in ſingulari, qui eſt Deus, ſed dumtaxat in finem malum, ſeu indutum aliquâ malitiâ. Non igitur omnes actiones voluntatis creatæ, quatenus procedunt ab ipſa, ordinantur ad finem ultimum in ſingulari, qui eſt Deus.

54. Dices. Quamvis actio aliqua voluntatis creatæ ſit turpis, poteſt nihilominus ex ignorantia, aut zelo indiſcreto, ordinari in Deum ab operante nullum alium finem cogitante, aut præſcribente ſibi dum agit. Cùm ergo nemo poſſit agere ob finem ignotum: ſed dumtaxat propter illum, quem in mente habet, homo tunc verè operatur propter Deum finem ultimum in ſingulari.

55. Sed contra. Nulla enim actio voluntatis creatæ turpis & inconceſſa eſt, quæ referibilis ſit in Deum, quatenus ab homine eſt, niſi fortè ex ignorantia antecedenti & inculpata credatur licita, aut honeſta, quo caſu per accidens, & ratione bonæ fidei, vacabit culpâ, & proinde ordinari ac referri poterit in Deum. Si autem ex ignoratione conſequenti, & proinde culpabili, vel indiſcreto zelo, actio revera turpis ab homine in Deum dirigatur; non propterea illum ſpectabit ut finem: quia inordinabilis eſt, & nullo modo referibilis in Deum à quo ſimpliciter avertit. Exemplo res illuſtratur, ſi quis ſagittam mittat magno impetu in alium hominem, ſtatuatque nihilominus & dicat, ſe nolle hominem transfigere, ſed veſtem dumtaxat. Sanè cùm ea duo conjuncta ſint, nec fieri poſſit ut in re ſagitta magno impetu miſſa non transfigat hominem ſimul ac veſtem, actio illa jaciendi ſagittam verè pro fine habet transfixionem hominis, verbo tenus negatam. Cùm igitur omnis actio turpis & inconceſſa, quæcumque homini hîc & nunc imputatur ad gravem culpam, verè habeat finem pravum ex ſe, non deſinet illum habere, nec Deum ſpectabit tanquam finem, licèt homo peccans teſtetur & affirmet ſe illam elicere propter Deum. Quod autem in ſolutione aſſumitur, nullum alium finem tunc cogitari, aut præſcribi ab homine peccante, niſi Deum, falſum eſt. Nam cùm omnis actio prava ſit propter bonum apparens, propoſitum voluntati ab intellectu; illud ipſum apparens bonum erit finis, ob quem homo malè agit, & pars beatitudinis, ſeu finis ultimi in communi, propter quem operatur: non autem Deus, qui nullius actionis pravæ finis eſſe poteſt. Ex quibus patet ad primam illam dubitandi rationem.

56. Inſtabis multipliciter. Primò. Omnis homo in qualibet actione, etiam turpi, quærit beatitudinem in communi: atque adeò quærit bonum, & fugit malum. At bonum abſque malo ſolùm invenitur in vero fine ultimo, qui eſt Deus. Ergo omnis homo in qualibet actione, etiam turpi, quærit verum finem ultimum, Deum. Secundò. Omnis actio humana, etiam turpis, tendit in bonum aliquod à Deo participatum. Ergo etiam implicitè tendit in Deum: ſicuti omnis humana appetitio propriæ exiſtentiæ & vitæ, implicitè tendit in Deum, qui eſt principium omnis vitæ & exiſtentiæ. Tertiò. Ubi præceſſit voluntas explicita beatitudinis, ſeu finis ultimi in communi, omnis actio humana tendit in illum, ſaltem implicitè: ut dictum eſt ſect. 3. Ergo ſaltem ſi præceſſerit in homine voluntas, ſeu appetitio Dei, omnis actio refertur ut minimùm implicitè in Deum. Quartò. Non ſunt melioris conditionis actiones belluinæ, quàm humanæ. Atqui omnes actiones belluinæ tendunt in Deum veluti in finem ultimum. Ergo multò magis omnes actiones humanæ. Alioquin hæ inferiores eſſent belluinis, ſiquidem ignobiliori fine ducerentur. Ita aliqui objiciunt, putantes opinionem contrariam eſſe conſentaneam Divo Thomæ in 4. diſt. 49. quæſt. 1. art. 3. quæſtiunc. 1. ubi tradit, omnes actiones humanas tendere in Deum, quatenus eſt noſtra beatitudo. Similiterque 1. par. quæſt. 6. art. 1. ad 2. & 3. *Contra Gent.* cap. 17. docet, eo ipſo quòd quiſpiam ſuam perfectionem amet, amari ab ipſo Deum illius auctorem.

57. Hæc tamen levia ſunt. Ad I. Licèt homo in quolibet actu quærat aliquid bonum, non tamen ſemper bonum verum, ſed quandoque apparens ſolùm. Utrumque id patet in eo, qui peccat. Quare actio prava, ut prava, ſive ex directione hominis, non tendit in Deum, qui ſummum ac verum bonum eſt, atque omnem excludit veram miſeriam dum poſſidetur, quòd planè obſervat idem D. Thomas priore loco ex nuper allegatis, quæſtiunc. 2. Quare ſumma & vera bonitas Dei abſque miſeria ulla, non per ſe, ſed per accidens reſpondet actioni pravæ; quatenus procedenti ab homine. Ad II. Omnis actio turpis, quamvis tendat in aliquod bonum à Deo participatum, non tamen tendit ordinato modo, nec cum ſubiectione debita Deo: ideoque prout elicita ab homine non tendit in verum finem ultimum. Idemque eſt de appetitione proprii eſſe, ſi inordinata ſit; ſecus verò ſi ordinata: quoniam tunc, tam ex directione hominis, quàm Dei, in verum finem ultimũ tendit. Ad III. Sive præceſſerit, ſive non præceſſerit appetitio expreſſa beatitudinis in communi, omnis actio hominis bona, aut mala, ordinabilis in illam eſt: ideoque nihil mirum ſi in eam referatur. Cæterùm ſive præceſſerit, ſive non præceſſerit appetitio expreſſa Dei finis ultimi, nulla actio prava, quatenus elicita ab homine, & directa ab ipſo, capax eſt ut in Deum referatur, cùm ab eo ultimo & vero fine avertat. Ad IV. Omnes quidem actiones brutorum ordinantur in Deum, cùm nihil in iis ſit, quod ab eo deviet, vel avertat. Aliquæ autem hominum actiones ſunt, quæ ratione pravitatis ſuæ deviant à Deo, vel avertunt. Quare licèt ſecundùm entitatem, & gradum rationalem, ſint excellentiores actionibus belluinis; aliunde tamen ratione turpitudinis & malitiæ, infra illas deprimuntur: ideoque prout ab arbitrio lubrico & deficiente procedunt, longè inferiores ſunt, & finem ignobiliorem habent. D. Thomas autem iis locis non diſſerit de actionibus humanis, ſecundùm quod procedunt ab homine peccante, ſed agente juxta rationis præſcriptum, ſive etiam quatenus à Deo efficiente & dirigente procedunt.

QUÆSTIO SECUNDA.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITT. EMANUELE

An felicitas conſiſtat in bono aliquo externo, ſive ad còrpus ſpectante?

NON Agimus de Felicitate ſupernaturali hominis, ſeu vita æterna, quæ ſolùm ex doctrina revelata innoteſcit: ſed de illa tantùm; quæ haberi poſſet in hac mortali vita, abſque elevatione; & videtur ſufficiens ad conſtituendum hominem intra naturæ metas abſolutè felicem, ſeu beatum: Cumque adhuc hæc ipſa Felicitas duplex ſit; altera ſpeculativa, quæ homini ſolitario convenire poteſt; altera civilis, quæ ſolùm verſanti in humano convictu; in præſenti non diſtinguimus inter utramque: ſed ſolùm veſtigamus, utrúm Felicitas ſumma hominis, qualiſcumque illa ſit, conſiſtat in bonis materialibus; ſive illa ſint externa, quæ appellantur fortunæ; ſive utcumque interna, quæ ſpectant ad proprium hominis corpus.

SECTIO PRIMA.

Quamplurimæ Philoſophorum opiniones circa eſſentiam Felicitatis perſtrictæ, & ad ſumma capita redactæ. Senſus controverſiæ.

2. NULLIBI tanta opinionum diverſitas, ac in materia præſenti. Varro, vetuſtiſſimus author, ſuo tempore recenſuit octo & octoginta ſupra ducentas: ut teſtatur S. Auguſtinus lib. 19. *de Civitate* cap. 1. qui tamen addit eas omnes ad ſolas duodecim præcipuas revocari poſſe. Prima fuit Pyrrhonis, Eurylochi, Xenophanis, aliorumque, exiſtimantium nullum eſſe bonum aut malum, ideoque & felicitatem nullam. Secunda Epicuri, Ariſtippi, & Cyrenaicorum omnium, conſtituentium beatitudinem in voluptate. Tertia Periandri Corinthii, & Lycophronis, qui aſſeruerunt ſitam eſſe in honore & dignitate. Quarta Herilli, Chalcedonii, Socratis, ac diſcipulorum illius, qui in rerum cognitione & ſcientia conſiſtere exiſtimârunt. Quinta Epicharmi, & Platonis, recurrentium ad Ideam, in qua felicitas ſit. Sexta Orphei pro pulchritudine decertantis, quamquam potiùs poëtico, quàm philoſophico ſtylo, *in Narciſſo*, fabularum involucris contexto. Septima Biantis Prienei, qui non in ſcientia, ut alii ex præcedentibus, ſed in ſapientia collocatam voluit. Octava in divitiis locum aſſignavit. Nona in ſola nobilitate agnovit ſummum hominis bonum. Decima Zenonis Cittici, Cleantis, Heccatonis, Poſſidonii, Diogenis Babylonici, & Stoïcorum, in virtute poſitam felicitatem atbitrantium. Undecima in aggregato bonorum omnium, ut Thaleti Mileſio placuit. Duodecima denique Ariſtotelis illam collocantis in exercitio optimarum virtutum, ut apparebit progreſſu operis.

3. Sed brevius adhuc recenſent alii opiniones veterum, & in panciores reducunt: ut S. Ambroſius lib. 2. *De Officiis* cap. 1. & Lactantius lib. 3. *Divin. Inſtitut.* cap. 7. dum inquit: *Epicurus ſummum bonum in voluptate animi eſſe cenſet: Ariſtippus in voluptate corporis: Calliphon, & Dynomachus, & Cyrenaici honeſtatem cum voluptate coniunxerunt: Diodorus in privatione doloris: Hieronymus in non dolendo: Peripatetici autem in bonis animi, corporis, & fortunæ: Herilli ſummum bonum eſt ſcientia: Zenonis cum natura convenienter vivere: quorundam Stoïcorum virtutem ſequi. Ariſtoteles in honeſtate ac virtute ſummum bonum collocavit.*

4. Ariſtoteles demum illas omnes minori numero adſtringit, ac diſtribuit lib. 1. cap. 4. *Ethicorum*, inter multitudinem ab uno extremo, & ſapientes ex altero; id eſt, Platonicos, quos eo titulo cohoneſtat. Multitudo enim, ſeu vulgaris philoſophorum turba, felicitatem conſtituebat in bono aliquo obvio, & ex iis quæ in manibus habemus, & ferè in proſpectu ſunt: Platonici autem in aliquo per ſe bono & ſeparato, quod Ideam dixerunt. Rurſus ex prioribus aliqui pro divitiis, alii pro ſcientia, alii pro honoribus, alii pro voluptatibus, alii demum pro diverſis bonis ejuſmodi decertârunt. Et adhuc quidam illorum, pro varietate temporum, & ſtatûs, affectioniſque, aliud atque aliud judicium ferebant. Ægri enim, ac dolentes beatitudinem ſitam in ſalute atque indolentiâ judicabant: pauperes, in divitiis: mœſti, in voluptate: ignorantes, in ſcientia: deriſi aut opprobriis vexati, in honore. Cumque humanarum rerum tam inconſtans & varia conditio ſit penes omnia hæc, accidebat ut unus idemque ex iis opinionem mutaret ſæpiùs, ac primatum deſerret illi bono, cujus egeſtatem patiebatur ad tempus.

5. Cujus inconſtantiæ triplicem cauſſam meritò aſſignat Gallutius. Prima eſt, quòd majori in pretio nobis ſint ea bona, quibus caremus, quàm quibus abundamus. Hæc enim exilia apparent, & ipſo vſu ac poſſeſſione vileſcunt. Quare in aliquo alio conſiſtere felicitatem noſtram arbitramur, quod nondum fuerimus aſſecuti. Secunda, quòd noſtras ærumnas egeſtateſque, in proſpectu habeamus, veluti domeſticas, & familiares, quæ interiùs pungunt, & animum vexant, neſciamus verò quas alii experiuntur. Inde enim eſt, ut aliorum conditionem longè meliorem exiſtimemus, & felicitatem àrbitremur bonum illud, quod in iis apparet, & nobis deeſt. Tertia, quòd homini ingenitum ſit felicitatis deſiderium: cumque illam non videatur ſibi invenire in bono aliquo jam obtento, nec in eo quieſcat; appetit plura alia veluti meliora bona, & in eo quod vehementiùs deſiderat, repoſitam ſibi felicitatem cenſet. Ex his, inquam, capitibus oritur, accinente Horatio,

——— *ut raro qui ſe vixiſſe beatum*
Dicat,

Dicat, & exacto contentus tempore vitæ,
Cedat uti conviva ſatur, reperire queamus.

6. Quare philoſophus ipſe ubi ſupra ſe exonerat ab impugnatione tot opinionum in ſingulari, rationemque reddit dicens: ἁπάσας μὲν οὖν ἐξετάζειν τὰς δόξας, ματαιότερον ἴσως ἐστίν· ἱκανὸν δὲ τὰς μάλιστα ἐπιπολαζούσας, ἢ δοκούσας ἔχειν τινὰ λόγον. *Et omnes quidem exquirere ſententias, fortè ſupervacaneum ſit. Satis fuerit eas exquirere potiſſimum quæ eminent, quæque aliqua ratione niti videantur.* Ideoque & nos ad ſumma quædam capita reducemus omnes illas, ne opus ſit multiplicandi controverſias. Itaque primùm inquirimus, an felicitas hominis ſive ſummum bonum ipſius poſſibile in hac vita naturali & civili, conſiſtat in aliquo bono externo, ſeu corporeo, quodcumque illud ſit. Qua diſputatione non quæritur, in quo tandem felicitas ſecundùm eſſentiam ſit collocata: nam de hoc ſeorſum diſſeremus progreſſu operis: ſed tantùm an in ejuſmodi bonis, aut externis, quæ fortunæ appellantur, aut in bonis ad corpus ſpectantibus ſit conſtituenda.

SECTIO II.

Rejicitur prima ſententia, conſtituens generatim felicitatem in bonis externis: ut divitiis, dominatu, honore aut gloria. Rationes dubitandi extricatæ.

7. PRIMA ſententia conſtituit ſummum hominis bonum, ſive felicitatem in bonis externis. Bonorum porrò triplex genus eſt: & primum quidem ac præcipuum eorum, quæ ad animum ſpectant, veluti partem hominis nobiliorem: ſecundum ea complectitur, quæ ad corpus attinent: tertium denique eorum eſt, quæ exteriùs poſſidentur. Primo generi adſcribuntur virtutes, ſcientiæ, voluptates ſecundùm rectam rationem, & alia ejuſmodi: ſecundo pulcritudo, ſanitas, indolentia, diuturnitas vitæ, voluptateſque ſenſibiles: tandem divitiæ, poteſtas, honor, & gloria inter quæ duo poſtrema id diſcriminis eſt, ut honor ſit *reverentia quæ alicui exhibetur in teſtimonium virtutis, alteriùſve excellentiæ, quæ in illo eſt*: gloria verò, *clara cum laude notitia*, ut definit S. Auguſtinus lib. 83. quæſt. 31. ſive ut Cicero lib. *De Invent.* deſcribit, *frequens de aliquo fama cum laude.* De his ergo quatuor generibus bonorum externorum, quæ appellantur fortunæ, accipienda eſt opinio relata, quatenus alii atque alii è vulgaribus philoſophis, felicitatem in aliquo illorum ſtatuerunt: & pro unoquoque proponemus ſpecialem dubitandi rationem.

8. Ratio prima pro divitiis eſt. Felicitas enim eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus: ut omnes ſtatuunt cum Boëtio 3. *De Conſol.* Proſa 2. Et apud Ciceronem 3. *Tuſcul.* QQ. definitur, *ſecretis malis cumulata bonorum complexio.* Atqui ex divitiis provenit ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, ſive cumulata complexio bonorum omnium. Igitur nulla alia felicitas eſt, quàm divitiæ. Suadetur aſſumptum. Etenim juxta illud Eccleſiaſt. 10. *pecuniæ obediunt omnia*: &, ut inquit Ariſt. lib. 5. hujus operis cap. 5. *omnia pecuniis poſſidentur.* Atque inter plures ex poëtarum choro Petronius Arbiter:

— *quidvis nummis præſentibus opta.*
Et veniet: clauſum poſſidet arca Jovem.

Et Horatius lib. 2. Satyrâ 3.

——— *omnis enim res*
Virtus, fama, decus, divina humanaque pulchris
Divitiis parent: quas qui conſtruxerit ille
Clarus erit, fortis, juſtus, ſapiens, etiam & Rex,
Et quicquid volet.

Cui conſonare videtur Ariſt. ipſe, loco nuper allegato, dum ait: *Ad hoc nummus inventus eſt, ut ſit quaſi fidejuſſor habendi pro eo quodcumque homo voluerit.* Omnia igitur bona, quæ felicem poſſunt facere hominem, divitiis parantur, divitiis habentur.

9. Ratio ſecunda ſit pro poteſtate, dominatuque. Felicitas enim in eo ſita eſt, ut homines ad Dei ſimilitudinem evehantur, & quaſi Dii habeantur in terra: juxta illud *Pſalmi* 81. *Ego dixi: Dii eſtis, & filii Excelſi omnes.* At ejuſmodi ſimilitudo cum Deo, & deitas in terra, habetur interventu poteſtatis dominatuſque. Quare *Exodi* 13. dicitur: *Diis non detrahes*: id eſt, potentibus, & principatum obtinentibus. Ergo in poteſtate dominatuque ſita eſt felicitas.

10. Tertia ratio pro gloria & honore decertat, tanquam in iis ſummum bonum hominis ſit. Homo enim maximè appetit ſuam felicitatem. Igitur conſiſtere putanda eſt in illo bono, quod maximè omnium appetit. Hoc autem eſt honor & gloria. *Trahimur enim*, inquit Cicero pro Archia, *omnes laudis ſtudio, & optimus quiſque maximè gloriâ ducitur.* Idque ipſum evincere videtur, miles in bello innumera vitæ diſcrimina, famem, ſitim, nuditatem, & vulnera perferens, pro laude victoriæ: profeſſor in academia diu noctuque libris immerſus, ut obtineat cathedram: ſcriptor librorum in bibliotheca, ut pariat, ut edat opus aliquod publicæ expectationi reſpondens. Inſuper, inter omnia detrimenta bonorum vitæ humanæ, nullum aliud æquè ſenſibile, ac honoris: cujus dolore perculſi homines non dubitant cætera omnia parvifacere, & vitam ipſam, ut ab offenſore vindictam reportent. Ergo ſummum hominis bonum in honore & gloria conſiſtit. Aliter enim homines neque illam adeò ardenter expeterent, nec tam effrænato appetitu vindicarent.

11. Sed contrà eſt, felicitatem humanam nullatenus conſiſtere poſſe in divitiis, poteſtate, honore, aut gloria; quicquid aliqui è vulgaribus philoſophis exiſtimaverint, quos meritò eo appellationis dedecore notat Ariſtoteles. Ac primò de divitiis conſtat: quia indignum apparet ut ſummum hominis bonum, ſive felicitas, ſubiaceat fortunæ, & non potiùs adquiratur ſtudio rationis, ſupremum locum obtinentis in homine. Atqui divitiæ ſubjacent fortunæ, & computantur inter bona fortuita, quorum conditio eſt, ut non adquirantur ſtudio rationis, ſed caſu obveniant. De quo latè diſſeruimus in *Phyſica* diſp. 17. Igitur indignum apparet ut ſummum hominis bonum, ſive felicitas, conſiſtat in divitiis. Ulteriùs. Omnium judicio felicior eſt pauper ſanus, quàm dives podagrâ, aut alia ſimili ægritudine afflictus, qui omnes opes libenter donaret, ut à doloribus eriperetur. Quare teſte Plinio lib. 7. cap. 48. pauper quidam Aglaus Pſophidius in angulo Arcadiæ colens agrum ſuo victui ſufficientem, licèt anguſtum, felicior habitus eſt, teſtimonio Oraculi, quàm Gyges opulentiſſimus Rex. Romanum

Digitized by Google

num quoque Imperium, ſicuti & Lacedæmonium, tunc feliciſſimum eſt habitum, cùm minùs divitiis immodicis abundavit, quippe iis poſtea corruit; & vitiorum ſentina factum fuit, ut Hiſtorici monent. Ergo divitiæ, nec privatum hominem, nec rempublicam felicem faciunt. Prçterea. Ut monet Ariſt. 1. *Politic.* cap. 6. omnes divitiæ, aut ſunt naturales; ſive à natura nobis conceſſæ ad uſum; ut ſegetes, prædia, & jumenta: aut artificiales, ut nummi ab arte introducti ad facilem rerum permutationem; veluti communis cæterarum rerum menſura. At neutræ habere poſſunt rationem ſummi boni: quoniam ſummum bonum eſt, quod ſui gratiâ quæritur, & non propter aliud. Eſt enim hominis finis ultimus per ſe inſpectus, & minimè habens rationem medii in aliud ordinati. At neutræ divitiarum quæruntur ſui gratiâ, ſed propter aliud: neque habent rationem finis ultimi, ſed puri medii ad vitam tuendam, & ad commercia deſervientia ipſi vitæ. Neutræ igitur ſummum hominis bonum eſſe poſſunt. Denique, felicitas tantùm in eo ſita eſt, quòd faciat poſſidentem beatum, & eò beatiorem, quò intimiùs poſſidet. Divitiæ autem non ſunt hujuſmodi: cùm longè melius, ac præſtantius bonum ſit illas diſtribuere, & communicare aliis, quàm ſibi retinere. Unde illud ejuſdem philoſophi lib. 1. *Rethor. ad Theodectem* cap. 5. *Divitem eſſe, in utendo magis, quàm in poſſidendo, conſiſtit*: Ex Xenophontis lib. 8. *Cyropæd. Non eos, qui plurimas pecunias poſſident, & cuſtodiunt, felices duco (nam hoc pacto qui muros cuſtodiunt, fortunatiſſimi forent: quippe qui omnia, quæ ſunt in urbibus, cuſtodiunt) ſed qui parare quamplurimas juſtè poteſt, & plurimis præclarè uti, hunc ergo feliciſſimum arbitror.* Boëtius denique 3. *De Conſol. Divitiæ effundendo magis, quàm coacervando melius nitent: ſiquidem avaritia ſemper odioſos, charos facit largitas.* Patet igitur, felicitatem nullo modo conſiſtere in divitiis.

12. Neque in dominatu, quæ eſt ſecunda pars, ſita eſſe poteſt: idque ex multiplici capite. Primò: quia felicitas debet collocari in aliquo bono ſtabili, quodque auferri nequeat ſine conſenſu ipſius felicis. At dominatus non eſt hujuſmodi, ſed potiùs bonum inſtabile, quod paſſim aufertur ſine conſenſu poſſidentis, immò & contradicente ipſo. Non ergo in dominatu collocari debet felicitas. Secundò. Cùm nemo exiſtimari meritò poſſit felix, qui virtutis expers eſt; neque etiam putanda eſt felicitas conſiſtere in bono illo, quod virtutem annexam non habet. Atqui dominatus virtutem annexam non habet. cùm paſſim contingat longè lateque dominari impios homines & viliſſima vitiorum mancipia. Unde & Ariſt. lib. 1. c. 5. hujus Operis inquit: πολλοὺς τῶν ἐν ταῖς ἐξουσίαις ὁμοιοπαθεῖν Σαρδαναπάλῳ ſcilicet *plures poteſtate præditos, inſtar Sardanapali affectos fuiſſe.* Quare dominatus innumeris Regibus occaſio ruinæ ac vitiorum fuit: ut olim, juxta ſacras litteras, Regibus Iſraël, ac Juda: deinde & inter Ethnicos, Tarquiniis, Cæſaribus, Dionyſiis. Iis verò Principibus, qui ritè ac ſanctè imperârunt, poteſtas fuit laboris & curarum plena, ac potiùs oneri, quàm honori: ut Moyſi, Davidi, Lycurgo, Codro, Numæ Pompilio, & Anacharſidi, atque pluribus aliis. Ideoque imperium excuſſerunt ab humeris aliqui boni Principes, etiam inter Gentiles. Felicitas igitur putanda non eſt in dominatu conſiſtere. Tertiò. Si felicitas in dominatu ſita eſſet, quò amplior hic eſt, eò major illa deberet exiſtimari, ac proinde remotior ab anguſtiis, & miſeriis, plenior que voluptatibus. Conſequens verò falſum eſſe patet experimento. Ut enim Agrippa ad Auguſtum loquitur apud Dionem lib. 5. *Neceſſum eſt, ut qui magnum imperium geſſerit, multis curis & motibus conſiciatur; voluptates minimè percipiat, moleſtiſſima quæque identidem & videat, & audiat, & ſentiat.* Major igitur dominatus majorem felicitatem non affert. Confirmatur. Quò latiùs quis dominatur, eò majori timore percellitur, quia plura habet, quæ ſibi auferri poſſint, pluresque fortunæ ſuæ invidentes. Unde in proverbio habetur: *Neceſſe eſt, ut multos timeat, quem multi timent.* Et illud Senecæ: *Simul iſta poſuit conditor mundi Deus, odium & regnum.* Ideoque Boëtius 3. *de Conſol.* ait. *Poteſtas ſolicitudinum morſus expellere, formidinum aculeos vitare nequit. Felicem cenſes, cui ſatellites latus ambiunt, qui quos terret, ipſe plus metuit?* Abſurdum verò eſt felicitatem collocare in eo, quod homini aſſiduum timorem incutiat, & exoſum apud alios reddat.

13. Neque in honore, quæ eſt tertia pars. Ut enim rectè diſputat Ariſt. loco nuper allegato, Felicitas debet eſſe intra ipſum poſſidentem, & ſine periculo ut ab eo auferatur. Honor autem non eſt hujuſmodi: cùm non ſit in eo qui honoratur, ſed in illo qui honorem exhibet. Eſt enim reverentia quædam exhibita ab alio; & quidem liberè ſe habente ad eam exhibendam, vel detrahendam. Non ergo felicitas in honore poſita eſt. Verùm quia Ariſt. non omnino negavit honorem eſſe in honorato, ſed ſolùm dixit, magis eſſe in honorante, quàm in eo qui honoratur; notandum cum Alberto Magno ibidem, honorem, ſi ſpectetur eſſentia, magis eſſe in honorante; ſi autem cauſſa, magis in honorato. Eſſentia nanque honoris conſiſtit in reverentia illa externa, quæ ſubjectivè exiſtit in honorante, veluti actus proprius ipſius: licèt cauſſa ejuſdem ſit dignitas in honorato exiſtens. Propterea enim honoratur, quia dignitatem aliquam in ſe habet, aut habere cenſetur. Confirm. I. Felicitas debet eſſe in poteſtate felicis, nec pendere ab arbitrio aliorum, potentium illam conferre aut auferre pro libito. Atqui honor in poteſtate felicis non eſt, ſed pendet ab arbitrio aliorum, potentium illum conferre aut auferre pro libito. Etenim liberum cuique eſt deferre alteri reverentiam, aut detrectare. Igitur honor non eſt idem ac felicitas. Confirm. II. Summum bonum hominis, quale eſt felicitas, ſolidum eſſe debet, atque adeò proprium illius, qui virtutis cultor eſt, non autem commune iis etiam qui impiam & turpem vitam agunt. Atqui honor non eſt bonum prioris, ſed poſterioris generis: cùm plurimi ſint moribus turpes, quibus ob præcellentiam ſolius muneris, aut dominii, defertur honor, ſeu exhibetur reverentia. Igitur ſummum hominis bonum ſive felicitas non conſiſtit in honore.

14. Neque tandem in gloria ſeu ſama, quæ eſt poſtrema pars. Quia firmum & ſtabile felicitatis bonum non eſt putandum conſiſtere in mera umbra, aut exiſtimatione fugaci apud homines, quæ paſſim à bona in malam pro temporum varietate vertitur. Talis autem eſt gloria & ſama. Deinde: cùm felicitas ſit ultimus finis humanæ vitæ, in eo ſita eſſe debet, quod homines quærere debent,

Digitized by Google

bent, ut tandem aſſequantur. Hoc autem eſt contra naturam gloriæ, ſive famæ, quam non quærere debent homines, ut aſſequantur, ſed potiùs deſpicere, ut obtineant. Quare meritò æquiparatur umbræ, quæ ſequentem fugit, & fugientem ſequitur. Ideoque rectè Alanus *lib. de complanctu Naturæ* ajebat: *Veræ famæ hæc eſt glorioſa proprietas, ut appetitores ſui contemnat, appetat contemptores. Famam fugiendo conſequitur, qui illam perderet ſequendo.* Quod experimento patet in iis, qui intemperantiſſimè gloriam apud homines deperiêrunt, nec tamen aſſecuti ſunt; morte illorum nomen & famam delente pariter & obruente. Unde illud Severini Boëtii inſignis philoſophi carmen:

Quid, ò ſuperbi, colla mortali jugo
Fruſtra levare geſtiunt?
Licèt remotos fama per populos means
Diffuſa linguas explicet,
Et magna titulis fulgeat claris domus;
Mors ſpernit altam gloriam:
Involvit humile pariter & celſum caput,
Æquatque ſummis infima.
Ubi nunc fidelis oſſa Fabricii manent?
Quid Brutus, aut rigidus Cato?
Signat ſuperſtes, fama tenuis, pauculis
Inane nomen literis.
Sed quid decora novimus vocabula,
Num ſcire conſumptos datur?
Jacetis ergo prorſus ignorabiles,
Nec fama notos efficit.
Quòd ſi putatis longiùs vitam trahi,
Mortalis aurâ nominis:
Cùm ſera vobis rapiet hoc etiam dies,
Jam vos ſecunda mors manet.

15. Altera quoque ratio Ariſtotelis eſt ubi ſupra, & lib. 8. cap. 8. in principio, & lib. 1. *Rhetor.* c. 37. in idem probandum, non tam exprimendo totum diſcurſum quàm inſinuando, illis verbis: ἔτι δ' ἐοίκασι τὴν τιμὴν διώκειν ἵνα πιστεύωσιν ἑαυτοὺς ἀγαθοὺς εἶναι. *Jam verò honorem perſequi videntur ut perſuadeant ſe bonos eſſe.* Scilicet, ut exponunt S. Thomas, Argyropilus, Giphanius, & alii, non quærunt homines honorem & gloriam, ſive famam (nam de iis omnibus eadem ratio eſt, quò ad præſens) propter ſplendorem ipſorum; ſed ſolùm ut teſtimonium virtutis ſuæ, cui fides præbeatur à videntibus, & audientibus. Unde & ſic diſputare licet. Summum bonum, ſeu felicitas hominis, non ob aliud expetitur. At gloria, ſicut & honos, expetitur propter aliud, nempe virtutem. Ergo gloria, ſicut & honor, non eſt ſummum bonum, ſeu Felicitas hominis.

16. Dices: honor & gloria ſunt expetibiles propter ſe: ut apparet ex lib. 1. cap. 7. hujus operis: & conſtat ex natura utriuſque, in qua bonitatem convenientiamque apprehendunt homines, ſuumque appetitum conſtituunt, independenter à quovis alio fine. Ergo male excludimus honorem & gloriam à ratione felicitatis, ex eo quòd ordinentur ad aliud. Hoc enim videtur falſum, eo ipſo quòd quærantur propter ſe. Reſp. Felicitatem eſſe ultimum finem vitæ humanæ, ac proinde adeò perfectum, ut non ſolùm ſit appetibilis propter ſe, ſed etiam inordinabilis ad alium finem. Honor autem & gloria, eſto appetibiles ſint propter ſe, adhuc tamen ordinantur ad finem alium: nimirum, ad virtutem, veluti teſtimonium de ipſa, & in ejus exaltationem. Quare, licèt poſſint habere rationem qualiſcumque finis, ſeu intermedii, non tamen ultimi, in quo ſita eſt felicitas. Quare errârunt qui ultimum ſibi finem præſcripſerunt in fama & honore. Sic Empedocles: qui, ut Deus haberetur, non dubitavit dare ſeſe præcipitem Ætnæ. Sic etiam Lucretia: quæ, ne notam incurreret de concubitu ſervi, utque honorem pudicitiæ ſuæ ex eo capite indemnem ſervaret, verum commiſit adulterium. ſic innumeri propter honores & dignitates Deum omnino deſeruut, & finem alium ultimum in fugacibus iis bonis conſtituunt: qui in Deo ſolo, & vera felicitate præſcribendus eſt. Uerùm de ea conditione felicitatis latiùs poſtea.

17. Neque argumenta in oppoſitum urgent. Ad I. negatur minor, quâ aſſumitur, ex divitiis provenire ſtatum omnium bonorum aggregatione perfectum. Neque illam probat, quòd in ſacris literis dicantur omnia pecuniæ obedire: ibidem enim non de omnibus ſimpliciter ſermo eſt, ſed de iis tantùm, quæ venialia ſunt, & nummis commutantur; aut etiam de perſonis, quę diviti obediunt mercedis gratiâ. Plura autem alia ſunt aſſequendæ felicitati neceſſaria quæ nullis divitiis obtineri poſſunt: ut indolentia, ſanitas, ſcientia, & virtutes. Non enim obtinere felicitatem humanam putandus eſt dives, inſanabili ægritudine aut dolore oppreſſus; nec inſipiens, nec impius, nec avarus; utpote qui non tam poſſidet pecunias, quàm ab iis poſſidetur. Quapropter Tertullianus meritò avaros appellat *tantò miſeriores, quantò ditiores*. ideoque comparantur ſervis illis, qui aureis catenis vinciri ſolebant apud Æthiopes Macrobios. Similiter enim avari ex auro argentoque ſibi catenas parant, quibus miſerè vinciantur. Quin & divitiæ ſuâ naturâ ineptiſſimæ ſunt ad ſummum bonum conſtituendum, cùm poſtremum locum habeant inter omnia hominis bona, ut quidam veterum accinebat.

Τῶν γὰρ ἀγαθῶν τὸν πλοῦτον ὕστατον τίθει,
Ἀβεβαιότατον γάρ ἐστιν ὧν κεκτήμεθα.
Opes bonorum judica omnium ultimas,
Nam poſſidemus nil eis incertius.

18. Ad II. Rationem, quæ pro dominatu decertat, fatemur, principatum ac dominium in alios, parere homini ſimilitudinem quandam cum Deo, rebus omnibus imperante: non tamen ſummam, quam in hac vita aſſequi poteſt. Quippe ſimilior Deo ac propior evadit, qui ſapiens eſt, & pietatis cultor, quàm qui divitiis abundat. Patet verò felicitatem non in quolibet bono inferiori, ſed in ſummo ſitam eſſe. Sunt & præterea plura capita num. 12. indicata, quibus excludatur dominatus à ratione felicitatis. Idque, præter non nullos alios Gentiles, notum habuit Lepidus, quem Tacitus lib. 1. *Annal.* paullò poſt initium, narrat Auguſto Cæſari cogitanti de ſucceſſore ſibi deligendo, in mentem veniſſe, tanquam *imperandi capacem, ſed aſpernantem*. qui nimirum virtute ac prudentiâ capax eſſet totius ferè orbis terrarum Imperii: ſed tamen ejus dominatum deſpiceret, meliuſque duceret privatam & quietam vitam agere, quàm turbulentam imperando aliis. Unde illud Plinii Junioris effatum in *Panegyrico* ad Trajanum, quem longè antea Nerva in Cæſarem adoptaverat: *Videaris licèt, quod eſt ampliſſimum conſecutus inter homines; felicius tamen erat*

quod

quod reliquiſti: ſub bono Principe privatus eſſe deſiiſti. Huc ſpectant aurea illa Senecæ carmina in Thyeſte:

Stet quicumque volet potens
Aulæ culmine lubrico:
Me dulcis ſaturet quies.
Obſcuro poſitus loco,
Levi perfruar otio.

19. Ad III. Honor & gloria ſi appetantur ſecundùm rectam rationem, longè minori ſtudio quæri debent, quà illorum cauſſa, quæ longè nobilior eſt. Cùm enim ſint quædam teſtimonia virtutis & excellentiæ alienæ, naturâ ſuâ ordinantur in illam, tanquam ornatus quidam, & additamentum ſplendoris, cui deſerviunt. Quare vir prudens tenetur appetere magis virtutem, quàm honorem & famam; & longè magis dolere illius jacturam, quàm ſuæ exiſtimationis. Quod ſi verò frequenter homines contrà faciunt, inordinatio appetitûs in cauſſa eſt. Felicitas autem non juxta effrænem appetitûs paſſionem deſignanda eſt à philoſopho morali, ſed in eo quod ſummi pretii eſt juxta rationis præſcriptum.

20. Jam quod attinet ad vehemens deſiderium honoris in milite, profeſſore literarum, & ſcriptore, verum eſt; non tamen laude dignum, ſi in honore aut famâ finem ultimum ſibi præſcribant, aut plus juſto appetant; ſed juxta rationis menſuram, quà totum id in ultimum finem, atque omnium optimum referant. Atque in primis quidem curandum eſt, ut ſi quod nomen, aut bonam exiſtimationem quiſque aſſequitur, id ſolido ac vero meritorum fundamento nitatur. Alioqui enim honor & gloria fallax ac turpis eſt. qualiter iis accidit, quos Boëtius memorat. 3. *de Conſol.* proſâ 6. dum ait: *Plures magnum ſæpè nomen falſis vulgi opinionibus attulerunt* (non, *abſtulerunt*, ut perperam aliqui codices habent) *quo quid turpius excogitari poteſt? Nam qui falsò prædicantur, ſuis ipſis neceſſe eſt laudibus erubeſcant.* Plurimi etiam ſunt, qui, licèt magna præſtare ac facere videantur, omnia ea deturpent quòd non ex fine ſolidæ honeſtatis, ſed ad captandam gloriam apud homines, exequantur, ſive ut ſibi nomen faciant. quod vitium familiare ſcriptoribus & academicis profeſſoribus eſſe ſolet: iis præſertim, qui non tam veritatis notitiam, aut ſcientiam veram quærunt, quàm ut ſciantur, & celebres habeantur. Hos deſignat Satyricus dum accinit:

Scire tuum non eſt, niſi te ſcire, hoc ſciat alter.

Et ſanè quiſquis verè ſapiens eſt, nullam apud homines famam quærit, ſed iis etiam inſciis, aut nihil de illo cogitantibus, *vel in nemore ſolus*, ut ajebat Plato, *aut Gygis annulo protectus, ſecundùm virtutem ageret*. Unde ea cujuſdam veterum vox: *Mihi, & muſis*. Inſuper & illa: *Non videri, ſed eſſe*. Sed & adhuc illa humillimi Franciſci prudentior ſententia: *Domine, tantus unuſquiſque eſt, quantus tibi apparet*. Patet igitur, honorem & gloriam apud homines, eſſe bonum quoddam exile, ac nullius planè momenti, ut in eo quiſquam ſuam conſtituat felicitatem ſupremam. Unde ea qualiacunque bona in ſacris literis comparantur *Sapientiæ*, cap. 2 *umbræ traſeunti*: Danielis 2. *marinis fluctibus:* Jacobi 4. *vapori ad modicum apparenti*. Ac denique Seneca ad Polybium id ipſum confirmat dum ait: *Honores cum labore poſſidentur: cum invidia conſpiciuntur: eoſque ipſos, quos exornant, onerant, & premunt*. Quid autem magis à verà felicitate alienum?

SECTIO III.

Rejicitur ſecunda opinio docentium, Felicitatem ſitam eſſe in bonis corporis; ut ſanitate, pulchritudine, & robore. Argumenta in oppoſitum ſoluta.

21. SECUNDA opinio generatim conſtituit beatitudinem hominis in bonis corporis. Hæc verò tria potiſſimium ſunt, valetudo, pulchritudo, robur. Ratio hujus exiſtimationis eſt triplex. Prima, quòd felicitas debeat conſtitui in eo quod per ſe appetibile eſt & omnes homines quærunt ipſius gratiâ. Hujuſmodi autem ſunt bona corporis jam indicata. Omnes enim ſanitatem, pulchritudinem, & robur virium amant, propter bonum quod in ipſis eſt. Ergo in iis felicitas debet conſtitui. Secunda ſpeciatim circa ſanitatem. Quod conſervat ipſum eſſe, & vitam hominis, eſt ſummum bonum ipſius. Nihil enim æquè bonum eſt homini, ac ipſum eſſe & vivere: utpote fundamentum cæterorum. At ſanitas conſervat ipſum eſſe ac vitam hominis. Summum ergo bonum ipſius, ac proinde beatitudo eſt. Accedit, ſanitate interveniente vitam maximè jucundam reddi; deficiente verò mœſtiſſimam, & amariſſimam; ideóque S. Auguſtinus lib. *de Bono conjugali*, cap. 23. meritò dixit, melius eſſe habere Zachæi ſtaturam, etſi contractam & brevem, cum ſanitate; quàm Goliæ cum febri. Plato quoque *in Gorgia*, inter varia hujus vitæ bona, primas defert ſanitati, ſecunda ſede locat pulchritudinem, tertiâ denique divitias abſque injuſtitia aut fraude poſſeſſas. Sanitas ergo cenſeri debet ſummum hominis bonum. Tertia circa pulchritudinem, quâ nihil amabilius, nihil hominibus charius eſt: ut proinde omnium voluntates rapiat. Illa enim membrorum apta compoſitio, cum coloris ſuavitate, in quibus ſita eſt pulchritudo, videtur potiſſimum hominis ornamentum: ideóque neminem non rapit, nullius affectum non extorquet, potentiſſima vi. Unde illud Heliodori lib. 1. *Pulchritudinis ſpecies atque conſideratio, ea vi pollet, ut prædonum ipſorum corda emolliat, moreſque efferos ducat in obſequium.* Et Leucippe apud Maximum ajebat: *Pulchritudo acutiùs telo vulnerat; & per oculos in animam defluit.* Atqui felicitas in eo bono locanda eſt, quo nihil amabilius, nihil potius ad movendam, ſeu alliciendam voluntatem. Ergo felicitas in pulchritudine locanda eſt. Quarta circa robur, ſeu fortitudinem. Illa enim videtur præſtantiſſimum hominis bonum, cùm ipſum conſtituat potentem ad dominandum cæteris, & omnibus ſuperiorem. Unde qui ex toto militum exercitu fortior eſt, meritò conſtituitur belli imperator, ac digniſſimus cenſetur, qui ſceptrum & coronam obtineat. Felicitas autem eſt bonum illud, quod hominem conſtituit cæteris ſuperiorem, & dignum imperare aliis. Illa ergo in robore ſeu fortitudine ſita eſt.

22. Sed contrà I. Felicitas eſt ſummum hominis bonum, ac proinde ultimus finis vitæ humanæ. Ergo conſiſtit in illo bono, quod ratione perfectionis ſuæ præeminet cæteris bonis & in

nul-

nullum alium finem ordinatur. At bona corporis non ſunt ejuſmodi. Ergo in iis non conſiſtit felicitas. Probatur minor, in qua ſola eſſe poteſt diſſidium. Sicut enim corpus eſt quid inferius animâ, ita etiam bona corporis inferiora ſunt bonis animæ ac proinde nullum bonum corporis habere poteſt rationem ſummi boni; ergo neque rationem ultimi finis, quę in ſummo hominis bono ſita eſt. Confirm. Id quod habet rationem inſtrumenti, nequit eſſe ultimus finis, in quo appetitus quieſcit; ſed ſolùm rationem medii, in finem ultimum ordinati. At bona corporis quædam animę inſtrumenta ſunt ad functiones vitæ obeundas. Nequeunt ergo eſſe ultimus finis, in quo appetitus quieſcit. Quare ſupereſt ut ſint media in finem ultimum ordinata, ac proinde deſervientia felicitati.

23. Secundò. Summum hominis bonum debet eſſe proprium ipſius, non autem commune belluis. At bona corporis non ſunt propria hominis, ſed communia belluis. igitur neque ſummum hominis bonum ſunt. Minor, quæ ſola probatione ęget, ſuadetur. Nam ſanitas pulchritudo, & robur, quæ ſunt tria præcipua corporis bona, non conveniunt ſoli homini, ſed etiam belluis, & quibuſdam in ſuperiori gradu. De ſanitate dubium non eſt: cùm vix, aut ne vix quidem ullum animal ſit ex brutis perfectis, quod ſanitate non excedat hominem; utpotè obnoxium pluribus ægritudinibus, iiſque magnâ ex parte aſſiduis. De pulchritudine autem, non modò certum eſt aliis animantibus eſſe communem, ſed etiam in quibuſdam, ut generoſo equo, & coronatâ aquilâ, apparere majorem. Unde illud Senecæ Epiſt. 125. *Quid excolis formam? Cùm omnia feceris; à multis animalibus decore vinceris*. Et ſaltem in individuo quædam ex brutis ſunt quibuſdam ex hominibus longè pulchriora. De robore denique nulla difficultas eſſe poteſt: cùm elephantes, & tauri, & pleraque alia brutorum, homini prævaleant. Ea igitur præcipua corporis bona non conveniunt ſoli homini, verùm & beſtiis, & quibuſdam earum in gradu ſuperiore.

24. Tertiò, præter plura alia, quæ facilè excogitari poſſunt, rejicitur, non ſolùm quia omnia prædicta corporis bona non ſunt in poteſtate libera hominis quantùm ad illorum aſſecutionem, ut oporteret ad rationem felicitatis congruenter aſſignandam; ſed etiam quia digna non ſunt, ut pro ſummo bono reputentur. Sanitas enim hominis, ſeu bona valetudo, vix unquam firma, aut ſtabilis eſt, & qualibet ferè temporis mutatione, aut exceſſu corruit. Felicitas contrà firma & ſtabilis eſſe debet, nec temporum viciſſitudine variatur, ſaltem quò ad eſſentialem rationem: ut proprio loco demonſtrabitur. Pulchritudo etiam bonum eſt fluxum & caducum, quo nihil inſtabilius: ut paſſim experimur, & eleganter accinit Seneca in Hippolyto, verſibus relatis ſuprà diſp. 2. quæſtione 1. ſect. 4. quæ ſanè elegantiſſima ſunt. Præterea. Cùm felicitas ſit bonum interius, quo felix beatur & gaudet, nulla ratione conſtituitur in pulchritudine, quæ externa ſolùm eſt, & apparens ob imperfectionem oculorum, qui explorare nequeunt, ſeu introſpicere, quantum illa horrorem ac fęditatem contegat. Quare meritò Boëtius lib. 3. Proſa 8. *De Conſol.* inquit ex Ariſtotelis noſtri ſenſu: *Si, ut ait Ariſtoteles, lynceis oculis homines uterentur, ut eorum viſus quæque obſtantia penetraret, nonne introſpectis viſceribus illud Alcibiadis pulcherrimum corpus, turpiſſimum videretur? Igitur te pulchrum videri, non tua natura, ſed oculorum ſpectantium reddit infirmitas*. E contra felicitas, non ſpecie tenus, ſed reipſa ſpecioſiſſima eſt, cujus interiora ſi viderent homines, ardentiſſimo ipſius amore raperentur. Quid ergo pulchritudini apparenti cum ſolida felicitate? Robur denique, ſeu fortitudo corporis, vel ex hoc uno capite excludi deberet, quòd cum magna animi infirmitate & fragilitate ſæpè cohæreat: cùm tamen felicitas non niſi egregiarum animarum, & infractorum cordium propria ſit.

25. Nunc argumentis in oppoſitum breviter occurrendum eſt. Ad I. felicitas non eſt collocanda in eo bono, quod utcumque, quamvis per ſe, appetibile eſt: ſed in eo tantùm, quod eſt per ſe appetibile tanquam finis ultimus, in quem cætera omnia ordinantur. Bona autem corporis, eſto per ſe appetibilia ſint, non tamen veluti finis ultimus: ſed tanquam quid naturaliter ordinatum ad bonum animæ. Verum quidem eſt, naturalem hujus vitæ felicitatem, de qua ſola ad præſens diſſeritur, ſine iis adminiculis plenam eſſe non poſſe. At verò id ſolùm evincit, ea omnia utcumque ſpectare ad ſtatum felicitatis, velut complementa quædam ſecundaria & externa.

26. Ad II. de ſanitate. Vita hominis, ſive ipſum eſſe, non eſt ſummum hominis bonum, ſed primum, & quaſi fundamentum cæterorum. Felicitas autem hominis, non eſt primum bonum hominis, ſed ultimum; neque fundamentum cæterorum, ſed terminus & conſummatio. Unde quamvis ſanitas corporis conſervet vitam hominis & benè afficiat fundamentum ipſum quaſi primum ac remotum felicitatis, nullatenus illam conſtituit. Jam quod additur, vitam ſine ſanitate acerbam eſſe & mœſtiſſimam, ſolùm evincit, bonam valetudinem ſpectare ad ſtatum felicis, ſive ad ejus integritatem: non verò ad ipſius felicitatis eſſentiam.

27. Ad III. de pulchritudine. Fatemur illam, quæ ex partium corporis recta compoſitione reſultat, & in lineamentis externis ſita eſt, amabilem quidem eſſe, & quæ ſpectantium oculos, pariter & affectus rapiat. At verò quaſi nihil eſt, ſi conferatur internæ animæ pulchitudini, quam ſi homines introſpicerent; multò ardentiùs ac rationabiliùs deperirent. Quod luculenter ediſſerit Plutarchus apud Stobæum ſerm. 63. illis verbis: *Nonne hominum natura ex corpore & anima compoſita eſt? An verò alterutrum nobis ſufficit? Sed quomodo id fieri poſſet? Corpus enim, niſi animâ uteretur, non viveret: neque anima exiſteret, niſi haberet, cui inniteretur. Cùm igitur ambo cognatis ſibi virtutibus ornentur; anima quidem juſtitiâ, temperantiâ, prudentiâ; corpus autem viribus, formâ, ſanitate; an non admiratione dignum fuerit, ſpiritualibus neglectis, ſolius corporis bona recenſere?* Utique recenſenda, immò & in præcipuo cenſu ponenda, quantò animus corpore melior eſt.

28. Ad IV. de robore. Si argumentum de illo ſolùm procedat, quod corporis proprium eſt, patet neminem imperio aptum facere poſſe, adeò nec felicem. Si autem de illo quod etiam ſtrenuitatem animi importat, & in rebus militaribus fortitudinem dexteritatemque ultra gregarios milites; faciet ducem, aut tribunum, aut ſi pla-

Digitized by Google

cet Imperatorem. Sed quid, quòd Imperatorem faciat, ut & felicem? Quaſi verò plurimi imperium adepti, ideo & beatitudinem illam nacti ſint, quæ ultimus finis humanæ vitæ eſt. Porrò res contra ſe habet: nec felicitas in ſceptro, aut qualicumque excellentia unius ſupra cæteros ſita eſt; ſed in ea, quæ animum ipſius conſtituit rebus hiſce caducis & fluentibus ſuperiorem. Illa verò longe aliena eſt à ſceptro, & ab iis omnibus fortunæ incrementis, quæ etiam indignis conferri, & invitis auferri poſſunt.

SECTIO IV.

Improbatur tertia opinio eorum, qui ſummum hominis bonum in voluptate corporis collocârunt.
Objectiones expeditæ.

29. TERTIA Sententia Ariſtippi, & aliorum ex veteribus, pro voluptate corporis decertavit, quaſi illa ſit ſupremum ex bonis omnibus, quibus homo beari poteſt. Quamvis verò opinio hæc, ſeu potiùs ſtupidus error, exoleverit à ſcholis, innumerabiles tamen ſunt

——— *Epicuri de grege porci,*

qui eam in praxi ſequantur, quamvis verbo negent. Nimirum quotquot athei moribus ſunt, quamvis ore Numinis providentiam agnoſcant, nihil aliud curant, quàm ſenſuum voluptates. quaſi nulla poſt hanc vitam reddenda ſit ratio, nulla pœna, ac præmium nullum. Poteſt verò utcumque ſuaderi aliquibus argumentis, ſeu rationibus dubitandi.

30. Primum ſit. Felicitas hominis eſt ultimus finis ipſius. Ergo ſita eſt in illo bono, quod non appetitur propter aliud, ſed potiùs alia propter ipſum. At voluptas eſt hujuſmodi: quia, ut docet Ariſtot. lib. 10. cap. 2. ridiculum eſſet ab aliquo quærere, cur delectari velit. quo aperte ſupponit, delectationem, ſive voluptatem non quæri propter aliud, ſed propter ſeipſam. Ergo felicitas, ſive ultimus finis hominis, nihil aliud eſt, quàm voluptas. Confirmatur à contrario. Summa hominis beatitudo ex diametro contrariatur ſummæ ipſius miſeriæ: ac proinde rationes formales utriuſque debent eſſe contrariæ. At ſumma hominis miſeria ſita eſt in doloribus & tormentis. Ergo cùm dolores contrarientur voluptatibus, in his ſumma hominis beatitudo poſita eſt.

31. Secundum. Cauſſa prima vehementiùs influit, quàm ſecunda, ut S. Thomas obſervat ex Ariſtotele in libro *de Cauſſis*. Influentia autem finis attenditur ſecundùm ejus appetitum. Ergo illud videtur habere rationem finis ultimi, ſive primæ cauſſæ finalis, quod maximè movet appetitum. Hoc autem eſt voluptas; cujus ſignum eſt, quòd delectatio uſque adeò movet voluntatem & rationem, ut alia omnia bona contemnere faciat. Ergo finis ultimus hominis, ac proinde felicitas, conſiſtit maximè in voluptate. Confirmatur. Cùm appetitus feratur ad bonum, illud videtur habere rationem beatitudinis, ſeu boni optimi, quod omnia appetunt. Atqui omnia voluptatem appetunt, ſive irrationalia, ſive ratione utentia & in iis non inſipientes ſolùm, ſed & ſapientes. Videtur ergo in voluptate conſiſtere beatitudo, ſive optimum bonum.

32. Sed contrà: & prætermiſſis pluribus circa excludendam omnem voluptatem, etiam ſpiritualem & rationabilem, à primario conceptu beatitudinis, de quibus progreſſu Operis ex profeſſo agemus; multa ſunt quæ excludant voluptates corporis, circa quas diſputamus. Primò quidem rejiciuntur à ratione ſummi boni, ſive felicitatis, iis argumentis, quibus generatim præcedenti ſectione oſtenſum eſt, beatitudinem hominis in nullo bono corporis, ſive ad corpus ſpectante, ſitam eſſe. Voluptates autem ſenſibiles, de quibus agimus, bona quædam corporis ſunt. Secundò: quia ut arguit Boëtius 3. *De Conſolat. Si voluptates poſſent beatos efficere, nihil cauſſæ eſſet, quin pecudes quoque beatæ eſſe dicantur*. Indignum autem eſt eam homini felicitatem aſſignare, quæ & belluis data ſit, quoties delectantur ſenſibiliter. Tertiò: quoniam, ut optimè expendit Ariſtoteles libro 7. *Ethicorum*, cap. 11. voluptates corporis impediunt prudentiam; & quò vehementiores ſunt, eò denſiori caligine obnubilant intellectum, ejuſque ſupremam arcem occupant. Quare inquit: *Voluptas impedit conſilium, eoque magis, quò major ſit, ut Veneris: qui enim in ea ſit, nihil agitare mente, nihil ratione, nihil cogitatione conſequi poteſt*. Abſurdum verò eſt ponere ſummum hominis bonum, ſeu felicitatem in eo ipſo, quo ejus mens obtenebratur, & ipſe penè homo rationalis eſſe deſinit.

33. Quartò. Summum hominis bonum, ſeu felicitas, collocari non debet in eo, quo maximè acceditur ad ſummum malum, ſeu turpitudinem peccati. At voluptates ſenſibiles talis conditionis ſunt, ut iis maximè accedat homo ad ſummum malum, ſeu turpitudinem peccati. Summum igitur hominis bonum, ſeu felicitas, in voluptatibus ſenſibilibus collocari non debet. Major cum conſequentia patet. Minor ſuadetur ratione, experimento communi, & auctoritate. Ratione quidem: nam inter voluptatem ſenſibilem, & turpitudinem peccati, nihil medium in re eſt, neque ulla alia diſpoſitio proximiùs accedit conſenſui in peccatum, quàm ſenſibilis voluptas, quamvis illâ poſitâ adhuc liberum ſit voluntati conſentire aut non conſentire in objectum turpe. Experimento autem: quia homines plerumque deprehendimus nos ipſos ſtatim ferè poſt delectationem labi in conſenſum: ut notavit S. Parens N. Gregorius Magnus Hom. 16. in Euang. Auctoritate denique id ipſum evincitur, tum apud philoſophos, tum & apud ſacros Scriptores. Et è prioribus agmen ducat idem Ariſt. lib. 2. *Ethicorum*, cap. 3. dicens: *Voluptatum blanditiis deliniti ad ea gerendum omnia, quæ prava ſunt, impellimur*. Et libro eodem cap. 8. *Quia propenſiores naturâ ſumus ad voluptates, iccirco ad intemperantiam ſumus procliviores, quàm ad modeſtiam*. Similia ferè habet ibid. cap. 6. 10. 12. & lib. 7. cap. 11. & 12. & alibi ſæpiùs. Boëtius lib. 3. *De conſol.* allegatus à Divo Thoma 1. 2. quæſt. 2. art. 6. *Quid autem de corporis voluptatibus loquar? quarum appetentia quidem eſt plena anxietatis, ſatietas verò pœnitentiæ: quarum motus quid habeat jucunditatis, ignoro. Triſtes verò eſſe voluptatum exitus, quiſquis reminiſci volet libidinum ſuarum, intelliget*. Seneca ſimiliter epiſt. 39. *Quis hoſtis in quemquam tam contumelioſus fuit, quàm in quoſdam voluptates ſuæ? Quidam ſe voluptatibus immergunt, quibus in conſuetudinem adducti, carere non poſſunt: & ob hoc miſerrimi ſunt, quòd eò pervenerunt, ut illis & quæ ſupervacua fuerunt, facta ſint neceſſaria. Serviunt utique voluptatibus ſuis; non fruuntur: & mala ſua (quod malorum eſt ulti-*

mum

mum) amant. Denique & Patres Eccleſiæ id ipſum paſſim docent. Sufficiat in re adeò obvia unus Chryſoſtomus Homil. 30. ubi hæc habet: *Meretricem appello vitam hanc, quæ in deliciis & voluptatibus tranſigitur: & eam quidem turpiſſimam, cujus facies fœda; horrida, aſpera, crudelis: & licèt tam turpis vultus ejus & fœdus ſit tamen multos decipit, cùm videant apud eam cruenta omnia periculis, mortibus, inſidiis, invidiâ, &c.* Patet igitur, voluptates ſenſibiles ejus eſſe conditionis, ut iis maximè accedat homo ad ſummum malum, ſeu turpitudinem peccati.

34. Quintò denique rejicitur ex notione ipſa felicitatis ſummæ, quæ ſtabilis & firma eſſe debet: ac proinde talis, ut eam non ſequatur triſtitia, ac dolor. At corporis voluptates non ſunt ſtabiles, & firmæ; ſed fluxæ, & tales ut eas quamprimùm ſequatur triſtitia & dolor. Non ergo in iis eſt felicitas ſumma. Aſſumptum ſuadetur: tum experimento communi omnium eorum, qui ſerviunt corporis voluptatibus, & vix eas percipiunt, cùm triſtitiam, dolorem, & morſum inſanabilem ſentiunt. Unde Boëtius lib. 3. *De Conſol.* metro 7. accinebat:

Habet hoc voluptas omnis,
Stimulis agit furentes:
Apiumque par volantum,
Ubi grata mella fudit,
Fugit, & nimis tenaci
Ferit icta corda morſu.

Idque ipſum ſignificare voluit Philo lib. *De Gigantibus*, ubi obſervat, voluptates primùm more canum adblandiri, poſtea verò ſubitò commutatas infigere morſum. Conſonat & Plutarchus *in comparatione Cimonis & Luculli*, his verbis: *Vera eſt mancipans ſibi homines voluptas, ſed non fera: nam ſi apertè pugnaret, citò caperetur: nunc autem etiam ideo invisa magis, quòd celat inimicitiam, induta habitu benevolentiæ. Itaque dupliciter adverſanda, quòd nocet & quòd fallit.* Nihil itaque fixum & ſtabile eſt in voluptatibus corporis, quæ vix delectant, cùm dolorem & perniciem afferunt.

35. Neque argumenta in oppoſitum urgent. Ad I. Reſpondetur cum D. Thoma ubi ſuprà, ejuſdem rationis eſſe quòd appetatur bonum, & quòd appetatur delectatio: quoniam hæc nihil aliud eſt, quàm quies appetitûs in bono: ſicut ex eadem virtute naturæ eſt, quòd grave feratur deorſum, & quòd ibi quieſcat. Unde ſicut bonum per ſeipſum appetitur, ita & delectatio per ſe, & non propter aliud appetitur, ſi *propter* ſignificet cauſſam finalem. Si verò ſignificet cauſſam formalem, ſeu potiùs cauſſam motivam, ſic delectatio eſt appetibilis propter aliud: nimirum, propter bonum, quod eſt delectationis objectum; & per conſequens eſt delectationis principium, & dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet ut appetatur, quia eſt quies in bono deſiderato. Hæc ferè Divus Thomas. Ex cujus doctrina neganda eſt minor propoſitio argumenti: & ad probationem ex Ariſt. dicendum, voluptatem eò loci accipi ut conjunctam bono, de quo eſt delectatio: nam ſic quæritur propter ſe. Verùm ſeorſum accepta non quæritur propter ſe; ſed ex primaria intentione naturæ, ſed ut condimentum quoddam, ſive attractivum ad operationem ſuaviter exequendam. Sed & permiſſo quòd propter ſe quæreretur, non propterea haberet rationem finis ultimi, ſeu felicitatis, cùm deficiat ipſi perfectio, ſtabilitas, & plura alia felicitatis propria. Ad Confirm. conceſſa majore, negatur minor: quia ſicut felicitas ſolida & ſumma hominis non conſideratur ſecundùm partem inferiorem, quæ eſt corpus, ſed penes ſuperiorem, quæ eſt anima rationalis; ita & miſeria ſumma ipſi contrapoſita, non penes ſenſum corporeum, ſed ſecundùm rationalem animum aſſignari debet. Quare ſicut felicitas ſumma in nulla corporis voluptate conſiſtit, ita & extrema miſeria in nullo ſenſibili dolore ſita eſt. Si autem felicitas in optima & honeſtiſſima hominis operatione conſtituatur, ut ſuo loco apparebit, etiam infelicitas extrema conſiſtit in peſſima hominis operatione, modo ibidem explicando.

36. Ad II. Ultimus finis vitæ humanæ, conſiſtit in eo quod homini ſummè appetibile eſt, & vehementiſſimum ex ſe ad movendum; non tamen præter rationem, aut contra; ſed juxta ipſam: quia eo ipſo quòd homo potiori ſui parte rationalis ſit, potiſſimus ejus finis debet eſſe ſecundùm rectam rationem. Voluptates autem corporis, quamvis plerumque vehementiùs rapiant appetitum, atque ipſum animum, quatenus ſenſibus immerſum; id tamen eſt præter rationem, aut contra nobilitatem ipſius. Quare reſtat ut ſuum proprium & ultimum finem naturalem formalemque habeant in aliquo alio bono altiori, quod ſit ſecundùm rectam rationem. Ad confirm. Omnes quidem delectationem amant eo ipſo quòd ament bonum: quoniam ejus poſſeſſio voluptatem ſive delectationem affert, veluti ſequelam, aut corollarium ipſius poſſeſſionis. At quemadmodum licèt omnia ament bonum, non propterea quodlibet bonum eſt ſufficiens beare hominem ultimò, niſi quod optimum eſt: ita licèt omnia delectationem ament, non ideo omnis delectatio eſt propria affectio felicitatis ultimæ, niſi illa tantùm quæ optima eſt. Affectio, inquam: quia formalis & primaria ratio finis, ſive ultimi, ſive non ultimi, nunquam in ipſa delectatione conſiſtit, ſed in bono poſſeſſo, aut poſſidendo, ut ſupra indicavimus, & alibi fuſiùs apparebit.

37. Concludendum itaque eſt, vitæ humanæ felicitatem, ſive ſummam beatitudinem, quam homo obtinere poſſet intra naturæ metas, non in affluentia bonorum externorum, qualia ſunt divitiæ, dominatus, honor, aut gloria, ſitam eſſe. Quod totum, vel ex ipſis Gentilibus, Valerius Maximus lib. 6. cap. 9. complectitur his verbis: *Caduca nimiùm hæc & fragilia, puerilibuſque conſentanea crepundiis ſunt, quæ vires, atque opes humanæ vocantur. Affluunt ſubitò, repentè dilabuntur, nullo in loco, nulla in perſona radicibus nixa ſtabilibus conſiſtunt: ſed incertiſſimo ſtatu fortunæ huc atque illuc acta, quos in ſublime extulerunt, improviſo curſu deſtitutos, profundo cladium miſerabiliter immergunt.* Ac præterea; *Itaque neque exiſtimari, neque dici debent bona quæ ut inflictorum malorum amaritudine deſiderium ſui duplicent, propenſiore favore delinitos, majore poſtea malorum cumulo opprimere ſolent.* Lege Baptiſtam Platinam, tribus libris *De vero & falſo bono*, ubi id latè exornat, ac Theophilum Raynaudum lib. 4. *De virtutibus & vitiis* num. 61. Nec in aliquo corporis bono: ſive illud ſit ſanitas, ſive pulchritudo, ſive robur; nec denique in corporeis voluptatibus, quæ lutulentæ, & ſordidæ ſunt;

Digitized by Google

indignæque ut in iis creatura rationalis & nobiliſſima ſuum ultimum finem conſtituat. Recurrendum igitur eſt ad bona animi interna, quibus homo differt à brutis, elevaturque ſupra conditionem ipſorum, & ultimò perficitur intra metas rationis. Quæ autem ſint ea bona, alibi ex profeſſo conſiderandum erit.

QUÆSTIO TERTIA.

An felix egeat bonis naturæ & fortunæ?

AGGREDIMUR controverſiam celeberrimam inter Peripateticos & Stoïcos: in qua non diſquirimus, an Felicitas conſiſtat in bonis, ſive ſubſidiis Naturæ, aut Fortunæ. Id enim jam diſcuſſum fuit quæſtione præcedenti: ex qua conſtat, ea bona longè inferiora eſſe, & ignobiliora, quàm ut in iis conſtituatur ratio formalis, ſeu eſſentia, aut ſubſtantia ſummæ felicitatis humanæ. Solùm itaque hoc loci diſputamus, an munera naturæ, ut valetudo, pulchritudo, robur, proceritas juſta, & ſenectus bona; item ſubſidia fortunæ, ut proſperitas, divitiæ, dominatus, honor, & gloria; an, inquam, ea munera naturæ, & decora, ſeu ornamenta fortunæ, ſint adeò neceſſaria ad ſolidam felicitatem habendam, ut hæc ſine illis eſſe non poſſit.

SECTIO PRIMA.

Proponitur opinio Stoïcorum negantium, ea naturæ ſubſidia eſſe neceſſaria ſolidæ felicitati, ſuadeturque multiplici argumento.

2. CELEBRIS Stoïcorum opinio fuit, ſummum hominis bonum, ſive felicitatem ſolidam, nullis omnino naturæ aut fortunæ muneribus egere, ſed abſque iis plenam & perfectam poſſe ſubſiſtere. Quod iis tam altè inſedit, ut ſententiam contrariam Ariſt. lib. 1. cap. 7. & 8. deſpicerent, & felicitatem ab illo conſtitutam exiſtimarent mollem enervemque; utpote quæ ſine affluentia bonorum omnium temporalium ſtare non poſſet. Unde omnia illa ab Epicteto dicuntur, *imbecilla*, *ſervientia*, *prohibenda*, *aliena*. Ariſto etiam Stoïcus, allegato Platone, prædicat, μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν. *Solùm honeſtum bonum.* quaſi extraria munera nihil boni, aut conficiens felicitatis habeant. Inſuper alii, *ſufficere virtutem ad beatam vitam, nullo indigentem, niſi Socratico robore*: Porrò prædicta Stoïcorum exiſtimatio argumentis nititur plurimis: quorum aliqua generatim probant, ea omnia vitæ humanæ præſidia, aut ſupervacanea, aut inutilia, vel nociva eſſe felicitati aſſequendæ: alia verò ſpeciatim id ipſum ſuadere videntur de iiſdem bonis in ſingulari expenſis.

3. Primò itaque & generatim probant, felicitatem non egere ullis naturæ aut fortunæ muneribus: quoniam ea omnia, quæ ex ſe firma, conſtantia, & ſtabilia ſunt, nequeunt illigata eſſe aliquo neceſſitudinis nodo cum iis, quæ naturâ ſuâ ſunt fluxa, inconſtantia, & ſtabilitate carentia. At felicitas eſt bonum ex ſe firmum, conſtans, & ſtabile: munera autem omnia naturæ & fortunæ fluxa ſunt, inconſtantia, & ſtabilitate carentia. Igitur felicitas nequit eſſe illigata aliquo neceſſitudinis nodo cum muneribus naturæ & fortunæ: atque adeò ſtare poteſt, quamvis ea omnia ſubſidia deſint. Conſequentia quò ad utramque partem eſt manifeſta. Major videtur certa: quia omne quod firmum, conſtans, & ſtabile eſt, nullam dependentiam habet ab eo, quod fluxum, inconſtans, & inſtabile eſt. Ergo nequit eſſe cum illo illigatum aliquo neceſſitudinis nodo: ſicuti ob eandem cauſſam nihil neceſſarium aut indefectibile illigatum eſt cum aliquo contingenti aut defectibili. Minor autem præcipua ſuadetur quò ad priorem partem, quia felicitas eſt ſummum bonum, ſupremaque hominis perfectio. At neque ſummum bonum, neque ſumma hominis perfectio eſſe poteſt, niſi quæ firma, conſtans, & ſtabilis eſt: ut ex ipſa notione terminorum apparere videtur. Quò ad poſteriorem verò partem probatur eadem minor: quoniam ſanitas, pulchritudo, robur, divitiæ, dominatus, honor, gloria, & ſiquæ alia ſunt naturæ ac fortunæ præſidia, ſunt omnino contingentia, quæ proinde adeſſe aut abeſſe poſſunt, & ſemel habita facilè diſſipantur, atque evaneſcunt. Et de pulchritudine quidem celebre eſt illud.

Fulgor, teneris qui radiat genis,
Momento eripitur: nullaque non dies
Formoſi ſpolium corporis abſtulit:
Res eſt forma fugax.

Ac præterea illud Ovidii lib. 2. *De Arte.*

Forma bonum fragile eſt, quantumque accedit ad annos,
Fit minor, & ſpatio carpitur illa ſuo.
Nec ſemper violæ, nec ſemper lilia florent:
Et riget amiſſâ ſpina relicta roſâ.
Et tibi jam venient cani, formoſe, capilli,
Jam venient rugæ, quæ tibi corpus arent.
Jam molire animum, qui duret, & aſtrue formam.
Solus ad extremos permanet ille rogos.

Ergo illa omnia fluxa ſunt, inconſtantia, & ſtabilitate carentia.

4. Confirm. I. juxta ipſum Ariſtotelem, homo virtute ſuæ præelectionis ac liberi arbitrii eſt faber ſuæ felicitatis, ſummique boni. Ergo ut illud aſſequatur, non pendet ullo modo ab iis, quæ in ejus libera poteſtate non ſunt. At naturæ ac fortunæ munera in uniuſcujuſque hominis libera poteſtate non ſunt: ut patebit diſcurrenti per ſingula. Ergo homo, ut felicitatem aſſequatur, nullo modo pendet à naturæ & fortunæ muneribus.

5. Confirm. II. cùm felicitas, opinione ejuſdem

dem Ariſtotelis, conſiſtat in nobiliſſima animi operatione, conſequens eſt ut elevata ſit ultra omnia bona ſenſibilia ac materialia, tanquam aliquid longè ſuperius, & præſtantioris ordinis. Ergo eo ipſo independens eſt à quibuslibet naturæ fortunæque ornamentis, præſidiiſque; utpote cùm omnia illa ſenſibilia, & materialia ſint. Ergo quamvis ea omnia deeſſent, adhuc illa plena & perfecta conſiſteret.

6. Secundò id ipſum ſuaderi poteſt, diſcurrendo ſingillatim per munera naturæ quæ juxta Ariſt. lib. 1. *Rhetoric.* cap. 5. ſunt, valetudo, pulchritudo, robur, proceritas juſta, & ſenectus bona. Porrò de unoquoque illorum ſeorſum poteſt inſtitui argumentum. Valetudo in primis, ſive ſanitas, aut ſufficiens conſtitutio membrorum ad uſus vitæ humanæ obeundos, non videtur neceſſaria felicitati. Quicquid enim anſam preſtat peccandi, ſeu recedendi à virtute, aut experiendi calamitates, nequit eſſe neceſſarium ad felicitatem habendam, neque ab illa exigi: quoniam felicitas in exercitio virtutis perfectæ conſiſtit, & omnem calamitatem excludit. Atqui valetudo, ſeu ſanitas, anſam præſtat peccandi, ſeu recedendi à virtute, aut experiendi calamitates. Ergo neceſſaria non eſt ad felicitatem habendam, neque ab illa exigitur. Suadetur minor multipliciter. Primò. Quia, ut obſervat Euſtratius, & notiſſimum eſt, ſancti quique & perfecti viri macerant & affligunt corpus ſuum ut infirmum reddant: quia compertum habent integram ipſius valetudinem impedimento fore virtuti, & in occaſionem vitiorum: ideoque S. Bernardus voluit monaſteria ſua extrui in locis humidis, atque infirmitati variæ obnoxiis, ut monachi ægro corpore afflicti, nullis illecebris voluptatum à virtute dimoverentur. Plato etiam, philoſophus celeberrimus, Academiæ locum, ubi docebat & lectitabat, ſub inſalubri cœlo delegit, ne diſcipuli corpore plus juſto valerent, ſed aëris inſalubritate redderentur imbecilles, ideoque ad ſcientiam & virtutem aptiores. Sed & Seneca epiſt. 27. docet, ſolùm optabilem eſſe ſanam mentem, non autem validum corpus. Atque inter alia inquit: *Satellius Calviſium Sabinum hortari cœpit, ut luctaretur, hominem ægrum, pallidum, gracilem. Cùm Sabinus reſpondiſſet, & quomodo poſſum: vix vivo: Noli inquit, obſecro, iſtud dicere. Nonne vides quàm multos ſervos valentiſſimos habeas? Bona mens, nec commodatur, nec emitur.* Quibus planè indicat, parum de bona corporis valetudine curandum, modò ſana mens ſit. Jam verò quòd & calamitatum occaſio ſit ipſe Ariſtoteles agnovit lib. 1. cap. 3. ubi teſtatur, multos propter vires, & firmatatem corporis periiſſe. Idque experientia frequens confirmat in iis, qui bonam valetudinem nacti, ideo anſam aſſumunt excedendi in cibo, potu, aliiſque oblectamentis, quaſi minimè nocituris: ex quibus tamen exitiales contrahunt morbos, alioqui nullatenus ſubeundos. Denique & ratione comprobatur: quia corpus omnino ſanum, & nullis mortificatum doloribus, ægritudinibúſve, naturaliter excitat in appetitu voluptatum ſenſibilium motus, quibus animus à virtute dimovetur, & ad vitia trahitur. Valetudo igitur, ſive perfecta corporis ſanitas, anſam præbet peccandi, & impedimento virtuti eſt, atque occaſio ſubeundarum calamitatum.

7. Pulchritudo etiam, non modò ſubſidium non videtur afferre felicitati, ſed potiùs impedimentum. Plurimis enim, etiam virtutis cultoribus, & qui videbantur conſcendiſſe pietatis faſtigium, aut etiam felicitatem nacti, in exitium & ruinam fuit: ut hiſtoriæ, & experimenta ſatis crebra teſtantur. Quod etiam inter Gentiles, perſpectum habuiſſe videtur Spurina invenis apud Valerium Maximum ſic loquentem: *Excellentis in Hetruria pulchritudinis adoleſcens, nomine Spurina, cùm mira ſpecie complurium illuſtrium fœmmarum ſollicitaret oculos, oris decorem vulneribus confodit: deformitatemque ſanctitatis ſuæ fidem, quàm formam irritamentum alienæ libidinis, eſſe maluit.* Similiter & Damocles Athenienſis puer, uſque ad miraculum formoſus, cùm intemperiem Demetrii Regis in balneo declinare non poſſet, ſeſe ipſum conjecit in proximum locum ferventis aquæ, ut corpore ardoribus deformato exueret pulchritudinem; cujus occaſione Princeps in libidinem agebatur. In hiſtoriis quoque Hiſpaniæ pervulgatum eſt, Septimancenſe oppidum prope Valliſ-oletum, cum à Mauris longè lateque in Hiſpania dominantibus cogeretur ad ſolvendum tributum ſeptem virginum; illas quidem obtuliſſe. Verùm illæ conſulentes ſuæ ipſarum pudicitiæ, non modò pulchritudinem deformârunt, ſed & manus ſibi abſcindi permiſerunt, ut truncæ manibus, & proprio ſanguine perfuſæ, non violarentur à Barbaris. Sed longum eſſet ire per varia ac ferè innumera ejuſmodi monumenta, quæ libris prodita ſunt, præſertim circa celebres, ac Deo ſacras Virgines. quę ut veræ felicitati conſulerent, honeſtati ac pudori pulchritudinem immolârunt. Pulchritudo ergo nullum habet cum ſolida felicitate commercium: adeò ipſius poſſeſſioni neceſſaria non eſt.

8. Confirmatur. Plurimi enim è priſcis illis philoſophis, qui beati ac felices exiſtimati ſunt, atque in virtutum apice collocati, extiterunt deformes: & vix unus aliquis pulchritudine excelluit. Ergo beatitudo ſeu felicitas non affert ſibi annexum pulchritudinis decus: quin potiùs videtur cum illa ægrè ac difficulter componi. Aſſumptum patet exemplo philoſophorum primæ notæ. Admirandus ille Epictetus, quem veluti ſapientiæ & virtutis exemplar mirum ſuſpiciunt omnes, in media felicitate, quâ putabatur Deos ipſos repere in amorem ſui, & deformis & claudus fuit. Unde illud diſtichon ab ipſo vel alio compoſitum ejus nomine.

Δοῦλος Ἐπίκτητος γενόμην, καὶ σώματι πηρὸς,
Καὶ πενίην Ἶρος, καὶ φίλος ἀθανάτοις.

Servus Epictetus ſum natus, corpore cladus,
Irus pauperie, charus & ipſe Diis.

Conſonatque Suidas lib. 15. cap. 11. ubi tradit fuiſſe *claudum ex diſtillatione corporis illa ipſa*, quæ ſanè non levis infirmitas fuit. Plato etiam philoſophorum anteſignanus, virtute ac ſapientiâ divinus appellari ſolitus, enormi facie fuit, id eſt, latiſſimâ, ita ut latitudo nullam cum longitudine proportionem ſervaret: ut teſtatur Apulejus apud Albertum Magnum. Alii ſolùm humeris eam immoderatam latitudinem tribnunt, ideoque non Ariſtoclem, ut antea, ſed Platonem dictum: Græco enim ſermone τὸ πλάτος ſignificat latitudinem. Similiter & Speuſippus ejuſdem Platonis ex ſorore nepos, ac doctrinæ illius hæres, qui octo annis in Academia præfuit, aſpectu fœdus abominanduſque fuiſſe traditur, ut idem Albertus ait, fortaſſe

ex

ex Plutarcho. Socrates quoque, ejuſdem Platonis magiſter, fertur fuiſſe naribus ſimis, recalva fronte, piloſis humeris, & ideò deformis, ut cùm duę uxores ejus, Xantippe & Myrro, zelotypiâ perculſæ rixarentur, ſic eas objurgaverit. *Adeò pulchrum me peperit natura, ut propter me rixemini?* Similia de cæteris ferè leguntur: ut Aratum fuiſſe panda cervice, Ariſtotelem exerto brachio, Chryſippum digitis conſtrictis propter numerorum indicia, Euclidem ob menſuratum ſpatia laxatis, Cleanthem utraque ex cauſſa corroſis, Democritum labiis ex riſu apertis, Heraclitum oculis ex fletu clauſis, Diogenem barbâ juſto majore, Xenocratem crure contracto: de quibus omnibus videſis Sidonium Apollinarem lib. 9. epiſt. 9.

9. Robur quoque virium nullo modo videtur ſtabiliendæ felicitati neceſſarium, ſed importunum, & quandoque nocivum. Porrò neceſſarium non eſſe probant rationes ſuperiùs adductæ, ne valetudo corporis ſit neceſſaria: quæ idem extorquent circa robur ſeu fortitudinem corporis. Importunum quoque evincunt pleraque philoſophorum exempla, qui corpore debili ac prorſus delicato, dicuntur felicitatem aſſecuti. Probat & natura ipſa felicitatis, quæ in operationibus ad animum ſpectantibus, ideoque ſpiritualibus, & à mole corporea liberis ſita eſt. Conſtat verò operationes ſubtiliores ſeu ſpiritualiores ut plurimum prodire ab iis, qui corpore delicati ſunt, quàm ab iis qui fortes & robuſti. Quare Ariſtot. lib. 2. *De anima* cap. 9. textu 94. inquit: οἱ μὲν γὰρ σκληρόσαρκοι ἀφυεῖς τὴν διάνοιαν· οἱ δὲ μαλακόσαρκοι, εὐφυεῖς. *Qui namque ſunt duri carne ii ſunt inepti mente, qui verò ſunt molles carne, ii ſunt ingenioſi, menteque dexteri.* Denique & nocivum quandoque eſſe convincitur in iis, qui ſuo robore freti pericula plus nimio majora temerè aggrediuntur, indeque ſibi interitum pariunt: quemadmodum de Milone legitur. Non ergo robur virium eſt ſubſidium felicitati neceſſarium.

10. Proceritas juſta ſtaturæ nihilo magis requiſita videtur, quoniam illa pertinet etiam ad pulchritudinem, quæ jam excluſa eſt ſuperiùs à ſubſidiis felicitati neceſſariis. Quin & cùm illa in operationibus potiſſimum animi ſita ſupponatur, quibus edendis anima non minùs apta eſt in exiguo, quàm in juſto corpore; videtur impertinens eſſe juſta corporis ſtatura ad felicitatem habendam. Ad hæc exempla virorum inſignium literis & pietate ubique ferè proſtant, qui in puſillo corpore magnam & egregiam animam geſtârunt, atque inter felices numerati ſunt. De quo legendus Theophilus Raynaudus integro Opuſculo. Unus in id probandum exemplo ſuo videtur ſufficere *S.* Gregorius Turonenſis, corpore breviſſimus, qui *S.* Gregorium Magnum in admirationem traxit, quòd in exigua mole capaciſſimam mentem includeret. Unde & illa vox eiuſdem ad Magnum Gregorium, divino inſtinctu prolata: *Beatiſſime Pater, ipſe fecit nos, & non ipſi nos.* Imò & pumiliones quique quanquam quodammodo monſtra videantur ob inſolitam exiguitatem, adhuc poſſunt uſque adeò virtutibus & ſapientiâ eminere, ut meritò habeantur felices. Quid enim prohibet ut iis animi ornamentis decoraretur pumilio ille, de quo Nicephorus lib. 12. cap. 37. ſcribit: *In Ægypto natus eſt homo infra incredibilem ſtaturæ brevitatem conſiſtens ſub Theodoſio. ac talem noſtra ætate vidi ipſe (quod monſtro habitum) quem brevis admodum ſtaturæ mulier in lucem edidit, Ægyptius tam brevis fuit, ut perdici ſimilis eſſet.* Ita enim in textu Gręco ipſius ad litteram invenio, παραπλήσιον εἶναι πέρδικι. *Porrò quod mirabile dictu eſt, prudentia ei inerat, qualis homini formoſo competit: quippe cui corporis exilitas nihil ea de re ademiſſet. Vox à muſis non abhorrebat. Sermo mentis generoſitatem ſpectandam exhibebat. Uterque eodem illo tempore vigens non ſtatim vitam finivit. Maximus enim* (nempe alius giganteæ proceritatis, de quo ibidem ſermo eſt) *viginti quinque explevit annos: minimus autem non multum ab eis abfuit.* Hucuſque Nicephorus: cujus teſtimonio in pumilione illo erat generoſitas & cultura mentis, prudentiaque, in cujus perfecta operatione potiſſimùm felicitas collocari ſolet. Non ergo ad felicitatem proceritas corporis, ſed juſta ſtatura requiritur.

11. Senectus bona denique, ſive grata, & à moleſtiis libera, videtur non prodeſſe felicitati, ſed potiùs obeſſe: quia gravioribus morbis affligere debet, atque attenuare corpus, ut pariat in virtute profectum aliquem. Quapropter Seneca epiſt. 68. *Ago gratias ſenectuti*, inquit, *quòd me lectulo affixit. Quidni gratias illi hoc nomine agam? Quicquid debebam nolle, non poſſum.* Scilicet, bonum mihi eſt jam ſeni ægrotare, ut infirmus nequeam illicita perpetrare, quæ ſanus poſſem. Et epiſt. 67. proximè præcedenti loquens de Clarano illo ſuo, quem beatiſſimum prædicat, infirma ſenectute laborâſſe teſtatur iis verbis: *Claranum condiſcipulum meum vidi poſt multos annos: non puto expectas, ut adjiciam, ſanum; ſed mehercules viridem animo, ac vigentem, & cum corpuſculo ſuo colluctantem.* At ubi corporis afflictio, & morborum colluctatio eſt, nulla felicitas vera eſſe poteſt. Igitur de primo ad ultimum nec bona ſenectus eſt ſubſidium felicitati aſſerendę opportunum, aut neceſſarium.

SECTIO II.

Argumenta pro eiſdem Stoïcis, ne bona fortunæ, ſive generatim, ſive in ſpecie conſiderata, conferant aliquid felicitati ſtabiliendæ.

12. SUNT etiam argumenta plura, quæ videantur felicitatem probare independentem à fortunæ muneribus, quorum præcipua apud Ariſtotelem lib. illo 1. *Rhetoric.* cap. 5. jam indicato, ſunt, proſperitas generatim, deinde in ſpecie divitiæ, dominatus, honor, & gloria.

13. Primò proſperitas videtur non annexa felicitati, ſed disjuncta, aut etiam inimica. Etenim omne illud, quo enervamur, & reddimur molles ad opera virtutum exercenda, inimicum eſt felicitatis, quæ in earum operationum exercitio conſiſtit. Atqui proſperitate enervamur, & reddimur molles ad opera virtutum exercenda. Illa ergo felicitati inimica eſt. Minor, quæ fortè in dubium vocari poſſet, ſuadetur, excurrendo per opera virtutum præcipuarum. Si enim homini cuncta proſpera, & ex animi voto contingant, nihil terribile, quod vincatur, occurret. Ergo enervis erit & mollis ad opera fortitudinis, quę in aggreſſu terribilium ſita ſunt. Si quęcumque judicis decreta, etiam in aliorum pœnam, incommodúmve, plauſibiliter ab omnibus accipiantur, nullamque detractionem

ſubeant

Digitized by Google

ſubeant; marcebunt operationes juſtitiæ, quæ tunc vegetiores ſunt, quando ſive per infamiam, ſive per bonam famam exercentur. Quod & cæterarum ferè virtutum actibus commune eſt, ut non, niſi coram adverſario, in apertum ſe proferant. Quare Seneca lib. *De providentia* obſervat, nauclerum non niſi in tempeſtate maris, nec niſi in acie, militem cognoſci. Unde & ſubdit: *Non enim ego cognoſcere poſſum, quantùm adverſus paupertatem tibi ſit animi, ſi divitiis affluis: aut quantùm adverſus invidiam odiumque populare conſtantiæ habeas, ſi inter acclamationes ſecundas, applauſuſque conſeneſcas*. Et ex Democrito audet dicere: *Nihil mihi videtur infelicius eo, cui nihil unquam evenit adverſi, non enim licuit illi ſeipſum experiri*. Igitur tam procul a vera felicitate eſt proſperitas, ut impedimento ſit ad ſolidarum virtutum opera, & ipſum hominem reddat extremè infelicem.

14. Confirmatur I. Retorquendo in Ariſtotelem illud ipſum exemplum, quo utitur ad probandum proſperitatem eſſe felicitati neceſſariam. *Nam ſi quis labatur*, inquit, *in Priami calamitates, non erit felix*. Contra enim eſt, quòd ſi res, ſi exiſtimatio noſtra ſecundùm rectam rationem ſeratur, potuit Priamus in iis calamitatibus, poteſt quilibet alius in ſimilibus eſſe felix. Quid enim, quòd Priamus videret Trojam accenſam, domum dirutam, filios ac nepotes trucidatos, & illum ipſum Politem, qui,

Ut tandem ante oculos evaſit, & ora parentum,
Concidit, & multo vitam cum ſanguine fudit.

Vel in ea extrema calamitate poſſet, ſi vellet, eſſe cenſerique jure ac meritò feliciſſimus: puta, ſi in ſola virtute, veluti firmâ ancorâ, nitens, eam deſpiceret procellam: ſi ſuperiore animo, & elevato ultra caduca hæc, contemneret eventus fortunæ, divitiarum jacturam, regni everſionem, & immaturam ſuorum necem. Quippe una virtute & conſtantia animi dives, exclamare cum Biante potuiſſet: *Omnia mea mecum porto*. Similiter & cum Stoïcis: *Nihil perdidi, ſed reddidi: depoſita reſtitui: bona mea ſervavi*. Fieretque quippe Priamus ea magnitudine & ſublimitate animi celeberrimus heros, in poſteritatis documentum, proindeque feliciſſimus. Felicitas enim juxta Ariſtotelem in optima animi operatione conſiſtit: & certè nulla melior operatio eſſe poteſt, quàm conſtantiæ & magnanimitatis in tot adverſis. Igitur proſperitas fortunæ ad felicitatem nullatenus neceſſaria eſt; utpote conſiſtere potentem inter extremas adverſitates.

15. Confirmatur II. Ex doctrina ejuſdem Ariſtotelis, qui in quodam loco hujus operis ait, virum felicem & probum eſſe ſimilem cubo, ac proinde ubique æqualem, qui nunquam proſternatur; id eſt, qui nulla formæ adverſitate cadat. Et lib. 1. *Oeconomicæ* cap. 1. exiſtimat, adhuc inter extremas calamitates eſſe aptiſſimam occaſionem virtutis exercendæ: ſiquidem mulieres conjugatas ita inſtruit: *Non eſt ſanè parum ſecundis rebus bene uti: attamen adverſas moderatè perferre, multò majus eſt exiſtimandum. Nam in magnis calamitatibus & injuriis nihil abjectè facere, celſi animi eſt. Petet igitur mulier à Deo, ne quid ejuſmodi accidat viro. Quòd ſi quid tamen accidat adverſi, putare debet hinc optimam ſibi laudem, ſi rectè ſe geſſerit, proventuram: ſecum ipſa repetens, nec Alceſtem tantam ſibi gloriam fuiſſe comparaturam, nec Penelopem tot tantaſque mérituram fuiſſe laudes, ſi cum fortunatis vixiſſent viris.* Igitur adhuc ex mente ipſius Ariſtotelis mulieres poſſunt evadere celebres heroinæ; felicioreſque inter adverſitates virorũ, quàm inter proſperitates. Quin & lib. 1. hujus operis cap. 10. id ipſũ confirmare videtur, dum ait, tunc virum honeſtum fulgere ac ſplendeſcere, cum ſedatè fert *πολλὰς καὶ μεγάλας ἀτυχίας, μὴ δι' ἀναλγησίαν, ἀλλὰ γεννάδας ὢν καὶ μεγαλόψυχος· multas atque magnas calamitates, non ut ipſe dolore careat* (ſive, ut alii explicatiùs vertunt, *non ex indolentia quadam*) *ſed quòd generoſo magnoque ſit animo præditus*. At ſi in aliqua hominis operatione præſtantiſſimum quid inveniri poteſt, proindeque felicitati conſtituendæ opportunum, nihil æquè aut magis, quàm generoſitas & ſublimis conſtantia animi in calamitatibus perferendis. Ergo felicitas hominis in medio calamitatum quarumlibet eſſe poteſt.

16. Confirmatur III. Ariſtotelis lapſus ex Plotino Enneadis 1. lib. 4. cap. 7. ubi laudat Lucianum; quòd induxerit Alexandrum Magnum apud inferos affirmantem, ex verſutia & calliditate Ariſtotelis magiſtri ſui proceſſiſſe, quòd ipſi perſuaſerit, nullam felicitatem eſſe poſſe abſque cumulatiſſimis fortunæ ſubſidiis. Nimirum Ariſtoteles eam doctrinam Alexandro tradidit, non quòd veram exiſtimaret, ſed proficuam ſibi, & utilem ad recipiendum ab eo tot opes & honores, veluti felicitati neceſſarios. Ergo nunquam philoſophus ex animi ſententia proſperitates beatitudini annexuit, quippe qui ſciebat, virum optimum efferre caput ſupra omnia proſpera & adverſa, immò & ſupra vitam ipſam, ut exemplo didicerat in Socrate. Is enim ab Athenienſibus extremo ſupplicio damnatus, quaſi novos Deos inveheret, aut veteres è medio tolleret, hilari animo, & veluti per jocum, hauſit venenum oblatum: eoque jam ſumpto, nullius perturbationis ſpeciem exhibuit, quin potiùs, fabulas per otium meditabatur, & amicos irridebat, quòd obitum ſuum lamentarentur. Igitur vir optimus, adhuc in ipſo mortis confinio, & ultimo ſupplicio addictus, poteſt ea celſitudine animi eminere, eaque ſerenitate, quæ non niſi felicis, propria eſt. Proſperitas ergo nullo neceſſitudinis nodo illigata eſt ſolidæ felicitati.

17. Secundò. Divitiæ apparent felicitati contrariæ: idque multipliciter. Primò: quia ſubminiſtrant copioſam materiam deliciarum, & ſenſibilium voluptatum, quibus enervatur animus, & fit mollis ad opera virtutum, tum & ad ſpeculationem veritatum moralium. Secundò: quia experimento omnium ſæculorum comprobatum eſt, paupertatem plurimis hominibus profuiſſe, & occaſionem extitiſſe honeſtatis ac doctrinæ. Quapropter Xenophon paupertatem ipſam appellat ſapientiam ſine magiſtro comparatam. Quicquid enim viva magiſtri vox docere poſſet, id totum paupertas tradit: ideoque illa apud Ariſtophanem gloriatur ſe fuiſſe artium inventricem, eodemque nomine celebratur à Theocrito illis verſibus:

Ἀπνία Διόφαντι μόνα τὰς τέχνας ἐγείρει·
Αὐτὰ τῷ μόχθοιο διδάσκαλος·
Unica paupertas, Diophantes, ſuſcitat artes:
Ipſa laborandi doctrix, ſtudiique magiſtra.

Quod & Horatius de ſeipſo quodammodo confirmat, dum paupertati adſcribit ſtudium ſuum in lyricâ & ethicâ poëſi collocatum, accinitque:

Et laris & fundi paupertas impulit audax,
Ut verſus facerem.

Ter-

Tertiò, & quaſi ab inductione ferè ſuadetur. Omnes enim penè philoſophi veteres, quotquot ſapientiâ & probitate celebres extiterunt, ac felices propterea exiſtimati ſunt, pauperrimi fuerunt, aut ſponte, aut fortunâ. Sufficiat in id probandum Diogenes dolio incluſus, & mirabilis ille Epictetus: cujus familia, cujus opes, unica anus ad miniſterium, unica lucerna fictilis ad ſtudium; quæ tamen poſtea mille drachmis væniit, teſte Luciano, in memoriam & honorem ipſius. Aptior igitur eſt paupertas, quàm abundantia divitiarum, ad ea doctrinæ virtutumque exercitia, in quibus ſolida felicitas eſt.

18. Confirmatur I. Ea eſt optimi boni, ſeu felicitatis natura, ut eum, cui convenit, bonum faciat, eum in ſeipſo, tum & apud alios: ut docet Boëtius *De conſolat.* proſa 5. cap. 6. & conſtat ex ipſa notione ſummi boni. Ergo felicitas non habet ſecum annexum, ſed potiùs excludit illud, quo homo nec in ſeipſo, nec per ordinem ad alios bonus fit, ſed potiùs malus. At divitiæ ſunt ejuſmodi: quæ, ut inquit Seneca lib. *De paupertate*, *inflant animos, ſuperbiam & arrogantiam pariunt; atque eò uſque mentem alienant, ut fama pecuniæ nos etiam nocitura delectet*. Similiter & epiſt. 20. *Divitiæ non modò non faciunt hominem bonum, verùm neque divitem: quia avaritiam non extinguunt*. Eſtque vulgatum illud Menandri:

—— immodicus luxus gignit arrogantiam,
Opeſque faciunt, ut ipſarum adquiſitor
Eat in mores ab antiquis diſſimiles.

Et ipſe Ariſtoteles lib. 1. cap. 5. hujus operis nocumentum ex divitiis illatum homini obſervavit, dum docuit, in divitiis non eſſe poſitam felicitatem: quoniam vita in congerendis pecuniis impenſa *βίαιός τις ἐστί*, ſcilicet, *violenta eſt*, ſive vim inſert ipſis divitiis, quæ ſolùm bonæ ſunt, ut donentur, non ut retineantur: ideoque vim patiuntur apud avarum divitem.

19. Confirmatur II. Ariſtotelico axiomate in *Topicis* receptiſſimo: *Ut ſimpliciter ſe habet ad ſimpliciter, ita magis ad magis, & maximè ad maximè.* Ergo ſi divitiæ ſunt bonæ ſimpliciter felicitati, majores erunt meliores, & maximæ optimæ. Creſcet enim bonitas & convenientia juxta gradum divitiarum. Conſequens autem abſurdum eſſe patet. Nimia enim divitiarum abundantia experimento deprehenditur inimica ſolidæ felicitati, in optimis operationibus conſiſtenti. Quod diſertè perhibet Plato epiſt. 3. ubi ait: *Conſpexeram jam pridem, & nunc etiam perſpicio, opes tam privatorum, quàm principum, quò majores ſunt, eſſe magis inſidiatrices, & turpium noxiarumque voluptatum machinamenta ſubire*. Immò & Ariſtoteles, vel invitus, trahi poteſt in idem confirmandum in præſenti lib. 10. cap. 8. ubi docet, nimiam externorum copiam impedimento eſſe felicitati, & hominem a contemplatione divertere. Si ergo divitiæ in ſuperlativo gradu non ſunt optimæ, neque etiam in poſitivo erunt felicitati bonæ ſimpliciter.

20. Denique argui poteſt contra neceſſitatem aliorum ſubſidiorum fortunæ ut dominatûs, honoris, gloriæ, ex iis quæ præmiſimus quæſtione præcedenti ad ea excludenda à ratione formali felicitatis. Poſſunt enim facilè inflecti & aptari, ut probent, ne annexa quidem eſſe, aut neceſſaria, ſed plerumque nociva, & quæ nec faciant bonum habentem, ſed malum, ac proinde à vera felicitate alienum. Sufficit verò generatim id ſuadere hoc brevi & efficaci diſcurſu. In libera hominis poteſtate eſt fieri felicem, ac proinde & comparare ſibi omnia bona ad veram felicitatem neceſſaria. At in libera poteſtate hominis non eſt comparare ſibi bona externa, ut dominatum, honorem, & gloriam; utpote bona fortunæ, quæ communiter dantur non quærenti, & auferuntur invito, ergo ejuſmodi bona externa non ſunt felicitati neceſſaria.

SECTIO III.

Præmittuntur quædam obſervatu digna pro opinione contraria, ab Ariſtotele tradita, eaque multipliciter exponitur, & probatur.

21. VIDIMUS quot & quàm difficilibus argumentis nitantur Stoïci, ut ſuam exiſtimationem ſtabiliant, & oppugnent ſententiam Ariſtotelis, ex oppoſito docentis, munera naturæ & fortunæ, ſuperiùs enumerata, & plura alia, de quibus egimus quęſtione pręcedenti, eſſe neceſſaria felicitatis ſubſidia, vel adminicula, ſine quibus nequeat conſiſtere; aut obtineri. Ita enim docet lib. 1. *Ethicorum* cap. 5. 7. 8. 10. & lib. 7. cap. 13. & lib. 9. cap. 11. & lib. 10. cap. 8. ubi & D. Thomas, & cæteri explanatores communiter, quamvis nonnihil variantes inter ſe. Nos certè libenter eandem ſententiam amplectimur: ſed priuſquàm illam variis aſſertionibus ſtabiliamus, ac membratim diſtribuamus, oportet nonnulla præmittere.

22. Primum eſt, in præſenti non eſſe diſputationem præcipuam de felicitate generatim ſumpta, ſcilicet, quatenus haberi poteſt, etiam in vita privata, ſeu ſolitaria, aut purè œconomica. Nam licèt de hac etiam nonnihil dicendum ſit, potiſſima controverſia eſt de felicitate politica, & propria eorum, qui civiliter vivunt, ſeu agunt in humano convictu. illa enim, eo ipſo quòd politica ſit, non debet intra ſinum pectoris conquieſcere, aut animi penetralibus contineri, ſed foras eluceſcere, & in publicum prodire, ut cæteris concivibus utilis ſalutariſque ſit. Ad hoc autem non ſufficiunt optimæ animi operationes, & affectus virtutum, interiùs editi: ſed requiruntur præterea munera naturæ & fortunæ, ſine quibus ii cæteris inutiles eſſent. Quod patebit diſcurrenti per ſingula ex præcipuis illorum, ac primò per ea, quæ bona corporis appellantur. Valetudo enim, ſive ſanitas (idemque eſt quodammodo de robore virium) neceſſaria eſt, ut vir felix & optimus, quoties opus fuerit, pro reipublicæ defenſione in prœlio decertet; ut adeat Senatum; ut privatim Senatores alliciat, ſuadeatque in aliquod publicum bonum; ut jurgia civium componat, urbemque adminiſtret. Quod & in bona ſenectute locum habet: nam niſi ſenſibus integra ſit, & fulta competenti virium præſidio, expellitur ab adminiſtratione reipublicæ. Quare ſexagenarii plerumque apud veteres *depontani* dicebantur: id eſt, ut quidam interpretantur, de ponte præcipitandi in Tyberim; velut jam inutiles. Verùm apage injuriam ſenectutis, quæ etiam in effœtis & extremè inutilibus viris veneranda & ſuſpicienda eſt. Quare Solon apud Laërtium lib. 4 cap. 7. ajebat, *nulli exprobrandam eſſe ſenectutem, ad quam omnes optant perveni-*

re. Abſurdum enim eſt aliis probro dare, quod quis optat ſibi contingere.

23. Pulchritudo etiam non parùm confert. Felix enim vir, ut politicè talis ſit, debet eſſe venerabilis multitudini, atque optimæ exiſtimationis in populo, ut concivibus ſuis proficiat. Hoc autem fieri nequit ſi deformis ſit. Homines enim vultu deformes, aut membris incompoſiti, ſolent eſſe ludibrio cæteris, & contemptui habentur. Quare ut auctoritas neceſſaria ad utilitatem reipublicæ comparetur, oportet viro felici adeſſe quandam vultus & corporis majeſtatem, quæ extorqueat à concivibus reverentiam & ſubjectionem. Ut verò turpitudo corporis deſpectui habeatur, pulchritudo autem venerationi ſit; videtur ortum ex illo phyſiognomicorum effato, *monſtrum in corpore, etiam in anima monſtrum eſſe*. Nimirum (quamvis aliter quandoque, immò & ſæpè contingat) phyſiognomici ex vultu & cæteris corporum lineamentis divinant, & conjiciunt naturales animi propenſiones: & illas turpes arbitrantur ex fædo corporis apparatu, optimas autem ex pulchro, aut ſaltem decenti. Cumque homines plerumque ſequantur ductum naturalium inclinationum, quamvis liberè; eſt locus aliquali conjecturæ aut ſuſpicioni circa mores illorum ex lineamentis externis. Ideoque ſi optima ſint, multitudo ipſa populi, quaſi didicerit phyſiognomiam, bonos mores ſub iis latentes conjicit, veneraturque; pravos verò cenſet, ſi exorbitent a juſta compoſitione membrorum. Juſta, inquam; nam neque exactam, & pulcherrimam, qualem Narciſſi in viro, aut Helenæ in fœmina, exigit felicitas: ſed decentem, mediocrem, & quæ nullum ſpectatoribus horrorem ingeneret. Quod verò de pulchritudine diximus, intelligi etiam poteſt de juſta proceritate, ſeu ſtatura debita. Si enim quis notabiliter excedat, monſtruoſus habetur. Si autem pumilio ſit, riſum concitat, & præſtat anſam ſpectantibus, ut ingeminent vetus illud Pygmæorum:

Quorum tota cohors pede non eſt altior uno

24. Secundum, bonorum externorum quædam eſſe prorſus neceſſaria vitæ humanæ, ut cibum & indumenta; quædam verò ſolùm in ornatum ac cultum vitæ civilis. Priora illa, ſicut ad vitam, ita & ad felicitatem, etiam theoricam & ſolitariam omnino exiguntur: quia nemo poteſt feliciter vivere, niſi vivat. Unde nec Diogenes intra dolium, nec Epictetus intra humile cubiculum, potuit illam qualemqualem beatitudinem adipiſci, aut retinere diu, ſine iis vitæ humanæ ſubſidiis. Poſteriora autem, licèt ſolitariæ felicitati neceſſaria non ſint, politicæ omnino annectuntur: ut abundantes divitiæ, dominatus aut excellentia ultra alios: honor & gloria apud multitudinem: nobilitas generis: amicorum copia: fœcunda proles: aliaque ejuſmodi ornamenta ac decora. Licèt enim non pertineant ad eſſentialem & primariam felicitatis rationem, adhuc ſpectant ad ipſius complementum, & integritatem, ita ut ſine iis felicitas mutila ſit, & nullo modo politica, ſeu in ordine ad civilem convictum. Quiſquis enim politicè felix eſt, eo ipſo debet habere divitias, quibus ſubveniat amicis, ac civibus, & conſanguineis: nam ſi iis in neceſſitate & miſeriâ poſitis opem ferre nequeat, jam eo ipſo miſeriæ illorum aliquo modo particeps eſt, ac proinde non planè felix. Similiter cùm auctoritas viri felicis apud cives maximè conferat, ut ejus placita & conſilia in ordine ad bonum publicum ſuſpiciant, & exequantur; oportet ut ipſe præcellat fortunæ muneribus: ut nobilitate, dominatu, auctoritate, honore, ac gloriâ, inter cæteros. Inſuper quòd & fœcundus prole ſit, ſive competenti numero filiorum & filiarum inſtructus: tum ad perpetuam familiæ conſervationem, tum & ad ſolatium ſenectutis ſuæ, tum denique ut habeat quibus ſecreta committat omni fiducia, quæ tamen aliis, etiam conſanguineis, non tutò crederentur. Patet igitur, virum politicè felicem, iis fortunæ muneribus, aliiſque ſimilibus, inſtructum eſſe debere in ordine ad civile bonum: quamquam non ſpectent ad primam rationem felicitatis, utpotè conſiſtentis in alio bono majore.

25. Quare ſi fortè accideret ut quis jam adeptus felicitatem politicam, ac proinde inſtructam competentibus fortunæ bonis, caſu aliquo ab iis ſpoliaretur, manente ſemper in animo virtute perfecta, & jam ante comparata; ſolùm eſſet felix inadæquatè, & quo ad primariam rationem felicitatis politicæ, conſiſtentem in exercitio optimarum virtutum moralium primò ac per ſe: non tamen adæquatè & ſimpliciter loquendo: quia non poſſet in alios derivare ſuam felicitatem politico ac civili modo, ex defectu mediorum, ſive inſtrumentorum. Immò neque illud exercitium optimarum virtutum eſſet perfectum & efficax, ſed plerumque inefficax, & conditionatum, ex impotentia prodeundi in commodum aliorum.

26. Tertium, utraque bona naturæ & fortunę jam indicata, eſſe ſimpliciter bona. Quòd Ariſtot. lib.5. cap.1. hujus operis disertè docet de bonis externis, ſive fortunæ, ut ſimpliciter & ſemper bona ſint: quamvis addat non ſemper eſſe bona huic vel illi homini in individuo; ſi nimirum iis abutatur. Quæ doctrina apparet difficilis ex duplici capite. Primò: quia quæ ſimpliciter bona ſunt, eo ipſo ſunt bona ſecundùm ſuam naturam. Ergo eo ipſo ſunt ſemper bona, & in ordine ad quodcumque individuum. Secundò. Nulli rei poteſt convenire, adhuc per accidens, & in hoc aut illo individuo, prædicatum oppoſitum illi, quod convenit ipſi ſimpliciter & ex natura ſua. Ergo ſi muneribus naturæ & fortunæ convenit ex natura ſua & ſimpliciter quòd ſint bona, nequibunt eſſe mala, adhuc per accidens, ſeu in hoc aut illo individuo. Reſpondetur tamen, utrumque cohærere poſſe. Bonum enim ſimpliciter tale, accipitur dupliciter: primò pro eo quod perfectum eſt, ut beatitudo, & quælibet virtus perfecta, quæ, eo ipſo quòd perfecta ſit, facit bonum habentem, & ita ut non malè eâ utatur. Secundò pro eo quod licèt ſit bonum ſimpliciter, non tamen perfectum, nec faciens bonum habentem. Primum illud genus boni tale eſt, ut nec per accidens faciat malum habentē: ſecundum verò licèt bonum ſimpliciter dicatur, poteſt per accidens eſſe malum alicui, ex abuſu ipſius. Et hujuſmodi ſunt munera naturæ, & fortunæ jam indicata: quæ licèt ex ſe ipſis ſpectata, ſive ſecundùm naturam ſuam bona ſint, poſſunt reddi mala & nociva huic vel illi individuo abutenti. Nulla autem contradictio eſt in eo quòd bonum ex natura ſua tale, ſed non perfectum, fiat per accidens malum reſpectu hujus aut illius individui abutentis: neque rei bonæ ex natura ſua, & per ſe loquendo, ſive ſecluſis circumſtantiis, opponitur quòd per accidens, & in iis

illiſve circumſtantiis huic individuo mala ſit. His poſitis, accedamus jam ad præcipuę controverſiæ reſolutionem, paullò diſtinctiùs explicatam.

SECTIO IV.

Eadem Ariſtotelis ſententia paullò ampliùs digeritur, & variis aſſertionibus explicatur.

27. SIT I. *Aſſertio*. Bona corporis, ſeu naturæ, ſimiliter & fortunæ, ſunt neceſſaria felicitati politicæ, quatenus politica eſt, ita ut ſine iis eſſe non poſſit. Reſolutio hæc conſtat ex dictis & breviter probatur: felicitas enim politica, ut politica, importat ſtatum omnium bonorum aggregatione perfectum, relatè ad vitam civilem, ſeu convictum humanum. At ejuſmodi ſtatus includit planè bona corporis, ſive naturæ; ſimul & externa fortunæ: nam ſine iis nemo poteſt aliis benefacere, nec promovere civile bonum, nec eſſe utilis aliis, niſi ad ſummum ſibi. Ergo felicitas politica ut politica importat, ſeu annexa habet bona corporis, ſeu naturæ; ſimul & externa fortunæ. Igitur ſine iis felicitas politica, in quantum talis, eſſe non poteſt. Porrò ex eodem capite felicitatis politicæ oritur, ut & bona ejuſmodi non diminutè aut parcè, ſed abundanter adſint viro felici: nam aliter non poterit felicitas cum decenti ſplendore foras erumpere, nec in publicum bonum redundare. Oportet igitur ut felici abundanter ſuppetant; non tamen ultra juſtam menſuram, ſed ſolùm quantum ſatis ſit ad decorem in exercendis virtutibus politicis. Nam alioqui nimia bonorum naturæ & fortunæ abundantia, & longè major, quàm par ſit, experimento dignoſcitur potiùs officere, quàm proficere.

28. *Secunda aſſertio*. Felicitati theoricæ, ſeu contemplatrici, neceſſaria etiam ſunt aliqua naturæ bona, ſed non omnia: item & nonnulla fortunæ, ſed exigua. Prior pars ſuadetur. Quia ſaltem valetudo, ſeu ſanitas, videtur omnino neceſſaria, ut homo perſiſtat in exercitio contemplationis rerum naturæ, in quo ſita eſt felicitas theorica. Si enim corpus ægrum ſit, ac doloribus afflictum, vix, aut ne vix quidem naturæ vires ſuppetunt ad id exercitium. Dolor enim & afflictio corporis impedimento erit vividæ ac voluptuoſæ contemplationi. Quòd verò non omnia ea bona requirantur, patet: nam quamvis pulchritudo deſit, & robur virium, adhuc adeſſe poteſt vivida & perfecta contemplatio naturæ: cùm ad opus intellectuale, & intra animam exiſtens, nec turpitudo vultûs, nec delicata complexio quicquam impedimenti afferant. Poſterior pars probatur: quia ſine nobilitate, divitiis, dominatu, honore, aut gloria apud homines poteſt quis in eremo, aut intra caveam vacare ejuſmodi contemplationi, non tamen ſine moderato cibo, atque indumento neceſſario ad vitæ ſuſtentationem. Ut enim ſuperiùs dicebamus, nemo, niſi qui vivit, poteſt feliciter vivere. Vivere autem non poteſt, ſaltem diu, ſine victu & potu, ac tegumento corporis. Immò quamvis aliquot diebus vivere valeat utcumque ſine iis, erit cum dolore, afflictioneque corporis, quâ impediatur à contemplando. Nulla enim actio eſt perfecta, ſi impediatur, ut docet Ariſt. lib. 7. *Ethicorum* cap. 13. Bona ergo fortunæ, non omnia, ſed aliqua, eaque exigua & neceſſaria vitæ exiguntur ad felicitatem theoricam, quæ ſita eſt in perfectè contemplando.

29. *Tertia aſſertio*. Ariſtoteles multò conſequentiùs affirmavit munera naturæ, & fortunæ eſſe felicitati neceſſaria, quam Stoïci negaverint. Probatur: quia nec Ariſtoteles, nec Stoïci diſſeruerunt de felicitate vitæ futuræ (cujus nulla apud illos mentio) neque de hujus vitæ felicitate, quatenus ad futuram & æternam confert: ſed tota diſceptatio fuit de felicitate vitæ præſentis: ut ex ipſorum teſtimoniis apertè conſtat. Atqui felicitati ſolius præſentis vitæ conſequentius eſt & rationabilius concedere, quàm negare affluentiam munerum naturæ & fortunæ: quia ex eorum complexione reſultat ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, in quo ſita eſt felicitas. Multò ergo conſequentiùs affirmavit Ariſtoteles, quàm Stoïci negaverint, affluentiam munerum naturæ & fortunæ, eſſe felicitati neceſſariam. Itaque Stoïci ſibi ipſis non conſtant, & pugnantia docent, ubi prædicant feliciſſimum virum optimum, vel in equuleo poſitum, vel in rota. Quæ enim felicitas, attenta ſolùm vita præſenti, eſſe poteſt homini ſubeunti duros cruciatus? aut quomodo ea corporis tormenta non erunt impedimento vividæ contemplationi, immò & facili ac ſuavi virtutum moralium exercitio? Et dato quòd ejuſmodi operationes inter ipſos cruciatus perſiſtant; convincetur quidem, virum optimum eſſe: non tamen in hoc ſæculo felicem. Vel ipſi martyres, qui ex longè altiori fine, quàm ſolius honeſtatis moralis, tormenta fortiter perferebant, nullatenus ſummum bonum arbitrabantur illos cruciatus, ſed tantùm media ęternę felicitati ipſorum, ac divinę glorię deſervientia. Multò ergo minùs, qui ſola ratione naturali ducitur & de hujus vitę felicitate agit, ſummum bonum in mediis calamitatibus & ęrumnis collocare poteſt. Igitur Stoïci de ſola felicitate hujus vitę diſſerentes, ſibi ipſis contradixerunt, dum illam inter calamitates & ęrumnas totam conſiſtere poſſe arbitrati ſunt. Quare Cicero ab iis diſſentit 1. *Academ qq.* dum ait: *in una quidem virtute poſitam beatam vitam: non tamen beatiſſimam, niſi adjungantur & corporis bona, & cætera ad virtutis uſum idonea*.

30. *Quarta aſſertio*. Doctrina pręjacta Ariſtotelis non pugnat cum decretis theologorum. Probatur: quia non aſſignat bona fortunæ velut neceſſaria ad felicitatem futurę vitę, neque pręſentis, quatenus facientis gradum meritorum ad futuram, ut patet ex contextu: ſed tantùm docet eſſe ſubſidia neceſſaria ad felicitatem civilem vitę pręſentis. Et quidem ea fortunæ bona, quæ ob nimiam ſui affluentiam abducere poſſent à perfecta virtute, proindeque à ſolida felicitate, moderata eſſe vult, ſeu intra limites moderatæ affluentiæ coërceri. In hoc autem nihil eſt, quod noſtri theologi jure ac meritò abhorreant. Tum, quia negari non poteſt, ea fortunæ præſidia omnino exigi, ut quis felix ſit in ordine ad convictum humanum, ſive civilem. Tum etiam, quia viro optimo, & perfectę virtutis, nullam vitii anſam ſubminiſtrant, ſed potiùs materiam præſtant exercendę virtuti in ordine ad publicum bonum. Tum prçterea, quia moderata illa bonorum affluentia confert, ut vir optimus nullum impedimentum in actionibus patiatur ex defectu munerum fortunæ, atque adeò edat operationes perfectas, in quibus ſita eſt felicitas.

citas.

citas. Tum denique: quia in benedictionibus Patriarcharum, hominum certè piorum, ac maximè inter mortales felicium, à Deo ipſo ordinatas, & expreſſas in libris ſacris, legimus conceſſam iis fuiſſe frumenti, vini, olei, atque aliorum rerum temporalium abundantiam, & numeroſam ſobolem. Ergo hæc munerum fortunæ affluentia ex ſe non pugnat cum felicitate hujus vitæ, etiam in iis qui ad æternam adſpirant, ut veteres illi Patriarchæ. multò autem minùs cum politica, & quæ intra hujus vitæ terminos coërcetur.

SECTIO V.

Occurritur argumentis utriuſque primæ ſectionis breviter & expeditè.

31. EX Doctrina ſuperioribus tradita, facilè occurri poteſt argumentis utraque prima ſectione objectis contra ſententiam Ariſtotelis. Quare ſolùm breviter inſinuabo nonnulla, quæ videbantur ad exactam ſingulorum ſolutionem poſſe deſiderari. Ad I. ex num. 3. conſtat ex dictis num. 22. non eſſe ſermonem in præſenti de felicitate theorica, quæ conſiſtit in perfecta divinorum contemplatione, & propterea nititur ſolùm rationibus firmis, & invariabilibus; ideoque non eget affluentiâ bonorum naturæ, aut fortunæ; ſed ſolùm iis utriuſque bonis, quæ ſufficiant ad tollendum impedimenta operationis perfectæ contemplandi. Loquimur itaque de felicitate civili, & conſiſtente in optima operatione, quæ faciat habentem ſimpliciter bonum, immò & optimum; ſed ita, ut bonitas ipſa plenè atque affluenter in alios redundet. Hoc autem haberi non poteſt ſine mediis, ſive inſtrumentis competentibus, ſive ſubſidiis naturæ, ut valetudine, pulchritudine moderata, robore virium, proceritate juſta, & ſenectute bona: quia ſine iis, aut pleriſque ſaltem illorum, nequit homo prodeſſe multitudini, aut habere auctoritatem congruentem in ordine ad publicum bonum. Felicitas itaque politica non nititur ſolùm principiis firmis, & invariabilibus, quale eſt dictamen rectæ rationis, & ſtudium honeſtatis. ſed etiam affluentiâ bonorum naturæ ac fortunæ, quamvis inſtabilium. Nec mirum: cùm felicitas hæc non ſit æterna, ſed temporalis, humana, & politica, quæ proinde temporali & politicæ mutationi ſubeſt. Ad I. Confirm. ex num. 4. Homo ratione ſuæ prælectionis & liberi arbitrii eſt faber ſuæ felicitatis quantùm ad eas operationes internas, externaſque quæ omnino exerceri poſſunt abſque ope bonorum naturæ & fortunæ: non verò quantùm ad illas, quæ ab iis pendent, & ſine quibus felicitas politica non eſt. Ad II. Confirm. felicitas theorica conſiſtit in operatione contemplandi perfectiſſimâ, ideoque ſolùm exigit illa bona naturæ & fortunæ quæ ſufficiant ad conſervandam vitam, & arcendam moleſtiam impeditivam perfectæ ejus actionis. Politica verò conſiſtit in operatione perfectæ virtutis practicæ, & in ordine ad civilem convictum, quæ exerceri nequit ſine amplioribus naturæ fortunæque ſubſidiis, ut ex num. 23. & 24. conſtat.

32. Ad II. argum. ex num. 6. cum ſuis confirmationibus circa valetudinem, pulchritudinem, robur, juſtam ſtaturam, & ſenectutem bonam, patet ex dictis, ea bona, non omnia, ſed aliqua, & quidem in exiguo gradu, eſſe ſufficientia felicitati theoricæ, quæ paucis contenta eſt ſubſidiis, tum corporis, tum & fortunæ. Felicitati autem civili neceſſaria ſunt aut omnia, aut penè omnia, in præcellenti gradu; ut nimirum vir felix non modò ſibi beatus ſit, ſed etiam multitudini, ſive concivibus. Id verò quod ſæpè in eo argumento, aliiſque ſequentibus, objicitur circa damna oriri ſolita ex affluentia bonorum corporis & fortunæ, nullius momenti eſt: quoniam in viro optimo, & jam perfecto in virtutibus, quælibet hujus vitæ bona, non modò non ſunt vitiorum irritamenta, aut illices ad peccandum; ſed potiùs materia & inſtrumentum exercendæ virtutis paſſim, & abſque impedimento ullo. Alia ratio eſt de iis, qui turpiter vivunt, aut ſi honeſtè, non tamen in præcellenti aut perfecto gradu. Iis enim affluentia ejuſmodi bonorum in occaſionem ruinæ eſſe ſolet; non quidem ex natura propria bonorum ejuſmodi; ſed ex vitio poſſeſſoris, aut plenè dominante appetitui, aut nondum integrè devicto. Nos autem non loquimur de eo genere hominum impiorum, aut imperfectorum, quibus bona ejuſmodi in ruinam ſunt, & ut ait Sapiens, *tanquam muſcipula pedibus inſipientium*; ſed de viro felici, qui proinde optimus & perfectus eſt.

33. Neque Stoïcis prodeſt quicquam utrumque exemplum Spurinæ, & Damoclis, ſicut nec quorumcumque juvenum ac virginum honeſtarum, ultrò ſubeuntium jacturam pulchritudinis, aut etiam vitæ ab alio, ne jacturam pudoris incurrerent. Hoc enim non probat, pulchritudinem corporis eſſe malam, ſicut nec vitam: ſed tantùm, utramque eſſe bonum inferioris ordinis, quàm honeſtatem; ideoque ipſis poſt habendam quoties & ubi opus fuerit. Jam quod additur de priſcis illis philoſophis, qui aut deformes extitere, aut debiles viribus, aut infirma valetudine, aut juſto minores corpore, aut immaturè mortui, ſummùm probat, non eſſe adeptos felicitatem civilem, quæ iis naturæ ſubſidiis eget; quicquid ſit an theoricam nacti ſint: quod ſanè de pleriſque illorum negari poteſt, cùm conſtet, eos nimiùm aberrâſſe à ſcopo veritatis quærendæ, & inveniendæ; pauciſſimique ſint, qui plurimis erroribus circa res naturæ non fuerint involuti: multo autem pauciores, qui plena morum honeſtate reſulſerint, prout exigitur ad abſolutam & plenam naturæ humanæ felicitatem.

34. Ad argumentum I. Sectionis ſecundæ ex num. 13. patet juxta dicta, proſperitatem hujus vitæ nulli impedimento eſſe viris jam perfectis, ſed potiùs occaſioni expeditæ ad quælibet honeſtatis opera. Ii enim jam ſupponuntur longa virturum exercitatione viciſſe quælibet impedimenta, & victoriam de vitiis reportâſſe: ut jam proinde liberi ſint ab hac terrena contagione temporalium rerum, quâ inquinantur homines pravi, aut nondum perfecti. Quare ſi qua tentatio exurgit, aut inordinata affectio in appetitu ſenſitivo, facilè illam vincunt fræno rationis. Ad ſummum itaque concedendum, viris nondum perfectis utiliorem eſſe adverſam fortunam, quàm proſperam: ut nimirum, diſcant perferre labores, patientiamque, & fortitudinem, ac cæteras virtutes, in eo agone ſanguineo per repetitos actus aſſequantur. Ad confirmationes tres ejuſdem argumenti, dicendum, iis ſolùm probari, Priamum, Alceſtem, Penelo-

pem, & quemcumque hominem jam perfectum in virtute, poſſe perſiſtere in eodem perfectionis gradu, & ſemper ſibi ſimilem, quamvis incidat in extremas calamitates. immò & tunc habere opportunam anſam, ut ejus virtus & conſtantia magis quoddammodo effulgeat. Non tamen evincitur, felicem ſimpliciter futurum, ea ſcilicet felicitate, quæ politica eſt, & intra hujus vitæ terminos ſiſtit, nec gradum parat ad futuram & æternam.

35. Ad II. argum. ex num. 17. uſque ad 20. conſtat ex dictis, nullam in ſpecie proſperitatem ex ibidem enumeratis, eſſe occaſionem ruinæ viro jam felici, ſive perfecto: ſed tantùm improbo aut imperfecto. Neque contra divitias urget axioma illud; *Sicut ſe habet ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis, & maximè ad maximè*: quia divitiæ ſunt ex illo bonorum genere, quod certos limites, definitamque menſuram habet. Solùm ſequitur, divitias ſimpliciter cumulatas eſſe bonas viro felici; cumulatiores, meliores; cumulatiſſimas, optimas: quatenus nimirum vir felix habet in iis proportionata media, ſive inſtrumenta, quibus virtutem ſuam ſplendere faciat, & civibus in utilitatem ſit. Id ſolùm colligi poſſet, divitias nimias in ſuperlativo gradu eſſe peſſimas: quia in poſitivo ſunt malæ, & in comparativo pejores. Nos verò non dicimus felicem egere nimiis divitiis, ſed cumulatis, ſeu intra menſuram rationis, in quibus verificatur regula illa ex *Topicis* objecta.

QUÆSTIO QUARTA.

Quo ſenſu Plato poſuerit felicitatem in idea boni.

EXCLUSIS jam à ratione formali, ſeu eſſentia felicitatis humanæ, finiſvè ultimi, bonis quibuſque corporis, & fortunæ muneribus, nunc longè ſublimiùs attollenda mens eſt, veſtigandumque ſi fortè beatitudo hominis in aliquo bono altiori collocata ſit. Porrò controverſia hæc celebris admodum eſt inter Platonicos, & Ariſtotelicos, ſibi invicem adverſantes circa ideam Boni, ut ex dicendis ſtatim apparebit. Verùm ante omnia, veſtigandum eſt, an Plato felicitatem hominis poſuerit in idea boni, eo ſenſu, quo refertur, & impugnatur ab Ariſtotele.

SECTIO PRIMA.

Opinio celebris communiter tributa Platoni, de Idea Boni, cujus contemplatione homo conſtituatur felix. An tradita fuerit à Platone eo ſenſu, quo impugnatur ab Ariſtotele: an potiùs in vero ac legitimo ſenſu, quo Patres & Philoſophi Ideas in Deo agnoſcunt. Refertur prima ſententia.

2. DISSERIT Ariſt. lib. 1. *Ethic.* cap. 6. an ſummum bonum ſit Idea, in cujus contemplatione hominis felicitas objectiva conſiſtat. Et initio quidem capitis refert, aliquos introduxiſſe Ideas Boni, quos licèt amicos, refellere decernit: quoniam è re philoſophi eſt potiùs veritatem tueri, quàm amicitiæ leges attendere. Idque à Platone magiſtro ſuo didicit, qui ſolebat etiam de præceptore ſuo Socrate dicere, *Amicus Socrates; ſed magis amica veritas*. Communis autem ferè ſententia eſt Ariſtotelem eo loco differere adverſus Platonem, eidemque tribuere opinionem de idea boni. Plato enim, ut aſſignaret ſummum hominis bonum, recurrit ad quandam communem ideam boni: ſicuti ut ſtabiliret veram ſcientiarum exiſtentiam, atque objectum univerſale illarum, poſuit ideas univerſales, ſeu ſpecies quaſdam à ſingularibus ſeparatas incorruptibiles, & æternas, à quibus ſingula orirentur, & ad quarum ſimilitudinem exprimerentur. Idea enim apud Græcos idem eſt, ac apud Latinos forma illa, ſeu exemplar, ad cujus ſimilitudinem aliquid fit, ſeu paratur in mente artificis. Ipſumque pro hac opinione ſæpè allegat Ariſtoteles; & Divus Thomas cum illo: præſertim lib. 1. *Metaph.* lect. 4. & lib. 3. lect. 9. & lib. 7. lect. 3. ac ſequentibus, & lib. 1. *Ethicorum* cap. 6. nuper allegato: ubi communiter ferè interpretes, ut ajebam, exiſtimant, Ariſtotelem directè agere cum Platone, eidemque tribuere opinionem de idea boni, cujus contemplatione homo beatus, ſeu ſummè felix coſtituatur. Quo ipſo ſenſu Platonem interpretatur Cicero *in Oratore*, dum ait: *Has rerum formas appellat* ideas *ille, non intelligendi ſolùm, ſed etiam dicendi graviſſimus auctor, & magiſter Plato: eaſque gigni negat, aitque ſemper eſſe, ac ratione & intelligentia contineri: cætera naſci, occidere, fluere, labi, nec diutiùs eſſe in uno & eodem ſtatu.*

3. Et certè jam antè ideas introduxerant Parmenides & Epicharmus, teſte Euſtratio in allegatum caput ſextum libri primi *Ethicorum*: ac juxta alios, Sphæreus & Socrates. Proclus autem arbitratur, ideas quidem priùs ab aliis fuiſſe adinventas: Platonem verò poſtea iis nomen ac majorem celebritatem addidiſſe. Eidemque exiſtimationi Procli ſuffragium tuliſſe videntur Euſebius Cęſareenſis lib. 11. *De Præpar.* c. 1. & S. Aug. lib. 83. *Q. Q.* quæſt. 46. Deinde & Platonem ſecuti ſunt Ammonius, Hermias, Jamblichus Ægyptius, Numenius, Plotinus, Porphyrius, pluresque alii. Et Ariſtoteles quidem loco indicato ſatis denotat, ſe non inſtituere controverſiam hanc cum uno ſolo, ſed cum pluribus, dum ait: *Quamquam hæc quæſtio perardua nobis eſt, propterea quòd amici ſunt, qui ideas ipſas introduxerunt.*

4. Aliqui auctores interpretantur Platonem, ut idearum nomine non intellexerit naturas aliquas univerſales *in eſſendo*, diſſitas à rebus ſingularibus, iiſque ac Deo interjectas, veluti exemplaria rerum ipſi propoſita (quo ſenſu interpretatur Ariſto-

Digitized by Google

Ariſtoteles eam opinionem) ſed ſolùm ideas, ſive formas intelligibiles in mente divina exiſtentes, quæ ſunt univerſalia exemplaria quarumlibet rerum procreandarum. Quæ quidem doctrina, non meruit impugnari ab Ariſtotele, neque ab ullo alio veritatis amico: cùm ſolida, ac veneranda ſit, conformiſque, tum Patribus, tum & præſtantiſſimis aliis philoſophis: præſertim verò Dionyſio Areopagitæ cap. 5. *De divinis nominibus*, paullo ante finem, Auguſtino, libro & quæſtione nuper allegatis ac præterea lib. 14. *De Civit.* cap. 25. Clementi Alexandrino lib. 4. & 5. *Stromateon*, Juſtino Martyri *in Parœneſi ad Gentes*: ubi & addit, Platonem ideas mutuatum à Moyſe, cui præcepit Deus *Exodi* 5. ut impleret ac faceret opus ſecundùm exemplar, quod ipſi monſtratum fuerat in monte. Eoque ipſo ſenſu locutum Platonem exiſtimat Plutarchus lib. 1. *De Placidis* cap. 10. & Alcinous lib. 1. *De doctrina Platonis*, cap. 9. ubi ait: *Eſt autem idea, quod ad Deum attinet, notio Dei: ad nos verò, primùm intelligibile: ad materiam, modus: ad mundum hunc qui in ſenſus cadit, exemplar: ad ſeipſum verò, eſſentia. Quicquid enim adhibito ſit intellectu, ad aliquid referri neceſſe eſt. quemadmodum ſi aliquid ab aliquo fiat, ut à me mei ipſius imago, ejus exemplar poni priùs oportet. Et ſi externum nullum ſit, unuſquiſque artifex in ſeipſo id primò concipiens, ejus deinde formam in materiam transfert. Definiunt autem ideam exemplar eorum quæ ſunt ſecundùm naturam.* Suffragatur etiam eidem exiſtimationi Seneca Epiſt. 66. ubi cùm enumeraſſet quatuor rerum cauſſas ſubjungit: *His quintam Plato adjecit, exemplar, quam ideam nominat: hoc eſt enim, ad quod reſpiciens artifex, id quod deſtinabat, efficit. Nihil autem ad rem pertinet, utrùm foris habeat exemplar, ad quod referat oculos, an intus, quod ipſe concepit, & poſuit. Hæc exemplaria rerum omnium Deus intrà ſe habet, numeroſque univerſorum, quæ agenda ſunt, & modos mente complexus eſt: plenus his figuris, quas Plato ideas appellat, immortales, immutabiles, infatigabiles. Itaque homines quidem pereunt: ipſa autem humanitas, ad quam homo affingitur, permanet: & hominibus laborantibus, aut intereuntibus, illa nihil patitur.*

5. Suppoſito autem, ſenſum Platonis hunc fuiſſe, & non alium, multi exiſtimant, Ariſtotelem ſiniſtrè interpretatum magiſtri ſui mentem, impoſuiſſeque ipſi longè aliam ideam Boni, & aliarum rerum, prorſus diſſitam à mente divina. Quare accuſant illum, non modò de ingrati animi vitio erga Platonem, ſed etiam de impudentiſſimo mendacio & odio: ejuſque cauſſam aſſignant, quoniam Plato reprehendebat in Ariſtotele affectatam ornatè politeque vivendi rationem: ſive quia Ariſtoteles volens ſibi facere nomen ex depreſſione tanti philoſophi, quamvis præceptoris ſui finxit hoſtem quem feriret. Hæc & plura alia opprobriorum plauſtra in Ariſtotelem congerunt Franciſcus Mayro, ac Georgius Gemiſtus Pletho libello Græco *de Platonicæ & Ariſtotelicæ doctrinæ diſcrimine* cap. 20. Latinè converſo à Georgio Chariandro: ubi nullum non movet lapidem contra opinionem fidemque Ariſtotelis in refellendo Platone: ac denique Chryſoſtomus Javellus in lib. 1. *Ethic.* cap. 6. ubi adverſus illum invehitur accerrimè, & multipliciter.

6. Mitiùs certè, quàm Mayro, Gemiſtus, & Javellus, ſe habuit Marſilius Ficinus, egregius Platonis interpres in librum XXXI. ipſius, *Dialogo VI.* qui eſt *De juſto* pag. mihi 601. ubi inter alia ita loquitur: *Subjunxit præterea* (Plato) *gubernatorem circa ſingula bona ad bonum ipſum diſponenda, & cæcutire, & caſu quodam ferri niſi primam ipſam perſpexerit formam, omnium exemplar, cauſſamque bonorum. ut autem animadvertas, Ariſtotelem in* Ethicis *circa Ideam Boni adverſus Platonem ludere, lege Platonis verba diligentiſſimè: ac planè perſpicies, ideam boni non eſſe ſpeciem hanc aut illam, hic aut ibi, ſed ipſam eminentiſſimæ divinitatis fœcunditatem, per omnia ſeſe potenter, ſuaviter, ſalubriter propagantem. cujus imaginem quandam in mundo viſibili ſolem vult eſſe viſibilem, vires ſuas ſimiliter per omnia diffundentem. Verùm ante hunc, quem videmus, ſolem, Plato alterum in mundo cogitat inviſibili, imaginem Dei Patris primam verumque Filium. Ideo filios dixit Boni, ut ſuper viſibilem hunc imaginariumque filium poſſet inviſibilem & archetypum contemplari*, &c. Ubi, ut vides, mitiori longe ſtylo Ariſtotelem carpit, dum impugnat ideam boni: quoniam Plato locutus non eſt de idea aliqua à Deo diſſita, ſed de ipſa fœcunditate bonitatis eminentiſſimæ, quâ Pater æternus produxerit Filium intra ſe inviſibilem, & extra ſe viſibilem alium, qui eſt ſol, ubique lucem ſuam diffundens.

7. Confirm. eadem interpretatio Platonis ex Plotino Enneade 5. lib. 9. cap. 5. ubi docet, ex ſua, & Platonis mente, Deum non potentiâ, ſed actu intelligentem eſſe; nec aliunde ſumere quod intelligit; ſed habere intra ſe rerum omnium formas intelligibiles & notiones, quæ ſolæ revera ſunt: ſiquidem ſpecies ſenſibiles, nō ſunt res, ſed idola rerum, & effigies adumbratę, non autem expreſſæ. Quare ſubdit: *Quòd ſi opificem eſſe oportet hujus univerſitatis, non ille certè intelliget ea, quę in eo quod nondum eſt, exiſtant, ut ipſum efficiat. Igitur ante mundum ſpecies illas oportet exiſtere, non tanquam figuras impreſſas ab aliis*, ἀλλὰ ὡς ἀρχέτυπα, ὡς νοῦ οὐσίαν, *ſed ut archetypa, & prima, mentiſque ſubſtantiam*. At ſpecies archetypæ, & primæ, ac ſubſtantia mentis ipſius, non ſunt aliquid extrarium Deo, ſeu diſtinctum ab ipſius ſubſtantia: ac proinde ſunt ideæ, quas theologi ac philoſophi agnoſcunt in mente divina. Igitur eæ ſolùm ſunt, quas in Deo agnovit Plato, quicquid contrà cenſuerit Ariſtoteles. Deinde eodem lib. cap. 8. diſſerens de ideis, pronuntiat, omnes ac ſingulas, ipſum eſſe νοῦν, id eſt, mentem. Nulla autem idea eſt indiſtincta à mente, niſi intra Deum ſit: ideæ igitur Platonicæ non ſunt diſtinctæ à Deo: ideoque dum Ariſtoteles Platonem interpretatur de ideis ſeparatis imponit falſam doctrinam Platoni. Quare illum, præter ſupra allegatos, ingratum erga præceptorem fuiſſe arbitratur Helladius apud Photium Cod. 279. ubi refert, ipſum à Platone propterea dictum fuiſſe πωλίον, id eſt, equinum pullum, quòd hujus mos ſit parentem ſuum mordere.

Digitized by Google

SECTIO II.

Præfertur ſententia vindicans Ariſtotelem ab ingrati animi vitio, & ſiniſtra interpretatione Platonis. Hunc Ideas poſuiſſe à Deo ſeparatas. & longè alias ab iis, quas Patres ac Philoſophi præſtantes in Deo agnoſcunt. Plura veterum teſtimonia expenſa in id probandum.

8. CÆTERUM Quicquid cenſuerint aliqui ex auctoribus allegatis, mihi jam diu incredibile apparuit, celeberrimum philoſophum Ariſtotelem, & ubique veritatis inveniendæ ac tuendæ ſtudioſiſſimum, ſeu odio motum, ſeu levi gloriola impugnandi præceptorem ſuum Platonem impoſuiſſe ipſi opinionem longè aliam, quàm ipſe in re tradidiſſet. Neque audiendi in hac parte ſunt Franciſcus Mayro, Georgius Gemiſtus, Chryſoſtomus Javellus, & Marſilius Ficinus, ac ſiqui alii eo fœdiſſimo nævo Ariſtotelis famam obſcurare conati ſunt. Cenſeo itaque Ariſtotelem fideliter retuliſſe opinionem Platonis, tanquam reipſa docuerit, tum Ideam Boni, tum & aliarum rerum procreatarum ſeparatam à divina mente, in quam proinde Deus, tanquam in extrarium exemplar, intueretur, ad ſingulas res procreandas. Ita enim teſtatur Ariſt. tum locis ſupra indicatis, tum & lib. 13. *Metaphyſicæ* cap. 4. ubi ait, Socratem non poſuiſſe univerſalia iſta ſeparata, ſed id feciſſe ejus diſcipulos. quo nomine Platonem potiſſimùm intelligere cenſetur, licèt ejus nomen taceat.

9. Huic aſſertioni ampliſſimum perhibent teſtimonium, tum præſtantes philoſophi, tum & Eccleſiæ Patres, verſatiſſimi in ſcriptis Platonis & Ariſtotelis. Ac primò quidem ex philoſophis agmen ducat Philoponus lib. 2. adverſus Proclum *de mundi æternitate*: ubi Ariſtotelis fidem, atque ingenuitatem in refellendo Platone, ex inſtituto tuetur. Similiter Ammonius in *Præfatione ad Iſagogem Porphyrii* aſſerit, Platonem eodem planè ſenſu, quo ab Ariſtotele impugnatus fuit, ideas excogitâſſe. Cùm enim diſſereret de generibus ac formis, ſeu univerſalibus naturis, dixit, *eas non poſſe ſeparatas ab individuis exiſtere*: ἅμα τὰ εἴδη ὑποτίθεται ὁ Πλάτων, &c. *quales eas formas ponebat Plato, quæ ante individua exſtabant. Non enim ſimpliciter notiones illas eſſe formas artificis putabat: ſed omnino ſubſtantias quaſdam intelligibiles, in quas intuentem opificem, velut archetypas imagines, hæc inferiora moliri*. Nimirum, hæ ipſæ ſunt ideæ, quas Plato exiſtimavit, non ſolùm νοητὰς, id eſt, *intelligibiles*, tanquam ſoli intellectui pervias, & à ſenſibus remotas, ſed etiam νοερὰς, id eſt, *mente & ratione præditas* ſubſtantias quod ex Euſtratio poſtea apparebit. Patet igitur, juxta Ammonii ſententiam, ideas à Platone non fuiſſe traditas, quaſi eſſent notiones, ſeu formæ in mente ſummi Artificis exiſtentes: ſed tanquam οὐσίας, ſive ſubſtantias, ſeu naturas quaſdam communes, & à Deo diverſas in quas ille intuens, hæc inferiora moliretur.

10. Deinde Euſtratius, Epiſcopus Nicænus, & inſignis interpres *Ethicorum* Ariſtotelis, nullatenus ipſum refellit in hac parte: ut minùs benè aliqui recentiores intellexerunt: ſed potiùs ejus veſtigiis inſiſtit. Nam in lib. 1. *Ethicorum*, cap. 6. alias 4. diſſerens de univerſali Idea Boni, ait. *Hoc loco univerſale non ſic dicitur, ut in logicis contemplationibus. Ibi enim ita nominatur quod eſt in multis, & poſterius; hic autem quod eſt ante multa, velut ante ipſa ſubſiſtens: ita ut illa ad ipſum comparata exiſtentiam ſuſcipiant. Sic enim Plato dicebat rationes quaſdam introducens ſubſiſtentes, divinas, intelligentes* (nimirum, νοερὰς, ut paullò antè notavimus ex eodem Euſtratio) *ad quas & eſſe, & fieri volebant omnia, quæ materiâ conſtant, quas etiam formas & ideas appellabant, necnon tota & univerſalia. Quas quidem rationes ſubſiſtere putabat ante formas illas, quæ inſunt corporibus, & ab iis ipſis exemptas, atque in Dei cogitatione exiſtere, qui alias quaſdam ad illarum exemplar in materia delinearet*. Hactenus ille. Ubi cùm ideas illas, ad quarum ſimilitudinem Deus ſingula procreat, exiſtimet eſſe ſubſiſtentes, & intelligentes ex ſenſu Platonis, videtur quoque ex illius opinione ponere illas inter ſe diſtinctas reipſa, ſive ſeorſùm exiſtentes: proindeque à Deo diſtinctas. Inſuper addit Euſtratius: *Ideas ajebant exemplaria eſſe artifici propoſita, ut in illa intuens, tanquam typos, ac delineatas effigies, quæ ſunt materiata perficiat: cùm ſint artifices rationes; ac velut notiones agentis, & theoremata, non velut qualitates quædam, aut ſcientiæ extrinſecus advenientes: ſed quæ entia propriè ſint, & ſubſiſtentes, actuoſæ, & intelligentes, & eorum archetypa, quæ in materia conſiſtunt. Rationes enim divinas ajunt eſſe ideas omnes*. Hæc Euſtratius: exponens Platonis opinionem de Ideis, eodem ſenſu quo refertur & impugnatur ab Ariſtotele: ſiquidem teſtatur, Platonem illas poſuiſſe ſubſiſtentes, & νοερὰς, id eſt, *intelligentiâ præditas*: ac proinde diſtinctas re ipſa inter ſe, & à Deo: non autem νοητὰς id eſt *intelligibiles*, & à Deo indiſtinctas reipſa, prout à Patribus Eccleſiæ, & ſapientibus philoſophis ponuntur.

11. Inſuper Pſellus *Quæſt. X. phyſica* adſtipulatur eidem ſententiæ, quam proſequimur, hiſce verbis: *Idea ſecundùm Platonem prima eſt artificis notio, velut operis futuri deſcriptio quædam & delineatio. Idem porrò ante ſenſibilem hunc mundum, Deum aſſerit exemplar condidiſſe rationes univerſales, & à corporibus ſeparabiles: velut univerſalem hominis rationem, & equi, necnon bovis, ideam nominat*. Ubi licèt referat duplicem ideam à Platone traditam, quarum prior ſit ipſa Dei notio ſeu cogitatio, ab ipſo indiſtincta; poſterior autem univerſalis, per ſe ſubſiſtens, & à Deo condita, veluti exemplar rerum procreandarum, certum apparet, hoc poſterius ideæ genus fuiſſe magis ad mentem Platonis, quàm illud prius. Immò nullam aliam ideam videtur cogitâſſe Plato, niſi poſteriorem. Quod facilè ſuadetur: quia ſolam illam ideam tradidit Plato, quam Ariſtoteles rejecit, veluti repugnantem, & chimæricam. Ariſtoteles autem non rejecit veluti repugnantem aut chimæricam ideam notionis, ſeu cogitationis in mente divina exiſtentis, ſed ſolùm ideam univerſalem cujuslibet naturæ ſubſiſtentem & intelligentem extra Deum. Non ergo Plato tradidit ſeu excogitavit priorem illam ideam, ſed hanc poſteriorem. Ac fortaſſe idem Pſellus, & alii Platonis famæ conſulentes, cùm viderent abſurdam eſſe poſteriorem ideam, meritoque à Peripateticis rejectam,

jectam, interpretati ſunt Platonem, quaſi de priore illa fuiſſet locutus.

12. Veniamus ad teſtimonia Patrum eorum, qui in libris Platonis plurimùm verſati fuerunt. Ex iis enim planè apparebit, tum ideam boni, tum & alias qualibet ideas, juxta mentem Platonis, non eſſe rationes intelligibiles divinæ mentis, à Patribus Scholaſticis, & philoſophis graviſſimis traditas: ſed alias longè diverſas. Cujus veritatis fidem inprimis faciat illuſtris locus Sancti Gregorii Nazianzeni, cognomento Theologi, *Orat.* 33. aliàs primâ de theologia, prope finem: ubi inter varios philoſophorum errores, recenſet opinionem Platonis, tum circa ideas, tum & circa animarum traſmigrationem, ſeu μετεμψύχωσιν. Ait enim: *Platonis ideas inepte, animorumque noſtrorum in alia atque alia corpora migrationes, & circuitiones, & reminiſcentias*, &c. Quod certè non diceret Nazianzenus, ſi Plato fuiſſet locutus de rationibus intelligibilibus in mente divina exiſtentibus, quas idem Nazianzenus cum cæteris Patribus ac theologis in Deo agnovit. Sed audire par eſt doctiſſimum Jacobum Billium Nazianzeni ſcholiaſtem in eadem verba pag. mihi 480. *Plato ideas, hoc eſt rerum, quę ſunt, exemplaria, docuit ex dictis Moſis* Exodi 25. *&* 26. *ut ſcribit Juſtinus Martyr* in Paręneſi ad Gentes, *Euſebius cap.* 11. *lib.* 11. De Prępar. *& plerique alii Scholaſtici Scriptores. Verùm in hoc errabat Plato, quòd ideas, id eſt, exemplares rerum formas, extra Deum ſtatuebat: ajebatque, Deum in hæc, quaſi exemplaria, reſpicientem, res ſenſibiles condidiſſe. At nos ideas nihil aliud eſſe dicimus, quàm rationes & conſilia creationis, ſecundùm quæ Deus univerſa in ortum perduxit: quæ etiam apud Deum ſemper fuiſſe affirmamus, neque poſteriore aliquo tempore, pręcedente quadam quaſi cogitatione, ſive deliberatione, primùm inſtituta.*

13. Præterea Elias Cretenſis, gravis & antiquus interpres ejuſdem Nazianzeni, in *Orat.* 10. ipſius ad num. 23. marginalem ita loquitur: *Plato & Ariſt. philoſophi nobiliſſimi fuerunt: ex quibus Plato ideas primus excogitavit, tanquam univerſalem hominem, univerſalem bovem, univerſalem equum, & quæcumque in genere cogitari poſſunt. Quę quidem nos, opifices quidem rationes piè exiſtimamus & appellamus, per quas Deus omnia procreavit, apud eum exiſtentia, non autem ex cogitatione poſtea facta. Simul enim Deus, & ſimul apud eum omnium rerum, tam quæ in intellectum, quàm quæ in ſenſum cadunt, rationes ſunt. Plato autem* (expende verba) *extra Deum haud piè eſſe dicit, eumque tanquam in exempla quædam intuentem, ea quæ ſenſu percipiuntur, condidiſſe ait: aliaque multa prodigioſè fingit, de quibus à nobis in diſputatione adverſus Eunomianos dictum eſt.* Hactenus ille. Similiter Juſtinus Martyr lib. *Contra Gent.* ait, Platonem cùm legiſſet librum *Exodi* cap. 25. ubi de exemplari in mente divina ſermo eſt, adhuc erràſſe. *quia exiſtimavit ſpeciem quamdam ſeparatam ante id quod ſenſibile eſt, exiſtere. quod & exemplar eorum, quæ ſunt facta, ſæpè nominat.* Ex quibus omnibus evincitur, Platonem longè alias ideas cogitàſſe quàm revera ſint. Non enim tradidit, quas Patres in Deo agnoſcunt, veluti rationes divinæ mentis & exemplaria rerum quarumlibet procreandarum: ſed alias univerſales naturarum à Deo prorſus diſtinctas, quæque ipſius intellectui objicerentur, veluti exemplaria rerum, quaſi verò Deus, & mens illa, omnibus perfectionibus cumulatiſſima, atque infinitè fœcunda, deberet ob oculos habere exemplar aliquod extrarium, ſeu diſſitum, ut quælibet opera moliretur. Patet igitur, Platonem eo ſenſu ideas tradidiſſe, quo ab Ariſtotele relatæ, ac rejectę ſunt. Quare etiam D. Thomas in loca Ariſtotelis num. 2. allegata eundem ſenſum Platoni adſcribit, & Ariſtoteli ſubſcribit.

SECTIO III.

Uberior probatio bonæ fidei Ariſtotelis in refellendo Ideas Platonis, ex hujus potiſſimùm ſcriptis deſumpta, & exemplis opport. nis confirmata. Ideam Boni apud Platonem non eſſe Verbum divinum, Patri ὁμοούσιον, ſed factum, ut ab Arianis traditum.

14. PRÆTER ea, quæ hactenus pro ingenuitate Ariſtotelis in refellendis Platonicis ideis dicta ſunt, plura alia accedunt: atque in primis, vix, aut ne vix quidem aliquid in Platone legi, quo oſtendatur, ideas ab illo conſtitutas fuiſſe intra Deum, ab ipſoque indiſtinctas. Sanè, quantum nos in ipſius Operibus deprehendere potuimus, de iis agit diſertè variis locis: pręſertim lib. 7. *de Republica* dum ait: *Arbitror in ordine ipſo intelligibili boni ipſius ideam ſupremam exiſtere, vixque videri: ſi autem viſa fuerit, aſſerendum, eam omnibus omnium bonorum atque rectorum cauſſam eſſe*, &c. Item *in Alcibiade* ſecundò inquit: *Videtur ſanè cæterarum poſſeſſio niſi quis ſcientiam optimi nactus fuerit raro quidem prodeſſe, obeſſe plerumque*, &c. Sed tamen utroque eo teſtimonio nihil traditur, ex quo conſtet ideam boni fuiſſe à Platone poſitam in ipſo Deo. Sed addendus præterea triplex ejuſdem locus. Primus habetur lib. 31. Dialogo 6. *de Republ.* vel *de Juſto* col. 3. ante finem, paginâ mihi 611. illis præcipuè verbis: *Sæpè audiſti boni ideam eſſe maximam diſciplinam. Quâ quidem & juſtâ, & alia ſi utantur, utilia, & conducibilia fiunt*, &c. Secundus locus eſt eodem libro & Dialogo 10. initio ferè, ubi obſcurè loquitur, quamvis pro varietate rerum ſpecie diſtinctarum diverſas ideas aſſignet, præſertim iis verbis: *Ponamus utique nunc quodvis è multis: ut ecce, plures lecti ſunt, atque menſæ. Quidni? Ideæ tamen harum rerum duæ ſunt: una lecti, menſæ altera. Ita eſt. Solemus autem dicere, ſupellectilis utriuſque artificem ſic opus ſuum abſolvere, ſi in ideam illam intueatur: unum quidem lectos, menſas alterum, quibus ipſi utimur, cæteraque ſimiliter. Nullus enim artifex ideam ipſam fabricat. Quo enim pacto? Nulla.* Hucuſque de artificibus infra Deum, ſeu finita virtute præditis ad agendum. Pergit verò deinde ad veſtigandum ſummum opificem rerum, & ſubdit. *Vide præterea nunquid talem aliquem voces artificem? Qualem? Qui facit omnia, quotcumque unuſquiſque artifex eorum, qui manibus operantur, potentem narras virum atque mirabilem. Nondum integram ejus vim expreſſi. Fortè verò multo magis miraberis ſi expreſſero. Nempe idem iſte artifex, non ſolùm omnia poteſt ſupellectilia fabricare; ſed etiam quæ ex terra naſcuntur efficit, & animalia omnia atque ſeipſum. Terram quoque, cœlum, ac Deos, & quæcumque in cælo ſunt, & ſub terris apud inferos, peragit.* Hactenus Plato. qui, dum ſummo Opifici

fici adſcribit vim efficiendi omnia, immò & ſeipſum, videtur abſurdè loqui: cùm nemo ſuiipſius effector eſſe poſſit. Dum autem omnium molitorem Deum agnoſcit, etiam Deorum, & omnium quæ in cœlo ſunt, videtur ipſi ſummo Opifici tribuere vim ideatum effectricem.

15. Denique lib.36. epiſt.2. ad Dionyſium, qui ipſum interrogavetat de ideis, emphaticè, & ſub caligine quadam verborum (nę intelligeretur ab aliis, in quorum manus fortè veniret epiſtola) reſpondet: *Circa omnium Regem cuncta ſunt: ipſius gratiâ omnia: ipſe pulchrorum omnium cauſſa: circa ſecundum ſecunda: tertia circa tertium, humanus animus affectat qualia illa ſint intelligere, aſpiciens in ea, quæ ſibi cognata ſunt, quorum nihil ſufficienter ſe habet. Sed in Rege ipſo, & in his quæ dixi, nihil eſt tale. Quod autem poſt hoc eſt, animus dicit.* Quę verba longo commentario exornat ibidem Marſilius Ficinus, ut ex mente Platonis ideas in ipſo Deo conſtituat, quaſi illę omnes circa Regem ſint, ſeu in eſſentia divina ſedem habeant. Sed tamen videtur Marſilius divinare, & pro libito verba Platonis interpretari, ne unquam ideas extra Deum poſuerit: Verba autem ipſa nihil ejuſmodi pręſeferunt.

16. Quin potiùs ex ipſa Platonis doctrina colligi videtur, ideas pulchrorum omnium non eſſe indiſtinctas reipſa à ſummo Opifice, ſive Deo, ſed diſtinctas, ac proinde extra ipſum. Omne enim quod à Deo ortum habet, tanquam ab efficiente principio, reipſa diſtinguitur a Deo proindeque extra ipſum eſt. Atqui idęę, juxta Platonem, à Deo ortum habent, tanquam à principio efficiente: ut conſtat ex dictis, & conſtabit amplius ex num 23. Idęę ergo reipſa diſtinguuntut à Deo, ac proinde extra ipſum ſunt. Pręterea. Ipſi ſectatores Platonis, ita opinionem ejus exponunt & tuentur, ut non ſit idea artificioſarum rerum: veluti clypei, vel lyrę; neque eorum, quę pręter naturam ſunt, ut febris; neque ſingularium, ut Socratis, vel Diogenis; neque ignobilium & abjectarum rerum, ut ſtipulę. Ita enim ex illorum mente teſtatur Alcinous cap.9. *De doctrina Platonis*. At ſi idea eſſet indiſtincta à Deo, deberet eſſe apud ipſum idea prędictarum rerum: quoniam eæ omnes Deum Opificem agnoſcunt, ab ipſoque ut cauſſa efficiente per intellectum & voluntatem pendent: Deus autam ideam habet omnium, quorum cauſſa eſt per intellectum & voluntatem. Ergo idea tradita à Platone, ejuſque ſectatoribus, non eſt indiſtincta à Deo.

17. Hinc venit refellendus, non quidem evidenti diſcurſu, ſed admodum probabili, Franciſcus Piccolomineus in ſua philoſophia *De moribus* gradu 9. cap.23. & 24. dum tuetur, ſaltem ideam boni traditam fuiſſe à Platone, veluti exiſtentem intra Deum, & ab ipſo indiſtinctam. Etenim conſiderationes nuper propoſitæ, pariter probant de idea boni, ac de cæteris quibuslibet ideis. Si enim Deus cæterarum cauſſa efficiens eſt, etiam & idęę boni procreator atque opifex eſſe debet. Rurſus. Cùm bonitas divina ſit cauſſa omnium bonitatum, etiam artificioſarum, ſingularium, & abjectarum; ſi idea boni eſſet ipſa bonitas divina, ſive, quod perinde eſt, indiſtincta à Deo, profectò etiam cauſſa eſſet earundem bonitatum omnium, nulla excepta. Cùm igitur Plato, ejuſque ſectatores, negent ideam prædictarum bonitatum, idea quam ponunt, non eſt ipſa divina bonitas, nec indiſtincta à Deo.

18. Deinde. Increbilile apparet, Marſilium Ficinum, Javellum, Piccolomineum, & paucos alios, heri, ut ita loquar, natos, mentem Platonis meliùs aſſecutos, quam veteres illos Platoni coævos, aut ætate proximos, atque in primis Ariſtotelem, qui plus quàm viginti annis ejus auditor fuit: nec potuit non habere compertam magiſtri ſui mentem, toties in Academia explicatam. Nec præterea veroſimile eſt, quamvis fortè ille pravè affectus erga Platonem eſſet, quod auderet ipſum ſiniſtrè interpretari eo tempore, quòd ab innumeris aliis teſtantibus oppoſitum, falſitatis convinceretur. Unde & corruit quod aliqui dicunt, Ariſtotelem finxiſſe hoſtem quem feriret, ut faceret ſibi nomen. Potiùs enim apud æquales, & in eadem Academia ſimul cum ipſo verſatos, fœdiſſimam notam incurreret, tum ingrati animi, tum & impoſtoris falſæ opinionis. Verè igitur Plato ideam boni excogitavit eo ipſo ſenſu, quo ab Ariſtotele impugnata fuit. Ideoque putandum, ingenuè atque ex animi ſententia locutum ipſum lib.1. *Ethicor*. cap.6. dum diſputaturus cum Platone circa ideam boni, & expenſis ac comparatis legibus, tum veritatis, tum & amicitiæ, dixit: *Etſi enim ambo hæc amica ſint, ſanctum tamen eſt præponere veritatem*.

19. Accedit duplex inſtantia, ſeu exemplum illuſtre ad vindicandum Ariſtotelem ab eo nævo, ut appareat quoſdam voluiſſe denigrare illius famam, falſitatis, ſive infidelitatis notâ, ſed irrito planè conatu. Primum nobis offert Petrus Victorius lib.38. *Antiquarum lect*. cap.2. Etenim non nemo fuit, qui Ariſtotelem argueret quòd lib.2. *Politicorum* refellens ſtatum illum civitatis ab Hippodamo Mileſio informatum, nulla fide uſus fuerit, ſed longè aliter, ac ille rempublicam ordinavit, ipſum expoſuerit, multaque affinxerit ei, quę nunquam ab homine prolata fuerunt. Cujus accuſationis fundamentum nitebatur in eo, quòd Hippodamus, cujus ſententias collegit Stobæus, nihil ejuſmodi dixiſſe inveniatur, ſed potiùs plura diſſimilia iis, quę de Hippodamo ſcribit Ariſtoteles. At verò Petrus Victorius eo loco illum vindicat, atque apertè oſtendit immunem ab ea nota: quoniam Hippodamus ille, cujus decreta politica refellit Ariſtoteles, eſt longè alius ab eo, cujus ſententias collegit Stobæus, quippe ille Mileſius fuit, ac Jonico ſermone uſus: hic verò Italicus, ac Doricè loquutus. Additque indignum eſſe tanto philoſopho, ut arguatur mendacii, præſertim eo tempore, quo facilè ab omnibus falſitatis convinceretur, ſi vera non referret. Quod ipſum ferè circa ideam boni, & quaslibet ideas à Platone traditas, dicendum eſt.

20. Alterum exemplum ducitur ex eo quòd ejuſdem Ariſtotelis fides aliquibus ſuſpecta fuerit, dum lib.1. *Phyſic*. cap.2. refert opinionem Parmenidis, ac Meliſſi, exiſtimantium omnia eſſe unum: quoniam apparet incredibile, philoſophos illos eò amentię venire potuiſſe, ut errorem adeò ſtupidum ſibi perſuaſum haberent. Verùm examinato eorum ſenſu, ſimulque impugnationibus Ariſtotelis. Noſter Joachimus Perionius in notis ad eum locum, ſic habet: *Ariſtotelem, tam excellenti ingenio virum, tot tamque multis ac variis artibus inſtructum, & ornatum; qui & præcepta bene diſſerendi concluden-*

rendiq́ue tradiderit & rationes, quibus captiones omnes diſcuterentur, expoſuerit, non auſim tam impudentem exiſtimare, ut hæc ipſa, quæ tracto, illis viris falsò aſfinxerit. Similiter ergo in præſenti controverſia putandum eſt, Ariſtotelem fideliter adſcripſiſſe Platoni ideas univerſales ſeparatas à rebus ſenſibilibus & ſingularibus, diſtinctaſque à Deo, qui in illas, tanquam in exemplaria rerum procreandarum intueretur.

21. Sed ut appareat, non ſemel Platonem dormitâſſe, aut cæcutiiſſe circa divina, ac proinde plus juſto quoſdam conſulere ipſius opinioni circa ideas, notandum eſt ex variis operum ejus locis, hunc ordinem inter divina aſſignari: ut primum locum obtineat Deus: ſecundum mens: tertium anima mundi. Mentem autem *in Philæbo* appellat progeniem primę cauſſę, ſcilicet, Dei progeniem, ſeu à Deo prognatam, idq́ue ex æternitate, ſive ante omne tempus; & quidem factam: ut exponit Porphyrius Platonicus apud S. Cyrillum lib. 1. *Contra Julianum*, his verbis: *Accepimus à Platone, quandam factam eſſe mentem, hominibus incomprehenſam, totam, & ſecundum ſeipſam ſubſiſtentem, in qua ſanè continentur omnia, & omnis eſt eorum ſubſtantia, quæ ſunt. Hæc certè & primo pulchra, & ipſa pulchritudo, à ſe pulchritudinis ſpeciem habent. Proceſſit autem ante ſæcula omnia, ab auctore Deo incitata, per ſe genita, & ipſa pater. Non enim illo movente ad natalem ejus facta progreſſio eſt, ſed de illo ipſa progrediente, per ſe naſcendo ex Deo. Proceſſit autem non ab aliquo temporis initio (nondum enim tempus erat) neque facto jam tempore*. Ubi non ſolùm obſervo, aliqua inter ſe pugnantia contineri, cùm mirum non ſit, Platonem fidei lumine deſtitutum erráſſe circa divina: ſed multò magis, mentem illam, judicio Platonis, fuiſſe factam à prima cauſſa, ſive à ſummo Deo, quamvis ante omnia tempora, & ex ęternitate. Manifeſtum autem eſt, omne quod fit à Deo, eſſe ens creatum, & ab ipſo omnino diſtinctum. Ergo mens illa, in qua Plato ideas conſtituebat, ex ipſius ſenſu erat aliquid prorſus diſtinctum à Deo.

22. Quare audiendi non ſunt quicumque exiſtimant, mentem apud Platonem eſſe ſecundam Auguſtiſſimę Trinitatis perſonam, ſeu Verbum increatum; putantes myſterium generationis ęternę adumbratum fuiſſe à Platone, eiſdem ferè nominibus quibus exponitur à Patribus, & ſcholaſticis: quoniam ſępè apud ipſum legitur in divinis Pater, ſimul & mens à Patre genita, quę eſt ipſum Verbum; & denique anima mundi, quę eſt Spiritus Sanctus, quoniam vivificat omnia. Non, inquam, audiendi ſunt: quoniam licèt fortaſſe (quod aliqui ſuſpicantur) Plato ex libris Moſis, aut aliorum Hebręorum traditione, aliquid acceperit, ex iis quę ſpectant ad illud ſummum myſterium; attamen illud ipſum erroribus maculavit multis, & quodammodo fabuloſum reddidit. Deum enim, & mentem, & animam mundi, tres οὐσίας ſeu eſſentias fecit: ut conſtat allegatâ epiſtolâ ſecundâ ad Dionyſium: cùm tamen una in tribus perſonis eſſentia ab Hebręis crederetur, ſicuti & à catholicis traditur. Inſuper & inter divina hunc ordinem tradit, ut unum ſit prius, aliud poſterius, tertium verò ab utroque ſejunctum. Atqui juxta doctrinam verę religionis, *in Trinitate nihil prius aut poſterius*. Denique. Verbum divinum genitum, non factum, ex fide habemus. Mens autem apud Platonem eſt à Deo facta, eſto interdum appelletur genita: ut patet ex num. 23. Mens igitur apud Platonem non eſt Verbum divinum: proindeque ideę boni, & quarumlibet aliarum rerum, à Platone excogitatę, non ſunt aliquid intra Verbum divinum, & ὁμοούσιον patri: ſed intra mentem aliam confictam & diverſam à Verbo.

23. Unde Porphyrius in eodem ſenſu planè erroneo interpretatur verba illa Platonis num. 17. exſcripta: *Circa Regem cuncta ſunt, & illius gratiâ omnia, qui cauſſa item eſt pulchrorum omnium: circa ſecundum ſecunda: tertia circa tertium*. Subdit enim Porphyrius, exponens eadem verba: *Nam ut omnia, quaſi ſint circa tres Deos; primo tamen circa Regem omnium: deinde circa Deum ab illo: poſtremò circa Deum ab iſto*: Porrò S. Cyrillus, relatis iis Porphyrii verbis ſubjungit: *Declaravit Porphyrius ſubſtantiam, quam ex ſeipſis intra ſe habent, & incipere dicit à Rege. Vides igitur, non omnino ſanè, ſed ſicut Arianos, ſeparare, ac ſubſtituere, ſubſiſtentiaſq́ue ſubjectas ipſis inferre, & tres opinari Deos eſſe diſtinctè*. Hæc Cyrillus, ex quibus conſtat, mentem illam apud Platonem non eſſe ſecundam ſummæ & veræ Trinitatis perſonam ab orthodoxis creditam, ſed longè aliam ab Arianis traditam, & diverſâ eſſentiâ, ſeu deitate, conſtantem, ut proinde deprehendatur, ideas, ſeu formas archetypas, & rerum procreandarum operatrices, non fuiſſe à Platone poſitas in vero Deo, aut Verbo ipſius increato, ſed in mente neſcio qua, prorſus diſſita aut ſejuncta à ſubſtantia Dei.

24. Eidem menti à prima cauſſa, ſeu Deo, factæ, videtur idem Plato lib. 12. *De legibus* tribuere gubernationem rerum omnium: quoniam ibidem ait, mentem eſſe quæ moderatur ac regit omnia. Inſuper & *in Philæbo* mentem ipſam appellat generationem: & ait, Jovem, quem veteres appellabant rerum omnium cauſſam & poteſtatem, nihil aliud eſſe, quàm mentem, in qua nimirum ſtirpes, & cauſſæ rerum quarumlibet ſint, ampliſſimumq́ue imperium in cætera omnia. Ubi cùm Plato ita loquatur, & fabuloſum Jovis numen explicet eo ſtylo, conjicere meritò poſſumus, mentem apud Platonem non eſſe Verbum divinum, verum Deum, & ὁμοούσιον Patri: ſed Jovem illum confictum, cujus currum turba minorum Deorum ſtipat *in Phædro*: vel illum, qui animalia & plantas gignit *in Sophiſta*: aut illam vim, quæ aliarum rerum omnium naturas procreat *in Cratylo*: aut illum Regem, circa quem omnia ſunt, ut vidimus ex epiſt. 2. ad Dionyſ. Quare dum Plato ideas poſuit in mente illa, certè eas collocavit non in ipſo Deo, aut Verbo increato: ſed in ſubſtantia alia intelligente, prorſus à Deo diverſa, quam cenſuit opificem animarum, procreatricem cæterorum, & veluti horreum univerſarum rerum, quarum ideas, ſive exemplaria intra ſe haberet, ad quorum ſimilitudinem Deus opera quælibet moliretur.

24. Ex quibus omnibus colligitur, immunem eſſe Ariſtotelem ab utraque nota ingrati animi, & falſitatis, dum aſſeruit, Platonem poſuiſſe ideam boni, aliarumq́ue rerum, ſeparatam à Deo & rebus ſingularibus, ac per ſe ſubſiſtentem, cujus contemplatione homo felix eſſet, ſeu beatitudinem obtineret. Neque oppoſitum evincunt auctores pro prima ſententia allegati, quorum interpretatio rejicitur ex dictis utraque ſectione poſtrema.

SECTIO IV.

Probabile eſſe, ideam boni in Deo ipſo collocatam à Platone, & non hunc, ſed diſcipulos ejus fuiſſe impugnatos ab Ariſtotele. Difficilis locus illius ex lib. 7. De republ. *expenſus. Solvuntur denique argumenta ejus opinionis, quibus nititur Piccolomineus.*

26. UNUS reſtat ſcrupulus alicujus momenti ex quodam loco Platonis lib.7. *De republica*, ubi videtur ideam boni in Deo ipſo collocare. Ait enim: *Arbitror in ordine ipſo intelligibili boni ipſius ideam ſupremam exiſtere, vixque videri: ſi autem viſa fuerit, aſſerendum eam omnibus omnium rectorum atque bonorum cauſſam eſſe; cùm ipſa in loco viſibili lumen creaverit, luminiſque auctorem: in ipſo verò intelligibili regnet ipſa, veritatemque, & mentem protulerit, quam nôſſe neceſſe ſit omnem, quicumque ſana mente, vel privatè, vel publicè eſt acturus, &c.* Videtur, inquam, ideam boni collocare, non in mente aliqua à Deo diſtincta, aut ſeorſum ab ipſo ſubſiſtente: quia eam ideam appellat ſupremam, quo ipſo denotatur, divinam eſſe, atque in Deo ſummo reſidentem, præ aliis ideis, quæ in Diis minoribus (ita enim loquitur Plato) ſedem habent. Præterea. Eſſe omnium bonorum cauſſam, eſt proprium Dei. At Plato ideam boni appellat omnium bonorum cauſſam. Idea ergo boni, juxta Platonem, eſt aliquid proprium Dei. Ulterius. Idea boni dicitur creâſſe luminis auctorem, nimirum ſolem, in mundo viſibili: in intelligibili autem veritatem & mentem. At creatio earum rerum eſt propria Dei. Idea igitur boni, juxta Platonem, eſt propria Dei. Denique. Proprium Dei eſt, ut præ oculis haberi debeat ab omni homine agente ſecundum rationem: cùm ſolus ille ſit prima regula. Atqui juxta Platonem idea boni præ oculis haberi debet ab omni homine agente ſecundum rationem. Igitur, ex ſenſu Platonis, idea boni eſt propria Dei. Quare videtur Ariſt. deſipere, dum lib.1. *Ethicor.* cap. 6. nominatim impugnat ideam boni, veluti confictam à Platone, & poſitam extra Deum, ineptamque ut illius contemplatione homo ſit felix, ſeu ultimam perfectionem aſſequatur. Unde, quicquid ſit de cæteris ideis, & dato quòd Ariſtoteles illas meritò impugnaverit variis locis, ſaltem idea boni immeritò videtur ab illo fuiſſe rejecta.

27. Præjactum Platonis teſtimonium revera difficile eſt, & difficilius redditur prout à nobis expenſum fuit, ne quicquam difficultatis diſſimulâſſe videremur, cujus ſolutionem vellemus diſcere ab alio. Poterit tamen aliquis occurrere ex doctrina interpretum Ariſtotelem defendentium in hac controverſia, adnotando, ideæ nomen tripliciter apud Platonem uſurpari: nimirum pro eminentia, pro forma, & pro ſimilitudine. Pro eminentia uſurpatur, dum Deus dicitur idea omnium bonorum, quemadmodum enim unitas virtute continet omnes numeros, ita etiam Deus, qui eſt ipſum unum, eminentiâ & virtute includit omnes ideas, veluti numeros rerum: & præſertim ideas unius, boni, & pulchri. Idea pro forma, ſeu in ſenſu formali, accipitur, prout locum habet in mente: quo ſenſu una idea contradiſtinguitur ab alia. Idea pro ſimilitudine ſumitur latiùs, ut complectatur universè quicquid in animo concipitur, quo ſenſu Plato *in Phædro* ait, duas in unoquoque noſtrûm ideas dominari, ac ducere, ut eas ſemper ſequamur: videlicet, innatam voluptatum cupidinem, & adquiſitam opinionem, per quam expetimus optimum. Eæ namque ſunt quaſi duæ quædam communes formæ, quibus ducimur in appetendo: ideoque ſcitè dixit poëta:

Trahit ſua quemque voluptas.

Voluptas autem ſine opinione non eſt, ſeu cogitatione boni jucundi, ex quo capitur. Putat verò Piccolomineus hoc tertio ſenſu ideam boni uſurpatam fuiſſe à Platone *in Philebo*, dum docuit, in concordi mixtione ſapientię & voluptatis licere nobis perdiſcere, quidnam tum in homine, tum & in univerſo bonum ſit naturâ ſuâ, quæve illius idea exiſtat, &c. Statuta autem ea triplici acceptione idearum, dubium eſt, quonam ſenſu accipiatur à Platone idea boni: an pro eminentia, an pro forma, an denique pro ſimilitudine. Inde enim apparebit, an Plato ideam boni in Deo ipſo poſuerit, an potiùs extra Deum.

28. Aliqui Platonis interpretes, & omnes ii, quorum teſtimonia exſcripſimus ſect.2. pro noſtra ſententia, cenſent, ideam boni non fuiſſe à Platone uſurpatam pro eminentia, quo ſenſu ſolùm exiſtit in Deo: ſed pro forma ad mentem ſpectante, & contradiſtincta ab idea pulchri: ſub qua acceptione exiſtit extra Deum. Ait enim Plato verbis allegatis ex lib.7. *De republica*, ideam boni in loco intelligibili regnare: intelligibilia autem ſunt ideæ mentis. Ergo Plato ideam boni accepit pro forma ſpectante ad mentem. Non itaque pro eminentia, ſive prout exiſtit in Deo: ſed pro forma intelligibili mentis à Deo diſtinctæ.

29. Hic autem dicendi modus, quamvis cohęrens noſtræ doctrinæ, obnoxius eſt pluribus difficultatibus num.28. propoſitis, & præterea ſequentibus. Prima eſt. Idea in ſenſu formali, ſeu prout reſidet in mente, ejus conditionis eſt ex ſenſu Platonis, ut una idea contradiſtinguatur ab alia: quod paullò antè obſervatum eſt. Atqui idea boni tradita à Platone non contradiſtinguitur ab idea unius, & pulchri, ſed una atque eadem eſt, & ſolùm ratione diverſa: ſicuti bonum ipſum non differt reipſa ab uno, & pulchro, ſed ratione tantùm. Ergo idea boni tradita à Platone, non accipitur pro forma, ſive in ſenſu formali. *Secunda.* Idea boni in præjacto teſtimonio dicitur cauſſa, ſeu origo cæterarum idearum, à qua illæ dimanant. Hoc autem non poteſt intelligi accipiendo ideam boni pro forma: quia in ſenſu formali una idea non eſt cauſſa alterius: cùm omnes ideæ dicantur archetypæ, & primæ, unaquæque in ſuo genere. Igitur idea boni in prędicto teſtimonio non accipitur pro forma, ſeu in ſenſu formali. *Tertia.* Idea boni in exſcripto teſtimonio dicitur creâſſe non ſolùm lumen, ſed & luminis auctorem, ac præterea regnare in mundo intelligibili, & rationem & mentem protuliſſe. Hoc autem verum eſſe nequit de idea boni ſumpta pro forma ſed pro eminentia tantùm: quoniam nulla forma idealis à cæteris contradiſtincta, creavit luminis auctorem, nimirum ſolem: nec regnat in mundo intelligibili, aut origo eſt rationis, & mentis: ſed totum id proprium eſt ideæ boni ſumptæ pro eminentia, ſeu exiſtentis in Deo, qui omnium bonorum origo eſt. Ergo idea boni à

Pla-

Platone non accipitur pro forma, ſed pro eminentia, ſive prout in Deo exiſtit.

30. Propter rationes & impugnationes prædictas, cenſeo probabilem opinionem Piccolominei, gradu 9 cap. 22. quatenus docet, ideam boni acceptam fuiſſe à Platone pro eminentia, ſeu quod perinde eſt, pro ratione rerum procreandarum exiſtente in Deo, & quarumlibet idearum formalium cauſſa. Itaque, juxta hunc dicendi modum, Plato extra Deum poſuit omnes formas ſeu ideas naturarum à Deo ſeparatas, & exiſtentes in mente quadam à Deo creata, ut in iis exemplaria haberet, ad quorum ſimilitudinem procrearet quælibet ſingularia. Cæterùm idea ipſa boni, non formalis, ſed eminentialis, in ipſo Deo poſita ab illo traditur, tanquam omnium bonorum origo: eademque reipſa indiſtincta ab idea unius & idea pulchri; cum ſola diſtinctione rationis, ſeu penes diverſas rationes formales.

31. Neque hinc ſequitur, aliquid contra bonam fidem Ariſtotelis. Suppoſita enim probabilitate ejus opinionis, dici poteſt cum Euſtratio in commentario ad caput quartum, aliàs ſextum libri primi *Ethicorum* Ariſtotelem eo loco non impugnâſſe Platonem, ſed ipſius diſcipulos, qui longè aliter, quàm ille, ideam boni exponebant, conſtituebantque ſeorſum à Deo, & in illa ipſa mente, ubi formas archetypas, ſeu ideas in ſenſu formali acceptas collocabant. Quare Ariſtoteles eo loco non nominat Platonem, ſed ſolùm in genere indigitat aliquos ſibi amicos, ſentientes oppoſitum: eoſque refellit. Unde, quicquid ſit de ideis in ſenſu formali exiſtentibus ſeorſum à Deo, & in mente illa ab ipſo procreata, quas verè Plato tradidit, & Patres ac philoſophi ſectione ſecunda allegati impugnant; loquendo de idea boni, nec erravit Plato, nec impugnatus fuit ab Ariſtotele: ſed totus aut præcipuus error diſcipulorum Platonis fuit, quòd ideam boni non in ipſo Deo collocaverint, ſed ſeorſum exiſtentem extra Deum. Quapropter jure ac meritò illos refellit Ariſtoteles.

32. Cæterùm perſiſtendo in ſententia veriore ac probabiliore, quam propugnavimus ſect. 2. & 3. occurrendum eſt breviter objectionibus nuper propoſitis: dicendumque in ipſa doctrina Platonis plura ſibi invicem repugnantia inveniri circa ideas, ut ſupra oſtenſum eſt: atque adeò licèt aliqua tradiderit de idea boni, quæ reipſa ſoli Deo convenire poſſint, nihilominus non conſtare ex ipſius doctrina, ideam illam poſitam fuiſſe ab ipſo intra Deum. Neque obſtat quòd eo loco dicat, ideam boni regnare in mundo intelligibili, & protuliſſe mentem illam, in qua cæteræ ideæ locum habent, atque omnium bonorum cauſſam eſſe. Nam adhuc non probatur, ideam boni ex mente Platonis fuiſſe cauſſam ſimpliciter primam ejus mentis, & cæterarum rerum: quod deberet probari ut idea illa à Deo indiſtincta putaretur. Cùm enim opinione Platonicorum, à Plotino, & Numenio explicatâ, Deus aſſeratur non eſſe cauſſa proxima quorumlibet bonorum, fieri potuit ut Plato, ſicuti alias ideas à Deo diſtinctas finxit, ad cauſſandum bona inferiora ex earum contemplatione; ita etiam finxerit ideam boni ſeorſum exiſtentem, in quam intueretur Deus, ut mentem illam, ac ſubinde bona alia in mundo intelligibili produceret. Neque enim curandum nobis eſt quid debuerit dicere Plato, ut conſequenter loqueretur, cùm ſæpè in eo peccet nec ſibi ſimilis perſiſtat in doctrina, quam tradit: ſed attendendum eſt quid dixerit reipſa. Numquam verò reipſa invenitur dixiſſe ideam boni eſſe intra Deum, aut ab ipſo indiſtinctam: ſed quemadmodum cæteras ideas extra Deum poſuit, ſic etiam valdè probabiliter colligitur, ipſum poſuiſſe ideam boni, unius, & pulchri extra Deum; ſive has inter ſe diſtinxerit reipſa, ſive ſolùm penes modum concipiendi. Neque obſtat quòd omnes ideæ aſſerantur primæ & archetypæ: nam adhuc potuit excogitare extra Deum aliquam ideam cæteris excellentiorem, cùm tamen nulla ab altera ortum ducat, ideoque omnes ſint primæ: ſicut in ipſo mundo intelligibili excogitavit ſubſtantias *reipsà*, ſeu intelligentes, quas ipſe *minores Deos* appellat; quarum aliæ aliis perfectiores ſunt, quin aliqua earum ducat originem ab alia. Ex quibus patet ad rationes initio ſectionis propoſitas, & ad fundamenta Piccolominei.

QUÆSTIO QUINTA.

Utrùm argumenta Ariſtotelis adverſus Platonicos probent, ipſum excluſiſſe ideam boni, ſeu bonum ſeparatum à felicitate hominis?

QUÆSTIONE præcedenti ſolùm diſſeruimus circa mentem Platonis loquentis de idea boni: ſtatuimuſque, probabile quidem eſſe, conſtitutam ſuiſſe ab illo intra Deum ipſum, veluti rationem divinæ mentis ad qualibet bona procreanda: cæterùm probabilius videri, fuiſſe ab eo poſitam extra Deum, in ſubſtantia quadam per ſe ſubſiſtente & intelligente, in quam intueretur Deus: veluti in exemplar rerum quarumlibet faciendarum. Nunc autem abſtrahendo à ſenſu Platonis circa id, veſtigandum eſt, utrùm argumenta, quibus Ariſtot.lib.1. Ethic. *cap.6. refellit ideam boni, ſive à Platone, ſive à Platonicis traditam, ſint ejus conditionis, ut exiſtimare poſſimus, Ariſtotelem prorſus excluſiſſe ideam boni, ſeu ſummum bonum ſeparatum ab objectiva felicitate hominis.*

Digitized by Google

SECTIO PRIMA.

Rationes dubitandi deſumptæ ex Ariſtotele diſſerente adverſus Platonicos, quaſi ipſius argumenta excludant ideam boni, ſeu Bonum ſeparatum à Felicitate hominis.

NOTA, Ariſtotelem loco nuper indicato varia argumenta propoſuiſſe adverſus Ideam Boni, ſive a Platone, ſive à Platonicis conſtitutam, pro felicitate hominis. Ea omnia expendimus in commentario ejus capitis, & modò breviter indicanda erunt. Ex dictis verò quæſtione præcedenti conſtat, quorumdam opinione Ideam Boni fuiſſe poſitam à Platone intra Deum ipſum, ut ſit ſumma eſſentia bonitatis divinæ, atque exemplar ſupremum, in quod intueatur Deus, ut mundum intelligibilem, & ſubinde quælibet effecta, ſeu opera extra ſe moliatur, quo ſenſu Idea Boni eadem profectò eſt, ac eſſentia divina cognita ut imitabilis à creaturis, ut loquitur D. Thomas: aut rationes rerum procreandarum, prout exiſtentes in mente divina, ut loquuntur Patres: aut denique ideæ divinæ, prout communiter in ſcholis dicere conſuevimus. Quamvis enim Plato plura circa id paradoxa, & prorſus conficta adjecerit, ut ſuperioribus obſervatum fuit; ſi autem verè in Deo ipſo collocavit ideam boni, in hoc non diſſidet à germana Patrum doctrina, immò nec Philoſophorum quorundam Gentilium alibi à nobis allegatorum, qui ideas rerum procreandarum in Deo agnoverunt. Suppoſita verò opinione probabiliore & veriore, quæ docet, ideam boni non fuiſſe à Platone poſitam in Deo ipſo, ſed extra, in aliqua ſubſtantia intelligente, in quam intueretur Deus, veluti in exemplar ad cæteras res procreandas; oritur difficultas, an argumenta, quibus illam impugnat Ariſtoteles, exturbent pariter ideam boni exiſtentem in Deo, ſive ſummum & ſeparatum bonum in Deo ipſo conſiſtens, ad hominem beandum.

3. Ratio dubitandi deſumitur ex præcipuo argumento Ariſtotelis cap. illo allegato adverſus prædictam ideam. Dixerat Plato lib. 7. *De Republica*, neceſſarium eſſe cuilibet homini acturo aliquid boni, ſeu quicquam rectum, ſive publicè, ſive privatè, ut intueatur in ideam boni. Contra hoc arguit Ariſt. circa finem allegati capitis, illis verbis. πιθανότητα μὲν οὖν ἔχει τινὰ ὁ λόγος, &c. *Atque hæc quandam probabilitatem habet oratio: ſed ſcientiis repugnare videtur. Nam bonum quoddam omnes expetentes, requirenteſque quod deeſt, ejus cognitionem prætermittunt. Atqui non eſt conſentaneum, omnes artifices tantùm ignorare, nec quærere adjumentum. Dubium etiam eſt, ecquid textor, aut faber ad artem ſuam utilitatis capturus ſit, ſi intelligat* αὐτὸ τ' ἀγαθὸν (id eſt, *ipſum bonum*) *aut quomodo peritior medicus, duxvè ſit futurus, ideam ipſam contemplatus? Videtur enim medicus hoc modo non ſpectare valetudinem, ſed hominis, aut fortè potiùs cujuſpiam. medetur enim ſingulis.*

4. Quorum verborum hæc ferè ſumma eſt. Si idea boni deberet eſſe præ oculis cuilibet homini, rectum aliquid aut bonum acturo, nemo poſſet aliquid rectè agere, niſi in ideam ipſam boni intueretur. Quare nec textor, nec faber, nec medicus aliquid recti efficeret in ſua arte, niſi ideam præ oculis haberet, tanquam exemplar operis. At hoc falſum eſt. Multi enim homines probè agunt: multi quoque artifices, ut textores, fabri, ac medici, ſuum opus bene ac rectè exequuntur, quin tamen ideam boni contemplentur: aut in eam ullo modo intueantur. Solùm quippe conſiderant, aut regulam proximam honeſtatis, aut regulas ſuæ artis circa materiam ſingularem, in qua verſantur: non autem bonum aliquod univerſale & ſeparatum, in quo conſiſtit idea boni. Ergo falſum etiam eſt, quòd idea boni debeat eſſe præ oculis cuilibet homini, rectum aliquid aut bonum acturo. Hæc eſt ratio Ariſtotelis.

5. Videtur autem illa probare nihil, aut nimiùm. Si enim propterea negat, ideam boni eſſe felicitatem objectivam, ſeu finem ultimum, cui debeat conforme evadere omne opus rectum, omniſque proba actio, quia multi rectè agunt, & induſtriè operantur, quin ideam boni præ oculis habeant; ſequitur planè, nec Deum ipſum eſſe felicitatem objectivam, ſeu finem ultimum hominis: ſiquidem multi rectè agunt, & induſtriè operantur, juxta regulas artis ſuæ, quin Deum ipſum in mente habeant, veluti exemplar ſuæ actionis: aut operis. Conſequens autem apertè falſum eſt, cùm omnium ſapientium, & ipſius Ariſt. infrà allegandi, judicio, Deus quarumlibet bonarum actionum & operationum ultimus finis exiſtat. quod & ſupra quæſt. 1. hujus diſputationis traditum eſt. Ergo ratio præjacta Ariſtotelis contra ideam boni, aut nihil evincit, aut nimiùm probat. Scio argumentum hoc Ariſtotelis diſplicere Franciſco Piccolomineo Gradu IX. cap. 22. circa finem. At modò non expendimus, an efficax, vel enerve ſit: ſed an ex eo evertatur communis & vera doctrina; quæ tradit bonum ſummum ac ſeparatum, quod eſt Deus, eſſe felicitatem objectivam, ſive finem ultimum hominis.

6. Ratio ſecunda Ariſtotelis contra ideam boni eſt: quòd opinione Platonicorum non exiſtit una aliqua idea communis & ſeparata numerorum omnium, quoniam ii inæquales ſpecie ſunt. Atqui etiam omnium bonorum ſpecies inæquales ſunt, ut patet. Ergo nec omnium bonorum datur una communis idea. Hoc autem argumentum, ſi quam vim habet, videtur inferre, nec bonitatem divinam eſſe ideam bonorum omnium, cùm in eo aſſumatur bonorum ſpecie diverſorum exiſtere non poſſe unam communem ideam.

7. Ratio tertia. Quæcunque non conveniunt univocè in una ratione communi, nequeunt habere unam communem ideam. Atqui bona omnia non conveniunt univocè in ratione una communi: quoniam in omnibus categoriis invenitur ratio boni non conveniens univocè cum alia ejuſdem categoriæ, ſeu prædicamenti. Bonum enim dicitur de Deo & mente (à Platonicis, ſcilicet, tradita) ſpectantibus ad categoriam ſubſtantiæ: ſimiliterque rationem boni participant in qualitate virtutes, in quantitate mediocre, in relatione utile, in quando occaſio, in ubi diverſorium, & alia hujuſmodi. Et quidem ratio boni non eſt iis omnibus univocè communis, cùm ſint primò diverſa, & in nullo genere aut ſpecie conveniant. Ergo eorum omnium bonorum nequit eſſe una communis idea. Hinc autem videtur colligi, ne

in

Digitized by Google

in Deo quidem exiſtere ideam boni omnibus bonis communem, cùm non omnia bona creata inter ſe univocè, nulla autem cum Deo conveniant.

8. Ratio quarta ab inconvenienti, ſive abſurdo. Si omnium bonorum eſſet una communis idea, omnium quoque eorum eſſet una ſcientia. Omnia enim bona eſſent bona ex participatione ejuſdem formæ, ac propterea haberent eandem rationem formalem: ac proinde ſub unius & ejuſdem ſcientiæ ambitum cadere poſſent. Conſequens autem falſum eſt: quia vel illa ipſa bona, quæ ſpectant ad eandem categoriam, pertinent ad diverſas ſcientias. Ita enim apparet in tempore: quod licèt ad unicum quantitatis prædicamentum ſpectet, aliter atque aliter à diverſis diſciplinis conſideratur. Aliter namque conſideratur opportunitas temporis ab arte militari ad conſequendam victoriam, quàm à medicina ad procreandam ſanitatem: aliter quoque ab arte gymnaſtica ad exercendas vires in arena, quàm ab arte nautica ad ſolvendum è portu abſque periculo ſubeundæ procellæ. Ergo multò magis ſpectare debent ad diverſas ſcientias bona illa, quæ in diverſis categoriis, ſeu prædicamentis, ſedem habent. Hæc autem ratio Ariſtotelis, aut enervis eſt aut pariter probat, nec intra Deum eſſe unam aliquam omnium bonorum ideam: quoniam ſic deberet eſſe una aliqua ſcientia omnium eorum, utpote participantium unam & eandem formam.

9. Ratio quinta. Videntur enim longè magis erraſſe Platonici, quàm Pythagorei. Hi enim non poſuerunt rationem bonitatis in bono aliquo ſeparato, ſed conjuncto rebus ipſis. Ajebant enim, unamquamque rem obtinere ſuam bonitatem ex intima unitate, quâ eſt, & conſervatur: tunc enim homo bonitatem naturæ ſuæ habet, cùm ex animo & corpore ſit unum: ſicuti & mixtum cenſetur bonitatem ſuam obtinere, quando diverſa elementa in unum coëunt. contrà verò malum in multitudine ſitum arbitrabantur: quia quoties unum aliquod dividitur in plura, ex quibus conſtabat, diſſolvitur, amittitque ſuam bonitatem ac perfectionem, ut apparet in morte hominis. Itaque Pythagorei tolerabiliùs erraſſe videntur, rationem bonitatis ponentes in unitate, rebus quibuslibet intimâ. Platonici autem craſſiſſimum errorem incurriſſe videntur, ſtatuentes ideam boni, ſeu rationem bonitatis prorſus extimam, & ſeparatam à rebus quæ bonæ dicuntur. Videtur enim manifeſtum, quamlibet rem habere ſibi intimam bonitatem, ſicuti habet intimam entitatem. At qui hoc Ariſtotelis argumento æquè profligatur idea boni, ſeu communis ratio bonitatis in Deo exiſtens, cùm illa à rebus ipſis, quæ bonę dicuntur, prorſus diſſita & extraria ſit. Ergo etiam ponentes in ipſo Deo ideam boni, videntur plus errare, quàm Pythagorei.

10. Ratio ſexta. Videtur inutilis idea boni à Platonicis tradita, ut communis ſit omnibus iis, quæ per ſe bona ſunt; ut ſcientiæ, virtuti, & voluptati. Quoniam inutiliter aſſignatur forma extranea, ut ratio, quæ per ſe unicuique ineſt, ipſi conveniat. Ergo ſi rebus aliquibus per ſe ineſt bonitas, ut ſcientiæ, virtuti, & voluptati (quod Platonici nullatenus negant) fruſtranea & inutilis eſt idea boni prorſus extranea, per quam bonæ conſtituantur. At ſi ratio hæc idonea eſt, pariter de medio tollit ipſam ideam boni in Deo exiſtentem: quoniam plures res per ſe, ſive naturâ ſuâ bonæ ſunt: ideoque inutilis apparet omnis idea extranea, ſeu divina, ſeu non divina, ut conſtituantur bonæ.

11. Ratio ſeptima. Si omnium bonorum exiſteret una idea communis, omnia bona, præſertim bona ſecundùm naturam ſuam, eſſent ejuſdem omnino rationis, nec ſpecie eſſentiali differrent: utpote conſtituta per participationem unius & ejuſdem ideæ. At conſequens eſt abſurdum: cùm ea, quæ naturâ ſuâ bona cenſentur, ut ſapientia, prudentia, & ſcientia, ſpecie eſſentiali differant. Ergo omnium bonorum non exiſtit una communis idea. Hinc autem planè excludi videtur idea boni in Deo exiſtens: quoniam ſapientia, prudentia, & ſcientia, illam ipſam participantes, non poterunt ſpecie eſſentiali diſtingui. Quod eſt abſurdum illatum.

12. Ratio octava. Quamvis ejuſmodi idea ſupponatur exiſtens, idque ultrò Platonicis permittatur, adhuc illa non ſpectabit ad doctrinam moralem; ſed ad metaphyſicam. Ad moralem enim ſolùm ſpectare poſſet, quatenus conſtitueret felicitatem hominis. Ad hoc autem inutilis apparet: quoniam hominis felicitas non conſiſtit in aliquo bono ſeparato, & poſito extra facultatem hominis: ſed potiùs in eo quod ipſi intimum eſt, & intraneam perfectionem aſſerens, ab ipſoque parabile libero uſu probarum actionum. Nullo igitur modo idea boni ſpectat ad conſiderationem doctrinæ moralis. Atqui ex hoc argumento Ariſtotelis æquè probatur, ideam boni, quamvis in ipſo Deo ſit, nullo modo ſpectare ad philoſophiam moralem: cùm eædem rationes evincant, fruſtraneam illam eſſe ad conſtituendam felicitatem hominis. Ergo de primo ad ultimum omnia argumenta Ariſtotelis ad impugnandum ideam boni extra Deum poſitam, aut nihil probant, aut pariter evincunt, nullam in Deo ipſo exiſtere ideam boni, nullumque eſſe ſummum bonum hominis ſeparatum.

SECTIO II.

Præmiſſa quædam obſervatu digna circa doctrinam Platonis, & ſequacium, de idea boni, & bono ſummo ac ſeparato, quod ſit primum efficiens, & finis ultimus rerum omnium.

13. UT Ad dirimendam controverſiam accedamus, nonnulla obſervare oportet. Primum eſt, inter varias finis diviſiones, illam valde celebrem ac rectam eſſe, quæ partitur illum in formalem & objectivum. Etenim juxta Ariſtotelem 1. *Ethic.* cap. 1. aliquando finis non conſiſtit in re effecta, ſed in ipſa operatione: operatio verò, præſertim immanens, & intimam perfectionem agenti afferens, debet eſſe circa aliquod objectum: ac proinde quoties illa habet rationem finis formalis, ſeu finis perficientis intimè per modum formæ, infert etiam finem alterum, habentem rationem objecti ejuſdem actionis, qui propterea objectivus appellatur, & eſt terminus illius. Porrò ſicut in opinione theologorum finis ultimus hominis elevati ſupra naturam eſt, formalis quidem viſio clara Dei, objectivus autem Deus ipſe per viſionem attactus; ita etiam ultimus finis homi-

hominis intra limites naturæ conſiderati eſt, formalis quidem contemplatio Dei, perfectionumque divinarum; objectivus verò Deus ipſe per contemplationem utcumque poſſeſſus, ſive attactus eo modo, quo citra elevationem poſſideri poteſt, ut proprio loco exponemus.

14. Rurſus, quemadmodum ſuprà quæſt. 1. obſervavimus, & docet D. Thomas 1. 2. quæſt. 1. art. 8. & quæſt. 11. art. 3. ad 3. aſſecutio, & res quam aſſequimur, non ſunt duo fines, ſed unus, coaleſcens ex formali & objectivo: quorum prior dici ſolet etiam finis *quo*, poſterior autem finis *qui*. Quare loquens de felicitate ſupernaturali loco priore ex nuper allegatis ait: *Deus eſt ultimus finis ut res primò intenta, & ultimò quæſita, in quo ſiſtit, & quieſcit appetitus: viſio autem eſt ſicut adeptio hujus ultimi finis*. Hoc ipſum quoque putandum eſt de ultimo fine naturali hominis: conſtitui, videlicet, ex contemplatione Dei, & ex ipſo Deo per contemplationem attacto, tanquam ex fine *quo*, & *qui*, ſive formali, & objectivo, ſimul unicum finem conſtituentibus, in ratione poſſeſſionis, & boni poſſeſſi. Poſſeſſionis, inquam, licèt imperfectæ, & intra naturæ ordinem, tum per intellectum, tum etiam per voluntatem. Quem hominis finem, poſſeſſionemque ipſius, agnoviſſe videtur Ariſtoteles lib. 10. *Ethic.* cap. 8. dum loquens de homine virtutibus exculto, & rerum divinarum contemplationi dedito, ait: *Qui menti congruenter agit, hancque excolit, & optimè affectus, & Deo chariſſimus eſſe videtur*.

15. Secundo obſervatu dignum eſt ideam boni à Platonicis excogitatam fuiſſe, veluti eſſentiam omnium earum rerum, quæ bonæ dicuntur & & ſunt naturâ ſuâ. Cùm enim Heraclitus & Cratylus omnem ſcientiam negarent, ac de medio tollerent, quoniam omnia in quibus verſari dicuntur ſcientiæ, corruptibilia ſunt, & contingentia, de quibus proindè ſcientia vera eſſe non poteſt; Platonici, ut ſcientias ſartas tectas tuerentur, confinxerunt ideas à ſingularibus ſeparatas, incorruptibiles, & ęternas, in quibus eſſentiæ rerum quarumlibet corruptibilium haberent locum. Quare intereunte Socrate, aut Platone, & ex equis Bucephalo aut Pegaſo, ajebant eſſentiam, ſeu ideam hominis, & equi, invariatam permanere, circa quam proinde eſſet vera ſcientia, utpote circa objectum incorruptibile, univerſale, & neceſſarium. In quam rem illuſtris eſt locus Senecæ Epiſt. 66. illis maximè verbis: *Plato ideas appellat, immortales, immutabiles, infatigabiles. Itaque homines quidem pereunt: ipſa autem humanitas, ad quam homo effingitur, permanet: & hominibus laborantibus, aut intereuntibus, illa nihil patitur*. Similiter & Proclus Q. X. phyſica, alibi à nobis expenſus, ajebat: *idea, ſecundùm Platonem, prima eſt artificis notio, velut operis futuri deſcriptio quędam & delineatio. Idem porrò ante ſenſibilem hunc mundum, Deum aſſerit exemplar condidiſſe rationes univerſales, & à corporibus ſeparabiles, velut univerſalem hominis rationem, & equi, necnon bovis ideam nominat*. Itaque ideæ illæ, quas Ariſtoteles refellit multipliciter, dicebantur eſſe univerſales, æternæ, & incorruptæ, cùm tamen in iis poſita putaretur à Platonicis eſſentia quarumlibet rerum ſingularium, corruptibilium, & paſſim naſcentium atque intereuntium.

16. Quapropter idea boni à Platonicis ponebatur ſimiliter, veluti eſſentia bonitatis incorrupta & æterna, per quam bonæ conſtituerentur quæcumque res ſecundùm ſuam naturam bonæ dicuntur: ut ſapientia, ſcientia, prudentia, & generatim virtutes quælibet. Ideoque quoties aliquis ex oblivione, negligentia; aut pravitate animi corrumpit ea bona, aſſerebant Platonici, eſſentiam bonitatis illorum invariatam & incorruptam permanere in idea boni: quam plerique ſaltem eorum ponebant, non intra Deum ipſum, ſed veluti ſubſtantiam per ſe ſubſiſtentem & intelligentem, ſeorſum à Deo: ſive id didicerint à magiſtro ſuo Platone, ſive hoc additamento ipſius ſententiam deturpaverint, de quo abundè dictum eſt quæſtione præcedenti, ſpeciatim verò num. 33.

17. Tertium, ideam boni, ſive ſummum bonum, quod Ariſtoteles, & cum eo alii Græcorum τἀγαθὸν, *ipſum bonum*, Nazianzenus τὸ ἄκρως ἀγαθὸν, *ſummè bonum* dicunt, reipſa, ſimulque judicio Ariſtotelis, non eſſe ipſam peculiarium bonorum eſſentiam, ſed exemplar tantùm: quoniam evidens eſt eſſentiam unicuique rei intimam eſſe, & adeò ut nihil ipſi æquè intimum ſit. Atqui idea boni, ſeu τἀγαθὸν, *ipſum bonum*, non eſt aliquid intimum unicuique rei bonæ, ſed potiùs extrarium, & ſeparatum. Ergo idea boni non eſt eſſentia uniuſcujuſque rei bonæ. Rurſus. Eſſentia cujuslibet rei vere prædicatur de illa per identitatem utriuſque: ideoque veræ ſunt illæ propoſitiones: *Socrates eſt homo: Bucephalus eſt equus*. At idea boni non dicitur per identitatem de ſingulis bonis, cùm ſit bonum ab iis ſeparatum, etiam juxta Platonicos; & nihil poſſit ſeparari ab eo, cum quo identitatem habet. Ergo idea boni non eſt eſſentia ſingulorum bonorum. Præterea. Nulla forma ſpiritualis, incorruptibilis, & æterna, poteſt eſſe eſſentia rei purè materialis, corruptibilis, & temporariæ, ſeu ad tempus ſolùm durantis. At idea boni eſt forma purè ſpiritualis incorruptibilis, & æterna: leo autem, equus, v.g. & alia ejuſmodi, ſunt res purè materiales, corruptibiles, & ſolùm ad tempus exiſtentes: ut patet ex actionibus eorum ſemper materiæ immerſis, & ex frequenti ipſorum ortu, atque interitu. Non ergo idea boni eſt eſſentia leonis, equi, & aliorum hujuſmodi.

18. Ex eadem ratione colligitur, ideam boni non eſſe eſſentiam eorum bonorum, quæ à Platonicis dicuntur ſimpliciter aut per ſe bona: qualia ſunt virtutes & ſcientiæ: tum quia idea boni non eſt intima iis rebus, ſed extranea & disjuncta: tum etiam: quoniam idea boni non prædicatur verè & per identitatem de ſcientia Platonis, aut virtute Socratis: tum denique, quia idea boni æterna eſt, & corruptionis neſcia: ſcientia autem cujuslibet hominis temporaria eſt, & corrumpi poteſt, ac de facto corrumpitur per errorem ſupervenientem, aut oblivionem: ſimiliterque virtus per contrarium vitium. Igitur idea non eſt eſſentia eorum ſingularium bonorum, quæ ſimpliciter, ſive per ſe bona dicuntur, & ſunt.

19. Supereſt igitur, ut idea boni ſolùm ſit exemplar bonitatum omnium procreatarum: nimirum bonitas ipſa Dei, cognita prout imitabilis à creaturis diverſimodè, & ſecundùm uniuſcujuſque capacitatem, modò magis, modò minùs. Quod eleganter expreſſit eximius Platonis imitator Philo lib. *De mundi opificio*, non nimis longè à principio, ubi loquens de bonitate Dei, quam creaturæ

parti-

Digitized by Google

participant, inquit: *Veruntamen non pro magnitudine beneficentiarum ſuarum benemeretur (ſunt enim infinitæ, ac modi omnis expertes) ſed ad rerum, quæ bonis afficiuntur, captum ſeſe temperat. Quippe non quantum ad benefaciendum comparatus eſt naturâ Deus, tantum id quod creatum eſt, boni capere poteſt: ſiquidem illius vires modum omnem ſuperant: hoc verò imbecillius, quàm ut tot bona poſſit capere. Itaque ſuccumberet, niſi Deus, quod cuique eſt accommodatum conſentaneè ac congruenter æſtimando metiretur.* Aurea certè ſunt hæc, & quibus mirè explanatur intermina illa bonitas Dei, diverſimodè participabilis à creaturis. Nec minori profunditate aut proprietate loquitur Dionyſius cap.4. *De divin. nomin.* dum ait: *Per omnia vadens perfecta bonitas, non ad illas ſolas pervenit, quas circa ſe habet, optimas ſubſtantias; ſed uſque ad extremas extenditur: ſic ut aliis adſit ex toto* (nimirum condendo eas admodum perfectas, ut Angelos) *aliis minùs perfectè, aliis denique ſecundùm noviſſimum perfectionis gradum; prout unumquodque ex iis quæ ſunt poteſt eſſe illius perfectionis particeps, &c.*

20. Denique Plato ipſe variis locis, ideam boni poſuit exemplar rerum omnium bonorum, ſive illam intra Deum collocaverit; ab ipſoque proinde indiſtinctam: ſive extra Deum illam poſuerit. Semper enim ideas illas, quas ipſe tradidit, exemplaria eſſe docuit, in quæ intueretur Deus ad ſingulas res procreandas. Quare Seneca loco illo laudato ex epiſt. 66. cùm enumeraſſet quatuor cauſſarum genera, addit ex mente Platonis quintam, exemplar rerum, ſeu ideam, hiſce verbis: *His quintam Plato adjecit, exemplar; quam ideam nominat. Hoc eſt enim, ad quod reſpiciens artifex, id quod deſtinabat efficit. Nihil autem ad rem pertinet, utrùm foris habeat exemplar, ad quod refert oculos, an intus, quod ipſe concepit & poſuit. Hæc exemplaria rerum omnium Deus intra ſe habet, numeroſque univerſorum, quæ agenda ſunt, & modos mente complexus eſt, plenus iis figuris, quas Plato ideas vocat*, &c.

21. Sed tamen præ oculis habere oportet, ſive Platonem ipſum, ſive Platonicos, ita ideam boni poſuiſſe exemplar rerum, ut tamen eſſet earum exemplar, non tam objectivum, quàm formale. Nimirum cùm eſſentiam quarumlibet rerum, formámve ponerent in ipſis ideis, eo ſolùm diſcrimine, quòd eſſentia in rebus ipſis eſſet materiata, in ideis autem expers materiæ; conſequens eſt, ut dum ideas appellabant exemplar rerum, acciperent exemplar, non tam objectivè, ut alii philoſophi, & Patres Eccleſiæ accipiunt, ſed in ſenſu formali: tanquam ideæ ipſæ ſint formæ conſtituentes eſſentiam, ſive bonitatem rerum quarumlibet. Itaque licèt aſſererent, Deum intueri in hæc exemplaria, ut ſingula procrearet; addebant, exemplaria ipſa eſſe formas rerum, ſeu formales rationes, quibus res ipſæ bonæ conſtituebantur. Et certè Platonici non poterant aliter ſentire, ſuppoſito quòd rerum ſingularium eſſentias ponerent in ideis, ut ſupra oſtenſum eſt ex ipſorum ſenſu, num. 15. & 16. Eſſentia enim cujuſque rei eſt ratio formalis ipſius: ac proinde qui in ideis conſtituebant totam rerum eſſentiam, in eiſdem quoque formam, ſeu rationem formalem rei uniuſcujuſque ponere tenebantur.

22. Quartum obſervatu dignum eſt, ſummum bonum ſeparatum poſſe conſiderari, tum ut primum efficiens: tum etiam ut finem ultimum rerum omnium, ad quem naturâ ſuâ ordinentur, ſeu cujus gratiâ fiant omnia alia. Eum verò finem ſupra quæſt. 1. hujus diſputationis diximus reipſa eſſe ſolum Deum: qui, ſicuti rerum univerſarum commune ac primum principium efficiens eſt, ita etiam ultimus finis eſſe debet: cùm non poſſit non referre ad ſeipſum quæcumque operatur, ex ſuppoſitione operationis ipſorum effectricis. Porrò neceſſum eſt fateri, Platonem habuiſſe perſpectam boni divini in quælibet alia cauſſalitatem, tum in genere cauſſæ efficientis, tum & finalis. Priorem enim tradit ipſe apud Auguſtinum lib. 11. *De Civitate* cap. 21. ubi reddens rationem, cur omnia quæ facit Deus, bona ſint, ſubjungit: *Hanc etiam Plato cauſſam condendi mundi juſtiſſimam dixit, ut à Deo bono bona opera fierent: ſive iſta legerit, ſive ab iis, qui legerunt, fortè cognoverit: ſive acerrimo ingenio invisibilia Dei per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpexerit: ſive ab iis, qui iſta conſpexerant, ipſe didicerit.* Poſteriorem autem etiam tradit *in Timæo* idem Plato, dum ait, Cicerone interprete: *Quæramus cauſſam, quæ eum impulerit, qui hæc machinatus ſit, ut originem rerum, & molitionem novam quæreret. Bonitate videlicet præſtabat: probus autem invidet nemini. Itaque omnia ſui ſimilia generavit. Hæc nimirum gignendi mundi cauſſa juſtiſſima.* Nimirum pulcherrima illa vox Platonis *in Timæo* eſt: πῶς οὖν ὁ ἄνατὸν τὴν πηγὴν ἀγαθότητος φθονῶν; *Quomodo igitur bonitatis fons poteſt invidere?* Itaque, tum reipſa, tum & opinione Platonis, ſummum bonum ſeparatum, ſive Deus, eſt principium primum efficiens, finiſque ultimus rerum omnium. His poſitis accedamus ad dirimendam controverſiam.

SECTIO III.

Aſſertionibus variis oſtenditur, rationes Ariſtotelis adverſus ideam boni non excludere à ſummo bono, ut ſit finis ultimus rerum, & objectiva felicitas hominis: ſed ſolùm evincere, illud non eſſe formam, eſſentiam, & naturam bonorum aliorum, aut felicitatem hominis formalem.

23. DICENDUM I. Ariſtotelem, dum impugnat ideam boni à Platonicis traditam, totum in eo eſſe, ut probet, ideam boni non eſſe formam, eſſentiam, vim, ſeu rationem formalem bonorum ſingularium, prout ab iis aſſerebatur: ideoque ex argumentis ipſius ſolùm probari, ſummum bonum, ſive Deum ipſum, non eſſe formam, eſſentiam, vim, ſeu rationem formalem ſingulorum bonorum, quorum cauſſa exiſtit: in quo negando nihil abſurdi eſt.

24. Probatur facilè: quia omnia argumenta Ariſtotelis adverſus Platonicos, ſectione præcedenti, indicata, in id potiſſimum, aut unicè, collimant, ut probent, ideam boni, ſeu ſummum bonum ſeparatum, non eſſe eſſentiam, definitionem, formam, ſeu rationem formalem, de ſingulis bonis univocè prædicabilem, contra quam ipſi arbitrabantur. Quod ampliùs, & ſingillatim apparebit ſectione ventura, ubi omnia illa diſſolvemus. Hinc autem ſolùm infertur, nec Deum ipſum eſſe ſingulorum bonorum eſſentiam, definitionem, formam, &c. Si enim Plato, ejuſque ſectatores, ideam boni poſuerunt indiſtinctam à Deo; argumenta probantia ideam non eſſe eſſentiam, & formam bonorum ſingulorum, idem omnino de Deo

pro-

probant. Si autem Plato ideam boni poſuit extra Deum, argumenta, quibus Ariſtoteles refellit ideã, tanquam eſſentiam & formam rerum, nihil mirum patiter, ſive à ſimili probent, nec Deum ipſum eſſe ſingulorum bonorum formam, & eſſentiam: cùm par, aut ſimilis ratio ſit. Quemadmodum enim res eſſentialiter diverſæ debent conſtitui diverſis formis, ſeu eſſentiis, ita etiam nequeunt conſtitui per unicam ideam boni, ſive illa indiſtincta, ſive diſtincta à Deo ſit.

25. Inſertur exinde, ſicubi fortè, aut eo ſexto capite libri primi *Ethicorum*, indicat Ariſtoteles, bonum ſummum, ſive ſeparatum, non eſſe finem ultimum, ſeu felicitatem hominis, intelligi id debere, juxta ſenſum Platonicorum, quos eo loco impugnabat, juxta ipſorum principia nimirum, ita ut bonum ipſum ſeparatum eſſet ratio formalis, eſſentia, aut definitio, felicitatis illius formalis, quam homo bonis actionibus adquirere poteſt. Cæterùm non propterea negavit, illud ipſum bonum ſeparatum eſſe finem ultimum, ſeu felicitatem objectivam hominis, quod ſtatim apparebit.

26. Dicendum II. Ariſtotelem nullatenus à Deo, ſive ſummo bono ſeparato, excluſiſſe rationem ultimi finis, ſeu objectivæ felicitatis creaturæ rationalis. Probatur: non ſolùm argumento negativo, quòd id nunquam negâſſe inveniatur, ne quidem lib.1. *Ethic.* cap.6. diſſerens adverſus Platonicos: ſed etiam poſitivo, eoque multiplici, & ex variis ipſius teſtimoniis deſumpto.

27. Primum habetur lib. 1. *Ethic.* cap.2. ubi probat, debere eſſe aliquem ultimum finem rerum omnium agendarum: illud verò eſſe τἀγαθὸν ϗ ἄριστον, *ipſum bonum, & optimum.* Verba ſunt: *Si eſt finis ullus rerum agendarum, quem propter ipſum, & propter quem alia volumus, neque omnia ob aliud eligimus (in infinitum enim fieret progreſſus, vanuſque & inanis appetitus noſter eſſet) perſpicuum eſt, eum* ipſum bonum (Argyropilus vertit *ſummum bonum*) *atque optimum futurum.* Atqui nomine, ſeu appellatione τἀγαθὸν, ϗ ἄριστον, *ſummi boni & optimi*, nihil aliud accipi poteſt, niſi Deus, ut finis *qui* & objectivus; ſimiliterque ipſius aſſecutio, ſeu poſſeſſio, ut finis *quo* & formalis. Ex iis enim duobus conſtituitur ille finis, qui propter nullum alium expetitur, & propter quem omnia alia expetuntur. Ergo Deus judicio Ariſtotelis eſt finis ultimus *qui* & objectivus creaturæ rationalis.

28. Secundum habetur lib.10. *Ethic.* cap.7. ubi probat, felicitatem hominis præſertim conſiſtere in actione ſapientiæ, ſive contemplatione optimi. Ait enim initio capitis: *Si verò beatitudo eſt ex virtute actio, conſentaneum eſt eam ex illa eſſe, quæ præſtantiſſima eſt, hæc autem ejus fuerit quod eſt optimum. Sive id igitur intelligentia eſt, ſive aliud quippiam, quod ſanè naturâ videatur imperare, & præeſſe, notitiamque habere de honeſtis & divinis rebus, ſive divinum quiddam etiam ipſum ſit, ſive ex iis, quæ in nobis ſunt, diviniſſimum: hujus actio ex propria virtute perfecta, beatitudo erit: quam dictum eſt in contemplando poſitam eſſe.* Inferiùs verò ſubdit, eam eſſe actionem ſapientiæ, quâ res divinas, & id quod eſt θειότατον, *diviniſſimum*, contemplamur. Hæc ibi. Si autem contemplatio profecta ex virtute ſapientiæ eſt formalis felicitas, ſeu finis *quo* ultimus hominis; profectò objectum ejuſdem contemplationis θειότατον, ſeu *diviniſſimum*, quod proculdubio eſt Deus ipſe, erit felicitas objectiva, ſeu finis *qui* ultimus hominis. Vide plura alia ſupra quæſt.1. ſect.2. præſertim à num.31. Præterea. Cujuslibet rei bonum magis poſitum eſt in fine *qui*, ſive *cujus gratiâ*, quàm in fine *quo*: hic enim in illum ordinatur. Ergo ſi contemplatio boni ſeparati eſt finis *quo* hominis, multò magis erit illius bonum, finis *qui* ſive *cujus gratiâ*: nimirum ipſum bonum ſeparatum, quod attingitur per contemplationis actum.

29. Tertium ſedem habet lib. 12. *Metaph.* ubi inquirit: an natura univerſi habeat pro fine bonum ſeparatum, an potiùs ordinem: reſpondetque, utrumque eſſe finem univerſi: ſed multò magis bonum ipſum ſeparatum, cùm propter illud ſit ordo, non autem illud propter ordinem. Inde autem planè ſequitur, opinione ejuſdem Ariſtotelis, bonum ſummum ſeparatum eſſe finem hominis: quia ſicut cum majori mundo naturâ comparatum eſt, ſic etiam cum minori, ut dicitur lib. 8. *Phyſic.* Homo autem eſt microcoſmos, ſeu *mundus brevis*, ut paſſim philoſophis in ore eſt. Ergo finis hominis, opinione Ariſtotelis, eſt bonum ſummum ſeparatum. Confirmatur. Nam idem philoſophus lib.1. *Politic.* ait, plantas & ſtirpes ordinari ad animantes brutas, veluti ad finem, *cujus gratiâ*: eaſdem verò animantes eſſe propter hominem. Additque lib 7. id quod deterius eſt, eſſe gratiâ melioris. Cùm igitur Deus, ſive bonum ſeparatum, ſit omnium bonorum optimum, conſequens eſt, ut ex ſenſu Ariſtotelis, omnia bona inferiora, atque etiam homo, ſint propter ipſum bonum ſeparatum, veluti finem, *cujus gratiâ*.

30. Denique D.Thomas 1.par. quæſt.6. art.4. diſſerens: *Utrùm omnia ſint bona bonitate divina*, in corpore articuli referens diſſidium inter Platonem & Ariſtotelem, ait: *Abſolutè verum eſt quod aliquid primum eſt, quod per ſuam eſſentiam eſt ens & bonum, quod dicimus Deum: ut ex ſuperioribus patet. Huic ſententiæ concordat Ariſtoteles. A primo igitur per ſuam eſſentiam ente & bono unumquodque dici poteſt bonum & ens, in quantum participat ipſum per modum cujuſdam aſſimilationis, licèt remotè, & efficienter, ut ex ſuperioribus patet. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, ſicut primo principio exemplari, effectivo, & finali, totius bonitatis.* Ubi cùm, allegato Ariſtotele, concludat, Deum eſſe primum principium efficiens, exemplar, & finem, bonorum omnium, videtur exiſtimâſſe, hanc quoque fuiſſe Ariſtotelis ipſius ſententiam.

31. Quapropter Ariſtoteles lib. 1. *Ethic.* cap.6. jam allegato, dum contendit adverſus Platonicos, ideam boni non eſſe felicitatem hominis, non excludit ab ipſo ſummo bono ſeparato, ſcilicet, Deo, ut ſit finis ultimus *qui* ſeu felicitas objectiva: ſed tãtùm oſtendit, illud non eſſe felicitatem hominis formalem, ſeu formam, quâ conſtituatur beatitudo illa, quâ homo intimè affici & perfici poteſt. Alioqui enim ſæpè docet, actum contemplationis divinorum eſſe formalem hominis felicitatem: quo ipſo ſatis denotat, Deum ipſum per contemplationem attactum eſſe felicitatem hominis objectivam.

SECTIO IV.

Solutione argumentorum oſtenditur, immeritò contra Ariſtotelem retorqueri rationes, quibus ille ideam boni à Platonicis traditam impugnavit.

32. HINC rationibus dubitandi ſectione prima propoſitis occurrere, non erit operoſum. Ad I. ex num. 3. ut reſpondeam, præmittere oportet, non eſſe de ratione finis ultimi, ſive felicitatis objectivæ aut formalis, ut omnes actiones probæ, aut induſtriæ, in ipſum immediatè & explicitè referantur: ſed ſat eſſe ſi implicitè, & mediatè ordinentur quædam illarum. Quemadmodum enim non omnia entia primum bonum appetunt, abſque medio ullo, ſed quædam cæteris ſublimiora immediatè illud appetunt, quædam verò inferiora mediatè, ſeu mediante aliquo bono interjecto, quod illius primi ſublimior ſimilitudo, vel participatio eſt, in illudque immediatè refertur: ita etiam non omnes actiones hominis, etiam probæ & induſtriæ, debent ſpectare bonum ſummum ac ſeparatum explicitè & immediatè: ſed actio præſtantiſſima, nimirum contemplatio, ſive actus ſapientiæ ex parte intellectûs, ſicuti & amor perſectus ex parte voluntatis, ſpectant illud explicitè & immediatè: cæteri verò virtutum moralium & intellectualium actus, ſufficit ſi ipſum attingant mediatè, ſeu mediante alio bono, quòd illius ſummi ac ſeparati participatio ac delibatio perfectior ſit. Sic enim ſemper verum eſt, omnem hominis actionem tendere in ultimum finem, ſeu felicitatem; alterutro ex iis modis.

33. Ad argumentum ergo præcipuum reſpondeo, Ariſtotelem non negare doctrinam nuper ſtatutam, quin potiùs illam confirmare locis ſectione præcedenti expenſis, quibus tradit, aliquem debere eſſe finem extremum, in quem omnes hominis actiones contendant, illum verò eſſe ſummum bonum. Solùm itaque allegato capite diſſerit adverſus illos, qui aſſerebant, neceſſarium eſſe cuilibet honeſtè aut induſtriè acturo habere præ oculis bonum illud ſeparatum, illudque explicitè cognoſcere ad rectè agendum. Hoc enim falſum eſt: cùm multæ actiones rectæ in hominibus, & induſtriæ in artificibus inveniantur, quin ipſi præ oculis habeant; conſiderèntve explicitè bonum ſummum ac ſeparatum, quod veriſſimum eſt, & experimento ipſorum patet. Quare nullatenus eam ob cauſſam Ariſtoteles negat, aut negare compellitur, bonum ſummum ac ſeparatum eſſe finem ultimum hominis ejúſve felicitatem objectivam.

34. Ad II. Ariſtoteles eo loco ſolùm inſtituit argumentum ad hominem, ut ajunt, contra Platonicos. Negabant enim unam ideam numerorum communem: ejuſque negandæ nullam aliam rationem aſſignabant, quam quòd omnes ſpecies numerorum ſint diverſæ inæqualeſque, ac proinde non poſſint habere unam ideam communem. Hinc autem optimè refellit illos: quoniam, juxta doctrinam ſuam tenerentur negare unam communem ideam bonorum: quoniam omnia bona ſingularia ſunt inæqualia, & pleraque eorum ſpecie differun. Nec tamen propterea negavit Ariſtoteles, aut negare tenebatur, communem aliquam bonorum ideam, ſed ſolùm qualem Platonici adſtruebant, id eſt, univocam, & quę eſſet ipſa ſingularium bonorum forma, & eſſentia.

35. Ad III. Patet ex eadem doctrina. Ubi enim Ariſtoteles aſſumit, bonorum omnium ad diverſas categorias ſpectantium eſſe non poſſe unam communem ideam, loquitur, tum arguendo ad hominem contra Platonicos negantes communem ideam numerorum, tum & aſſerentes ideam boni eſſe univocè communem bonis omnibus, formamque, ſive eſſentiam quâ conſtituuntur bona. Inde verò non impeditur, Ariſtotelem exiſtimâſſe in Deo eſſe ideam communem unamque bonorum omnium, unitate analoga, diverſimodè participabilem à ſingulis bonis finitis, juxta ipſorum capacitatem, qualem exponunt Patres, ac præſertim poſt Philonem Dionyſius ſupra numero 19.

36. Ad IV. Similiter ratio illa vim habet juxta principia Platonicorum. Si enim, ut ii aſſerebant, una eſſet idea omnium bonorum, veluti ratio univoca, forma, & eſſentia illorum; profectò una deberet eſſe ſcientia de iis omnibus: quoniam unius & ejuſdem rationis formalis non oportet plures ſcientias eſſe, ſed unicam. Cùm verò idea boni in re non ſit univoca, ſed analoga, ſeu proportione varia, atque in infinitum majore aut minore participabilis à ſingulis bonis creatis neutiquam infertur debere eſſe unam bonorum omnium ſcientiam: quoniam ſingulæ bonitates ſecundum formam intimam, & eſſentiam ſuam, ſolùm conveniunt analogicè, veluti ſpectantes ad diverſas categorias, ſeu prædicamenta: immò intra idem prædicamentum, ut probat Ariſtoteles loquens de tempore *eodem loci*, poteſt dari analogia ſola plurium. Cùm autem ea, quæ conveniunt analogicè, differant ſimpliciter, non oportet omnium eorum ſcientiam unam eſſe, ſed potiùs diverſam.

37 Ad V. Ratio illa optima eſt adverſus Platonicos, & optimè probat, illos magis erráſſe quàm Pythagoricos: cùm hi eſſentiam, ſeu formam bonitatis rerum omnium, quæ bonæ dicuntur, ponerent in unitate intrinſeca unicuique earum: Platonici verò in idea boni prorſus intrinſeca rebus ipſis. Inde verò non ſequitur, nullam in bono ſummo, ſive ſeparato, ideam bonorum ſingulorum eſſe: ſed ſolùm, non eſſe bonis ipſis intraneam, eſſentiam, aut formam, quâ conſtituantur bona, quod veriſſimum eſt. Divina enim bonitas eſt cauſſa quidem efficiens, exemplaris, & finalis omnium bonorum: hæc verò ſingula propriis formis, ſeu rationibus bonitatis definiuntur, ut inquit Dionyſius lib. *De Cœleſti Hierarchiâ* cap. 4. hiſce verbis: *Inprimis verè iſtud uſurpari poteſt, principium omnium Deum, ac ſubſtantia ſuperiorem omni, eorum quæ ſunt, ſubſtantias omnes procreâſſe, & ad hoc, ut eſſent, perduxiſſe. Etenim proprium eſt cauſſæ omnium & excedentis omnia bonitatis, ut ad ſui communionem vocet ea, quæ ſunt, quatenus unaquæque illorum ſubſtantia propria ratione definitur.*

38. Ad VI. Ariſtoteles eo argumento non aſſumit, inutilem eſſe ideam boni abſolutè, ſed ſolùm ut conſtituat bona quælibet eorum, quæ per ſe bona dicuntur, tanquam illorum forma, aut eſſentia, quod Platonici aſſeverabant. Ea verò impugnatio optima eſt: quoniam quicquid habet for-

mam intimam, quâ per ſe conſtituantur bonum, ut ſcientiæ, & virtutes, non eget bono aliquo ſeparato, ut formâ ipſum conſtituente. Solùm itaque egebit ideâ boni ut cauſſa exemplari, & ipſo bono ſummo, ut cauſſa efficiente ac finali, quorum nihil Ariſtoteles negat.

39. Ad VII. Illatio Ariſtotelis optima eſt, & ipſius impugnatio frivola. Si enim idea boni eſſet forma intimè conſtituens ea omnia, quæ per ſe bona ſunt, ut ſcientias, & virtutes, profectò hæ non differrent ſpecie inter ſe, utpotè conſtantes eadem eſſentiali forma. At verò ex eo quòd eadem idea boni ſit exemplaris cauſſa omnium bonorum, ne in ſpeciem quidem infertur idem abſurdum: quoniam idem exemplar infinitarum perfectionum, ac prorſus illimitatum (qualis eſt idea boni in Deo) poteſt diverſimodè & inæqualiter atque analogicè participari à bonitatibus rerum ſpecie diverſis.

40. Ad VIII. Piccolomineus gradu 9. cap. 22. & 27. cenſet Ariſtotelem præter rem eo loco *Ethicorum* de idea boni diſſeruiſſe. Dicendum tamen eſt, opportunè id factum: cùm Platonici ponerent felicitatem formalem hominis in idea boni, tanquam in forma, eſſentia, & definitione ipſius: ſicuti rationem formalem & eſſentiam quarumlibet rerum bonarum conſtituebant in eadem idea. Cùm igitur ad Ethicam diſciplinam ſpectet tractatio de felicitate hominis, meritò Ariſtoteles de idea boni egit, ubi de felicitate diſputavit. Et id quidem præſtitit ſolùm quo ad inſtitutum Ethicum, ſcilicet, quatenus ſufficeret ad diſquirendum, an felicitas formalis hominum in idea boni ſit. Alioqui enim ſatis indicat eo ipſo loco, tractationem de idea, non ad moralem, ſed ad metaphyſicam ſpectare, dum ait: *Sed hæc quidem fortaſſis nunc omittenda ſunt: quia de iis accuratè diſputare, alterius philoſophiæ magis proprium fuerit: itemque de idea.*

41. Concluditur ex dictis, Ariſtotelem non negâſſe, bonum ſummum, ſive ſeparatum, eſſe objectivam hominis felicitatem, ideamque bonorum omnium: neque id inferri ex illius argumentis adverſus Platonicos, alio modo ideam boni conſtituentes, quâm revera ſit, & traditur à Patribus, præſertim Boëtio lib. 3. *De conſolat.* metr. 9. dum Deum alloquens, concinit:

—————— Tu cuncta ſuperno
Ducis ab exemplo, pulchrum, pulcherrimus ipſe.
Mente gerens mundum, ſimilique in imagine formans,
Perfectaſque jubens perfectum abſolvere partes.

QUÆSTIO SEXTA.

An felicitas objectiva in ſolo Deo conſiſtat.

FELICITAS, inquam, objectiva, nam de hac hucuſque egimus tota ferè diſputatione nimirum de re illa, cujus poſſeſſio beatum, ſive felicem hominem reddit: idque intra naturæ limites, & præſcindendo ab elevatione in ſupernaturalem finem. Porrò ex conſtitutis ſupra quæſt. 1. conſtat, nec bona corporis, nec fortunæ, quantumvis præcellentem gradum attingant, & pleriſque mortalium cordi ſint, ejus conditionis eſſe, ut hominem ſimpliciter felicem reddere poſſint, ſed adhuc longiſſimo diſtare intervallo ad eum effectum præſtandum. Quare in præſenti dubium eſt, an ſolus Deus ſit felicitas objectiva, ſive res illa, cujus poſſeſſio hominem beare poteſt.

SECTIO PRIMA.

Finem ultimum ſimpliciter, ſeu felicitatem hominis objectivam, in ſolo Deo conſiſtere. Loca aliquot Ariſtotelis indicata in id probandum: item & illuſtria teſtimonia Platonis. Eam fuiſſe communem ferè aliorum philoſophorum ſententiam. Ubi an Socrates & Plato felicitatem nacti ſint.

2. ASSERTIO propoſita eſt adeò certa, ut non modò Patres, ſed etiam quicumque ferè inter philoſophos præſtantiſſimi habiti ſunt, eam uno quaſi ore tradiderint.

Ac primò quidem Ariſtotelem illam tradidiſſe, quamvis non manifeſtè, ſed ſubobſcurè, ſuaderi poteſt variis ipſius teſtimoniis, argumentiſque propoſitis ſupra quæſt. 1. hujus diſputationis. Cùm enim probet, debere eſſe unum ultimum finem *quo*, ſeu felicitatem formalem, in quam omnes actiones noſtræ tendant, & præterea aſſerat, illam poſitam eſſe præcipuè in actu contemplationis ejus boni, quod θειότατον, id eſt diviniſſimum eſt: videtur finem ultimum *qui*, ſeu felicitatem objectivam hominis collocare in bono omnium diviniſſimo. Illud autem eſt Deus. Præterea, ipſum ita ſenſiſſe, colligitur ex dictis quæſt. 5. proximè præcedenti ſect. 3. quæ tota huc opportunè ſatis advocari poſſet.

3. Sed enim multò luculentiùs Plato id ipſum docuiſſe invenitur, & illuſtriùs cæteris philoſophis. Sæpè enim Deum appellat ſummum hominis bonum, à quo, & propter quod, cætera omnia bona ſint: præſertim in epiſt. ad Dionyſium, & *in Epinomide*, & lib. 2. ac 6. *De republ.* ideoque Apulejus in philoſophia Platonis, Deum nominat, ex ipſius mente non modò μακάριον, *beatum*, ſed & μακαρίζοντα, *beatificum*, ſeu *beatificantem*, tanquam ſola ejus poſſeſſio faciat hominem felicem. Similiter & Speuſippus in definitionibus Platonis Deum appellat, ζῶν, ἀθάνατον, αὐταρκὲς πρὸς εὐδαιμονίαν. *Vivens, immortale, ſufficiens ad beatitudinem.* Rationemque, cur ſufficiat ad beandum, ſubjungit ſtatim, dum addit, ipſum eſſe οὐσίαν ἀΐδιον, τῆς τ' ἀγαθοῦ φύσεως αἰτίαν, *Eſſentiam ſempiternam, naturæ ipſius boni cauſſam.* Nimirum, quia ſolùm illud bonum, quod bonorum omnium cauſſa & fons eſt, poteſt hominem efficere beatum.

4. Præterea Plato ipſe multis ſuorum operum

locis

locis, aut diſertè docet, aut ſatis indicat, Deum eſſe ſummum bonum, cujus contemplatione homo felix conſtituatur. Etenim *in Sympoſio* Diotima ſapientiſſima fœmina præcipit Socrati, ut totam animi intentionem convertat ad orationem ſuam. Cumque illa docuiſſet, amorem verſari in pulchro, tandem extrema oratione ſublimiùs attollens ſermonem, ſtatuit quoddam pulchrum, quod ſemper eſt, nec mutationi ſubjacet, nec decrementis minuitur, aut incrementis fieri poteſt majus; nec ex parte ſolùm pulchritudinem habet, ſed ex toto; nec alternante viciſſitudine pulchritudinem aliàs amittit, aliàs admittit; nec vel minimam labem patitur, nec loco movetur, nec opinioni alicui ſubeſt, nec tandem eſt pulchrum ratione alterius, ſed per ſe, & tanquam pulchritudo cæterarum rerum, quæ pulchræ nominantur: atque ejus quidem conditionis, ut nec acceſſu earum creſcat, nec defectu decreſcat, affectumvè aliquem, aut mutationem ſubeat. *Hoc ergo*, inquit Diotima, *ſanctum, pulchrum, & venerabile, cùm quis per cæterorum pulchrorum amorem ſublatus ſpectare cæperit, parum abeſt, quominus faſtigium conſecutus ſit. Sic ad amatoria rectà tenditur, hoc eſt, illuc verè duci: cùm quis ab iſtis pulchris, ceu per gradus, ad pulchrum illud aſcendit, ab uno pulchro corpore, in duo tranſiliens. Hinc in cętera pulchritudine prædita, jam ad pulchra omnia ſtudia, quibus pulchris ſuccedere creaturas oportet, ex quarum numero una illa ſit princeps unicè complectenda, quæ ſoliùs eſt pulchri illius, ut hujus contemplationem doceamur, hoc vivendum modo eſt homini pulchro. Hoc ſi videris* (nempe ſummum illud pulchrum) *ſordebunt tibi aurum, veſtes, & formoſa hominum corpora.* Quæ planè de ſolo Deo tradit: cujus viſio ſit ſumma hominis ſelicitas, omnibus aliis bonis pretioſior.

5. Proſequitur Diotima: *Age vero, quantæ felicitatis putas eſſe plenum, dari alicui, ut pulchrum ipſum cernat ſyncerum, & purum putum, nec corpore humano contectum, & commixtum, non corpore humano, nec mortalibus ejuſmodi nugis, ſed divinum ipſum, ſui ſemper ſimile, ac conforme? Quæſo te, an admirandam eſſe vitam illius hominis cenſes, qui illud ſpectet: qui quod optat, intueatur, & cum eo habitet? O ſolidæ, & germanæ compotem virtutis, hancque ob cauſſam præpotenti Deo amicum, & ſi quis eſt alius, immortalem!* Pulcherrima ſanè hæc ſunt Diotimæ ſapientiſſimæ verba ad Socratem, quibus ipſe eo loco fidem præſtat, & pollicetur ſe quàm maximè laboraturum, ut homines ſibi perſuaſum habeant, nihil æquè conducibile eſſe humanæ naturæ, ac amorem hujus pulchri: ſimiliterque, non ſufficere ſi verbis philoſophentur, aut ſi contemplentur illud impura mente. Sanè iis locis Plato luculentiſſimè conſtituit hominis felicitatem in illo pulchro, omnium diviniſſimo, cujus pura contemplatio beatos efficit.

6. Inſuper libro 4. *De legibus* docet, virum imitatorem Dei eſſe felicem: ibidemque diſſerens de amicis, & inviſis Deo; cenſet, ſapientem virum diu noctuque cogitare debere, qualiter Deum ſequatur, illumque, prę omni alio, ſibi pręſcribat. veluti menſuram, & canonem totius vitæ, ac rerum agendarum: exhibeatque ſe ipſi, quàm maximè potuerit, ſimilem. neque enim aliter amicus Dei erit. Si autem à Platone rogemus, quid ſit eſſe ſimilem Deo, reſpondet *in Theæteto*, ſitum id in eo eſſe, ut quis ſit prudens, juſtus, ac ſanctus, Deumque præ oculis habens. Rurſus in Epiſtola ad Hermiam & ſocios affirmat, verè philoſophantem eſſe imbutum cognitione Dei, quantum à ſelicibus hominibus haberi illa poteſt. Præterea *in Epinomide* loquens de Deo: *Hunc*, inquit, *inprimis unuſquiſque felix admiratur: hinc amore incenditur, ut intelligat, quantum facultas ſinit ingenii humani, perſuaſus ſe hoc modo optimam & feliciſſimam vitam acturum: defunctum verò vitâ, in ea venturum loca, quæ virtuti parata ſunt.* Ubi Plato ſtatuit ſelicitatem hominis, mortalis adhuc, in admiratione & amore Dei, donec beatitudinem poſt fata in præmium virtutis aſſequatur. Subditque ibidem, fieri non poſſe ut homines in hac mortali vita, præter admodum paucos, beati efficiantur: ſpem tamen viris probis eſſe, ut poſt obitum conſequantur ea omnia, quorum gratiâ vitam optimè atque honeſtiſſimè, quantùm fieri ab iis potuit, traduxerunt & depoſuerunt. Eos verò qui beatitudinem nacti ſunt, appellat ſapientiſſimos, & feliciſſimos. Cum verò ſapientia, non niſi rerum ſublimium & divinarum ſit, ſapientia maxima in rebus maximè divinis ſive in Deo ipſo verſari debet. Quare cùm Plato felicitatem paucorum hominum in hac vita, & proborum omnium poſt fata, conſtituat in vita ſeu cognitione ſapientiſſima, profectò Deum ipſum cenſet eſſe finem objectivum, ſeu objectum felicitatis formalis.

7. Denique non modò Platonem, ejuſque ſectatores, ſed & plurimos alios, eidem placito accenſere videtur S. Auguſtinus libro octavo *De Civitate Dei*, cap. 9. ubi laudat omnes eos philoſophos, qui docuerunt finem ultimum creaturæ rationalis eſſe Deum, veluti ſummum bonum noſtrum, & in quo ſelicitas hominis ſit. Verba inter alia ſunt: *Quiſquis ergo fruitur eo quod amat, verumque & ſummum bonum amat, quis eum beatum, niſi miſerrimus, negat? Ipſum verò verum ac ſummum bonum Plato dicit Deum. unde vult eſſe philoſophum amatorem Dei: ut quoniam philoſopia ad beatam vitam tendit, fruens Deo ſit beatus qui Deum amaverit. Quicumque ergo Philoſophi de Deo vero & ſummo iſta ſenſerunt, quod & rerum creatarum ſit effector, & lumen cognoſcendarum, & bonum agendarum; quòd ab illo nobis ſit & principium naturæ, & veritas doctrinæ, & felicitas vitæ: ſive Platonici accommodatiùs nuncupentur, ſive quodlibet aliud ſectæ ſuæ nomen imponant: ſive tantummodò Jonici generis, qui in eis præcipui fuerunt, ita ſenſerint: ſicut idem Plato, & qui eum bene intellexerunt: ſive etiam Italici propter Pythagoram, & Pythagoręos, & ſiqui fortè alii ejuſdem ſententiæ judices fuerunt: ſive aliarum quoque Gentium, qui ſapientes, vel philoſophi habiti ſunt, Atlantici, Libyci, Ægyptii, Indi, Perſæ, Chaldæi, Scythæ, Galli, Hiſpani, aliique reperiuntur, qui hoc viderint, ac docuerint. Eos omnes cæteris anteponimus, eoſque nobis propinquiores fatemur:* Hucuſque Magnus Auguſtinus. ex quo coniicere licèt, innumeros philoſophos variarum ſectarum, nationumque, in id conſenſiſſe; ut Deus, non modò principium, ſed & ſummum hominis bonum, ideoque ſummo amore dignum exiſtat, & in quo ſuprema felicitas rationalium creaturarum ſit.

8. Quod ſi obiter quæras, an Plato & Socrates, qui tam magnificè Deum, ejuſque amorem prædicârunt, & felicitatem hominis in ipſo ſitam docuerunt verbis exſcriptis ſupra n. 5. videantur illam aſſecuti: *Reſp.* quicquid ſit de illa, quæ ad ordinem naturalem ſpectat in hac mortali vita, loquendo de æterna, videri deſperatam illorum cauſſam. De Socrate enim teſtantur Xenophoo, & ipſe Plato, Diis Græcorum ſacrificâſſe, & inter alia, gallum Æſculapio. Plato etiam ipſe eoſdem coleodos cenſuit, quòd lex Gentium ita præciperet: ut teſtatur Euſebius Cæſareenſis lib. 13. *De Præpar.* cap. 8. & 11. Quin & *in Epinomide* divinum cultum tribuiſſe invenitur cœlus, aſtris, & dæmonibus. Quare noo videtur probabilis opinio Ambroſii Catharini, bene ſperantis de ſalute Socratis, & Platonis. Sic & magis piè, quàm verè, aliqui exſtimant de Triſmegiſto, & Seneca: cùm hic apud Auguſtinum lib. 6. *De Civit.* cap. 10. laudet ſacrificia, non quaſi Diis placita, ſed taoquam legibus juſſa: ille verò apud eundem lib. 8. cap. 23. docuerit, colenda eſſe ſimulacra dæmonum. quod ipſum fieri debere aut poſſe, metu legum humanarum, exiſtimat Cicero libro 1. *De natura Deorum*. Sanè ii omnes, quamquam verum Deum cogooviſſe inveniantur, & in eo felicitatem hominis poſuiſſe, non tamen videntur id feciſſe quemadmodum oportuit. Quare timeri meritò poteſt, Socratem, Platonem, Triſmegiſtum, alioſque ſimiles, eſſe ex numero eorum, quorum cauſſam deploratiſſimam cenſet Apoſtolus ad Romanos 1. dum ait: *Quod notum eſt Dei, manifeſtum eſt in illis. Deus enim illis manifeſtavit. Inviſibilia enim ipſius à creatura hujus mundi per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur: ſempiterna quoque ejus virtus, & divinitas, ita ut ſint inexcuſabiles: Quia cùm cognoviſſent Deum, non ſicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt.* Utinam hoc ipſum malum avertat Deus ab omni Chriſtiano philoſopho. Vide infra Diſp. XIII. q. 1.

SECTIO II.

Rationibus erutis ex Philoſophis, & Patribus confirmatur eadem doctrina, & multipliciter illuſtratur.

9. AC primò quidem omnium, ſolum Deum eſſe objectivam hominis Felicitatem, ſuadere poſſumus ratione eruta ex Ariſtotele lib. 1. *Ethic.* cap. 2. & 7. ac D. Thomâ 1. 2. q. 2. art. 8. Felicitas hominis eſt bonum ipſius ſummum, quo proinde ſatiatur ipſius appetitus, ut oihil amplius exoptet. Eſt enim finis ultimus hominis, ut ſuprà quæſt. 1. hujus diſputationis oſtenſum eſt: ac proinde meta deſideriorum ipſius, ultra quam nihil reſtat exoptandum. Ideo enim ab Ariſtotele, aliiſque philoſophis dicitur, αὐτάρκεια τῶν ἀγαθῶν, ſufficientia bonorum: ſive ut Boëtius definit, *ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus*. Et ſanè cùm miſer ſit, quiſquis indigentiam patitur, felicitas expellit omnem indigentiam, ſicut excludit miſeriam: non poteſt autem excludere omnem indigentiam, niſi ſit bonum adeò ingens, ut ſatiet appetitum hominis. At ſolus Deus poteſt ſatiare appetitum hominis. Solus ergo Deus poteſt eſſe illius objectiva felicitas. Probatur aſſumptio, ſive minor propoſitio. ſolum enim illud bonum poteſt hominis appetitum ſatiare, quod eſt omnium ſupremum, atque excellentiſſimum, in quo proinde omnia alia bona continentur, & à quo effluuot. At qui ſolus Deus eſt booum ejuſmodi. Solus ergo ille poteſt ſatiare appetitum hominis.

10. Præjactum ſyllogiſmum exornare, & ſiogulas ejus præmiſſas probare, noſtri muneris eſt. Major propoſitio ſuadetur ex immaterialitate & amplitudine appetitûs rationalis, quæ tanta eſt, ut ad omne bonum extendatur, ſicut intellectus ad omne verum. Unde fit, ut nullo particulari bono obtento ſatiari unquam poſſit, niſi fortè bonum illud ejus conditionis ſit, ut omoia alia bona ſuperet, eaque cootineat in ſe, inſtar exundantis cujuſdam pelagi, è quo diverſi rivuli quaquà verſùm naſcuntur. Alioqui enim inexplebilis manebit ſumma illa amplitudo, & ſitis humani cordis, quam inferiora quælibet bona explere nequeunt. Solùm ergo illud bonum poteſt hominis appetitum ſatiare quod eſt omoium ſupremum, excellentiſſimumque: in quo proinde cætera bona continentur, & à quo effluunt.

11. Jam minor ejuſdem ſyllogiſmi propoſitio illuſtratur: tum auctoritate, tum & ratione. Nimirum, illam tradunt ſæpè philoſophi ipſi Gentiles, atque in primis Plato ipſe, dum Deum ſolum appellat, τἀγαθὸν, *ipſum bonum*, quaſi τὸ ἄκρως ἀγαθὸν, *ſummè bonum*: quòd omnium bonorum ſupremum ſit, & cæterorum fons. Atque *in Philæbo*, de Deo ipſo loquens ait: *Summum in univerſa natura, & abſolutum bonum eſt id, quod eſt menſura cunctorum*, Plotinus quoq; Platonis ſectator Enneade 1. lib. *De primo bono*, cap. 1. & lib. 7. c. 2. dum appellat τἀγαθὸν, *ipſum bonum*, additque ejus conditionis eſſe, *ut omnia bona ab eo ſuſpenſa ſint, ipſum autem à nullo*. Et præterea cap. 19. ſubdit, Deum eſſe bonum illud, *cujus participatione cætera bona ſunt, & de quo non eſt quærendum, propter quid bonum ſit, cùm in eo* quid, & propter quid *in idem veniant*. Alcinous quoque doctrinæ Platonis illuſtrator cap. 10. *Summum bonum*, inquit, *eſt Deus; quoniam omnibus quantum poteſt benefacit: cùm ſit cauſſa omnis boni*. Mitto Patres Eccleſiæ id paſſim docentes: immò & omnium exſtimationem hominum, quotquot verum Deum confitentur. Omnes enim ii agnoſcunt, Deum eſſe ſummè bonum, & eâ quidem bonitate, quæ bonorum cæterorum fons & origo ſit. Ratio autem id ipſum extorquet ex eo, quòd ſolus Deus ſit ens per eſſentiam, ac proinde per eſſentiam bonum. Hinc enim ſequitur, ut omnia illa quæ bonitatem per participationem habent, ſive κατὰ συμβεβηκός, *ex accidenti*, ut Patres, & philoſophi loquuntur, ſint delibationes quædam Dei, ſive illius ſummi boni. Supereſt igitur: ut ſolus Deus ſit, qui appetitum rationalem hominis, ejuſque vaſtiſſimos ſinus, ſatiare & implere poſſit.

12. Illuſtratur amplius conſideratione aliâ ſumptâ ex Platone lib. 2. *De republica*, ubi Deum à bonitate potiſſimùm commendat, veluti antonomaſticè bonum. Quam doctrinam exponens Proclus obſervat, Platonem *non ſimpliciter dixiſſe bonum eſſe Deum, ſed* ὄντως ἀγαθὸν, *reverà bonum, cùm ſoleat diſcernere id quod verè eſt, ab eo quod*

ve-

verè non eſt eo ipſo, quòd illud ſyncerũ & nulli admixtum contrario conſervet: Hoc verò repletum jam deteriore dicat. Nimirum, ur ipſe uberiùs proſequitnr, cætera bona alicui malo ſeu defectui admixta ſunt: ſolus autem Deus eſt ſummum bonum, ac proinde purum putum, omnemq́ue excludens à ſe rationem mali, ac defectûs. Unde ſubducitur formula ad confirmandam illam rarionem præcedentem. Objectiva hominis ſelicitas conſiſtit in illo dumtaxat bono, quod ſyncerum eſt, & nulli admixrum contrario, ſive defectui. Debet enim ſatiare & explere omnes ſinus appetitùs humani: qui ſolùm ſatiari poſſunr à bono ſyncero, & nulli contrario, ſeu defectui admixto. At ſolus Deus eſt bonum ſyncerum, & nulli contrario, ſeu delectui admixtum. Solus ergo Deus eſt objectiva felicitas hominis.

13. Confirmatur idonea ſimilitudine: appetitus enim rationalis eſt inſtar centri, à quo infinitę deſideriorum lineę quoquò versùm ducuntur: divina autem bonitas eſt quaſi circulus, ſeu circumferentia in ſe adunans principium finemq́ue omnium aliarum bonitatum. Quare ſicuti à puncto defixo in centro nulla linea duci poteſt, cui circumferentia non occurrat; ſic etiam ab appetitu rationali nullum deſiderium poteſt oriri, quod non circundętur à divina bonitate. Nimirum, quodcumque bonum à voluntare humana appetatur, illud çertè multò ſublimiùs & perfectiùs in Deo continetur: cùm tamen cætera omnia bona ſolùm ex parte bonitarem habeanr, neque unum bonum contineat bonitatem aliorum: ſicuti linea una non continet quantitatem alterius lineæ intra circulum. Solus ergo Deus explere poteſt infinitam multitudinem deſideriorum appetitus rationalis, ſive humani.

14. Ratio ſecunda eruitur ex Dionyſio Areopagita, & Boëtio. Ille enim ait: *Amor eſt circulus à bono in bonum revolutus*. Ac præterea: *Quaſi quidam circulus per optimum ex optimo eſt in optimum inennarrabili converſione circumiens*. Nimirum, amor quo cuncta ſuum ſupremum bonum & ulrimum finem quærunt, nihil aliud eſt, quàm appetitio redeundi ad ſuum primum principium, veluti circulo quodam. Idq́ue luculenter expreſſit Severinus Boëtius libro 4. *De conſolat.* aureis illis verſibus:

Hic eſt cunctis communis amor,
Repetuntq́ue boni fine teneri;
Quia non aliter durare queant,
Niſi converſo rurſus amore,
Refluant cauſſæ quæ dedit eſſe.

Unde in hunc modum diſputare licet. Ultimus finis cujuſque rei, ac proinde ſumma perfectio, ſeu felicitas, ad quam devenire poteſt; coſiſtit in circulo, ſive reditu ad conjunctionem cum ſuo principio. Atqui ſolus Deus eſt principium animæ rationalis, & ſubinde potentiarum ipſius. Igitur ultimus finis, ſumma perfectio, ſeu felicitas animæ rationalis, ſolùm conſiſtir in circulo ſeu coniuctione cum Deo, ac proinde ſolus ipſe eſt felicitas objectiva hominis. Conſequentia quo ad utramque partem rectè infertur. Major propoſitio ſuadetur inductione primùm, dein ratione. Inductione quidem: quoniam videmus paſſim, tunc res quaslibet obtinere ſuum finem, perfectionem, felicitatemq́ue, qualem qualem aſſequi poſſunt; cùm redeunt ad ſuum principium veluti facto circulo; tunc autem deficere à gradu perfectionis debiro, cùm ab eo recedunt. Ita enim cernitur in influxu cœleſti, qui eſt principium univerſale corporum gravium; & levium, eo diſcrimine, ut vis illius, ſeu efficacitas circa corpora gravia exerceatur in centro; circa levia aurem in circumſerentia cœlo vicina: circa media denique in ſpatio interjecto igni ac terræ. Tandem tunc ſuum finem perfectionemq́ue obtinet, cùm conjungunrur centro, ſeu loco naturali, in quo influentiam accipiunr à ſuo principio. Patet id etiam in animalibus: in quibus cor eſt principium ſpiriruum vitalium, & cerebrum animalium: proptereaq́ue ii bene habent, dum priores cordi, poſteriores cerebro conjunguntur: malè aurem, quoties à conjunctione & participatione ſui principii recedunt. Denique & arbores ac plantæ, quarum principium eſt calor à ſole diffuſus, ipſum quærunr, & in ſublime contendunt ut ſolarem influxum excipiant, ſic ubi fortè in loco umbroſo & opaco natæ ſunt. Verum itaque eſt, & inductione comprobarum, unamquamque rem runc demum ſuam perfectionem, felicitemq́ue aſſequi, cùm conjungitur ſuo principio.

15. Deinde ratione ſuadetur eadem major: quia quemadmodum omnis perfectio rei provenit a ſuo principio efficiente, ita etiam ſuprema ipſius perfectio debet eſſe ſita in conjunctione cum eodem principio efficienre. Neque enim eſſe aut intelligi poteſt, rem illam, quæ à principio aliquo ſuum eſſe accepir, per conjuctionem ad ipſum non adquirere aliquid ampliùs perfectionis quàm priùs habuerit. Idq́ue præſertim locum habet in creaturis ſpiritualibus, quæ tunc ultimam ſive ſupremam perfectionem adipiſcuntur, cùm per cognitionem & amorem adhęrent Creatori ſuo, à quo habenr ſuum eſſe, intelligere, & velle & *in quo* ut loquitur Auguſt. lib. 8. *De Civit.* cap. 5. *invenitur & cauſſa ſubſiſtendi, & ratio intelligendi, & ordo vivendi*, arque, ur præmiſerat cap. 4. *ſine quo nulla natura ſubſiſtit, nulla doctrina inſtruit, nullus uſus expedit*. Quapropter meritò inſert, ſpiritualis creaturæ perfectionem ſitam eſſe in conjunctione ad ſuam primam cauſſam, ſive Deum: *ut ipſe quæratur, ubi nobis ſecura ſunt omnia: ipſe cernatur, ubi nobis certa ſunt omnia: ipſe diligatur, ubi nobis recta ſunt omnia.*

16. Jam verò, ſolum Deum eſſe principium animæ rationalis (quæ erat minor propoſitio illius præcipui ſyllogiſmi) veritas catholica eſt, immò & rationis lumine manifeſta, neque hoc loco probanda, ſed ſupponenda ex iis, quæ latè rradidimus to. 2. *Philoſophiæ nov-antiquæ* diſp. 81. ubi conſtitutum fuit, rationalem animum à ſolo Deo fieri, idq́ue per creationem.

17. Confirmatur: quia, ut ſacræ literæ docent, & naturalis ratio monet, *omnia propter ſemetipſum operatus eſt Dominus*. Nec aliter fieri potuit, ex ſuppoſitione creationis rerum, quàm ut illæ omnes in ipſum, tanquam finem ultimum, dirigantur. Cùm verò id rebus omnibus commune ſit, ſpeciatim in ſpiritualibus crearuris locum habet. Non enim ſolùm ſpectant Deum ut finem eo communi titulo, quo irrationales creaturæ, ſed alio inſuper excellentiori: nimirum, ut ratione duce ipſum appetant, quærant, & tandem inve-

inveniant, ſeu poſſideant, per cognitionem perfectam & amorem. Indeque eſt, ut non obtento eo fine, appetitus humanus inexplebilibus deſideriis exagitetur, & circumagatur, neque vilibi unquam quieſcat, etiam in omni bonorum corporis & fortunæ affluentiâ. Nimirum, ubi finem ultimum, ac ſibi proprium, non aſſequitur, cætera omnia non ſufficiunt, quantumvis pretioſa appareant. Quis unquam fortunatior aut opulentior inter mortales Alexandro Macedone? Et tamen poſt totum fere terrarum orbem ſuo imperio ſubjectum, alium orbem exoptavit ſubjungandum: doluitque nihil ſupereſſe, quod vinceret. Invidit quoque Achilli gloriam Homeri carminibus obtentam. ut meritò de illo dictum fuerit: *Inventus eſt qui aliquid deſideraret poſt omnia*. Patet itaque, ſolum Deum eſſe finem ultimum, in quo homo quieſcere, & ſuam habere poſſit felicitatem. Quam in rem illuſtre eſt tritum illud Magni Auguſtini teſtimonium lib. 1. *Confeſſ.* cap. 1. *Feciſti nos Domine ad te: & inquietum eſt cor noſtrum, donec perveniat ad te.*

18. Ratio ultima eſt: Quia ſolus ille eſt ultimus finis hominis reipsâ, ac proinde ipſius objectiva felicitas, qui ad nullum ulteriorem finem ordinabilis eſt, & ad quem cætera omnia naturâ ſuâ ordinantur. Ea quippe eſt propria notio finis ultimi ſimpliciter: ut oſtenſum eſt ſupra quæſt. 1. hujus diſputationis. At ibidem quoque oſtenſum eſt, Deum ad nullum ulteriorem finem ordinari poſſe, ſed potiùs cætera omnia ad ipſum. Solus ergo Deus eſt reipſa finis ultimus & objectiva felicitas hominis.

SECTIO III.

Argumenta, quibus contenditur, Deum non eſſe objectivam hominis Felicitatem, à Philoſophis Gentilibus notam, objecta, & ſoluta.

19. Adverſus doctrinam utraque ſectione præcedenti traditam poſſunt objici nonnulla argumenta. Primum eſt Felicitatem, de quâ diſſerit philoſophia morum, quæque Socrati, Platoni, Ariſtoteli, & aliis Gentilibus, nota fuit, nullatenus videri ſitam in ipſo Deo. Felicitas enim ad Ethicam ſpectans, & ab ethnicis nota, eſt ſolùm naturalis, ſeu quæ viribus naturæ obtineri poteſt: illa autem, quæ in Deo ipſo conſiſtit, non eſt naturalis, nec naturæ viribus obtineri poteſt, ſed ſolùm ex ſupernaturali auxilio, vel lumine intellectum creatum elevante ad Deum videndum & poſſidendum. Felicitas ergo ad philoſophiam morum ſpectans, & ab ethnicis nota, non conſiſtit in ipſo Deo.

20. Reſp. Deum ipſum eſſe objectivam hominis felicitatem, tum intra naturæ ordinem, tum etiam in ordine gratiæ: cùm utriuſque ordinis ſit ultimus finis, & meta deſideriorum, ultra quam nullus eſt tranſitus. Quare ſicuti creaturæ rationales elevatæ ſupernaturaliter debent ipſi conjungi ut ſupernaturali fini: ita etiam ſeorſum ab elevatione, per id quod in iis ſupremum eſt, nimirum, per mentem & voluntatem, debent eidem adhærere, tanquam ultimo fini naturali. propterea enim Deus (obſervante ita Auguſtino lib. 8. *De Civit.* cap. 4.) hominem creavit cæteris creaturis ſuperiorem, *ut per id quod in eo præcellit, attingat illud, quod cuncta præcellit*. Eadem autem immò & fortior ratio de Angelis eſt, cùm ex toto ſint ſubſtantiæ ſpirituales.

21. Ad rem itaque dicimus, philoſophiæ morum non eſſe ut differat de felicitate ſupernaturali hominis quæ ſita eſt in Deo ipſo clarè viſo per vires gratiæ & luminis gloriæ intellectum elevantis. Ejus namque objecti ſublimitas excedit inſtitutum Ethicæ, ſimiliterque eſt ſupra doctrinam Socratis, Platonis, & Ariſtotelis, qui fidei lumine deſtituti cæcutierunt circa myſteria illa, quæ ingenii humani congenitas vires excedunt. Cæterùm adhuc Deus ipſe, non ut clarè viſus, ſed ut abſtractivè cognitus meliori modo, quo fieri poteſt per vires naturales, ab intellectu humano, ſimiliterque ſuper omnia dilectus Dei auxiliis opportunis intra naturæ ordinem, ſpectat ad inſtitutum Ethicæ diſciplinæ, & notus fuit ipſis philoſophis gentilibus præſertim verò Platoni. Quin & Ariſtotelem, licèt ſubobſcurè, illum cognoviſſe, patet ex dictis quæſtione præcedenti ſect. 3. ſimiliter & ex lib. 9. *Ethicorum*, cap. 2. ubi docet, ſingulis pro dignitate eſſe beneficia rependenda, præſertim verò Deo: cui non poſſumus reddere æquale. Exinde enim ſequitur, debere hominem conſtituere ſibi finem in Deo ipſo cognoſcendo, & præ omnibus aliis amando. Quare finis ultimus, & felicitas, quam modò aſſignamus homini, in Deo ipſo conſiſtentem, inferioris ordinis eſt relatè ad Beatitudinem illam, quam fides proponit eredendam, & ſacra theologia examinat.

22. Inſtabis. Si ſermo eſt de Deo ipſo, non ut clarè viſo, ſed ſolùm abſtractivè cognito, nullum habet locum objectiva felicitas. Hæc enim debet eſſe αὐτάρκεια, ſive ſufficientia bonorum, ac proinde ſatiare appetitum. At Deus quatenus abſtractivè cognitus nequit ſatiare appetitum. Ergo quatenus abſtractivè cognitus, nequit eſſe objectiva felicitas. Probatur aſſumptio. Deus prout abſtractivè cognitus ſolùm exprimit bonitatem illam, quæ apparet in ſpeciebus creatis. At ſecundum illam non ſatiat appetitum, ſed potiùs illum acuit & pungit ad ipſum fontem totius bonitatis quærendum ut eſt in ſe: quò circa D. Thomas 1. p. q. 12. art. 1. inquit: *Naturale eſt homini, viſis effectibus, & ex illis cognitâ cauſâ, deſiderare videre cauſſam in ſeipſa: nec quieſcit, donec ipſam ejus eſſentiam clarè videat*. Igitur Deus, quatenus abſtractivè cognitus, nequit ſatiare appetitum.

23. Reſp. felicitatem objectivam, ſicuti & formalem, ſolùm debere ſatiare appetitum quantùm ad deſideria illa, quæ efficacia dicuntur, & verſantur in bono proportionato cum appetitu: non autem quò ad illa, quæ ſunt inefficacia, & verſantur in bono improportionato, & impoſſibili. Alioqui enim nec ulla eſſet hominum ſupernaturalis felicitas: cùm, adhuc poſita viſione & fruitione Dei, poſſit eſſe ſimpliciter deſiderium ineſficax & conditionatum ulterioris boni impoſſibilis, ut amoris infiniti & comprehenſivi, ſeu adæquati Deo. Itaque Deus, ut abſtractivè cognitus ea perfectione, quæ intra naturæ ordinem haberi poteſt, ſatiaret appetitum quò ad deſideria efficacia, & verſantia in bono proportionato cum appetitu inelevato. nihil enim amplius optaret ſeriò atque efficaciter, cùm ignoraret homo, ſeu potiùs neſciret, poſſibilem eſſe cognitionem Dei

in

in ſuperiore ordine poſitam. Quare ſolùm eſſet aliquod deſiderium inefficax & conditionatum videndi clarè Deum ex ſuppoſitione quòd id eſſet poſſibile. verùm non ideò eſſet anxietas ulla: quia nullus vir cordatus, qualis eſſe deberet vir felix, anxietatem ullam habet, quòd obtinere nequeat bonum aliquod impoſſibile.

24. Secundo arguitur: quando dicimus, Deum eſſe felicitatem naturalem objectivam hominis, aut loquimur de Deo in ſeipſo, aut ſolùm ut participato à rebus creatis intra naturæ ordinem. Hoc ſecundo modo videtur ſufficiens, ad beandum: quia ſub hac conſideratione eſt aliquid creatum & limitatum: voluntatis autem humanæ ſinus longè ampliores ſunt, quàm ut bono aliquo limitato ſatientur. Illo autem priori modo aſſignatur bonum juſto majus: tum quia Deus in ſeipſo eſt ens ſupernaturale per eſſentiam, quo ſenſu excedit omnem habitudinem hominis ſecundùm naturalia ſola conſiderati: tum præterea, quia nulla proportio eſt finiti ad infinitum. Atqui intellectus humanus eſt finitus, Deus autem in ſeipſo infinitus. Ergo Deus in ſeipſo eſt bonum juſto majus, & omnino improportionatum ad hominem beatificandum.

25. *Reſp.* cùm dicimus, Deum eſſe felicitatem naturalem objectivam hominis, ſermonem eſſe de Deo in ſeipſo, non quidem prout attingi poteſt à creatura rationali per elevationem naturæ vires excedentem: ſed quatenus cognoſci & amari poteſt inſpecta capacitate naturali. Itaque hoc ſenſu non eſt aliquid creatum, aut finitum, ſed increatum, infinitumque, licèt non exprimens perfectionem infinitam in ordine ad ſupernaturalia effecta, ſed naturalia. Actus enim quo Gentilis philoſophus, immò & Chriſtianus, ſolis naturæ viribus cognoſcit ac demonſtrat, Deum eſſe infinitum per eſſentiam, profectò Deum ipſum reſpicit tanquam objectum: ideoque Metaphyſica dicitur Theologia naturalis, quia Deum ipſum attingit, ea ratione, qua per naturæ ingeniique humani vires cognoſci poteſt. Itaque licèt ſinus humani appetitûs tam vaſti ſint, adhuc tamen quò ad efficacia deſideria impleri poſſunt à Deo ut fine ultimo naturali.

26. Dum autem aſſumitur, Deum in ſeipſo eſſe bonum juſto majus ad beandum naturaliter hominem, negamus propoſitionem illam: quia Deus in ſeipſo non ſolùm habet ut ſit Auctor donorum ſupernaturalium, ſed etiam naturalium. Quamvis autem Deus, ut Auctor ſupernaturalis ſit bonum juſto majus ad beandum naturaliter; non tamen prout Auctor bonorum naturalium eſt. Itaque hac ratione beare poteſt, ſeu felicem conſtituere hominem ſecundùm vires naturæ conſideratum.

27. Denique dum expenditur improportio finiti ad infinitum, objectio nimis probat ſcilicet, nec poſſibilem eſſe felicitatem hominis ſupernaturaliter elevati, in ipſo Deo conſiſtentem: ſiquidem ille infinitus eſt, intellectus autem creatus, etiam elevatione ſuppoſita, manet finitus ac limitatus. Deinde dico, finiti ad infinitum eſſe poſſe proportionem objectivam, ſeu qualis inter potentiam & objectum eſt: licèt non ſubjectivam, qualis eſt inter ſubjectum & formam inhærentem. Quare intellectus creatus licèt nequeat in ſe recipere formam aliquam infinitæ felicitatis, poteſt tamen finito cognitionis & amoris actu attingere objectum infinitum.

28. Inſtabis. Etiam inter objectum & potentiam debet eſſe proportio, ſicuti inter ſubjectum & formam. Tam incapax enim eſt intellectus per naturæ vires attingendi ſupernaturale objectum, ac acquirendi ſibi formam inhærentem ſupernaturalem, aut eam habendi. Atqui inter finitum & infinitum nulla eſt proportio. Cùm ergo intellectus in ratione potentiæ ſit finitus, & Deus ſub ratione objecti infinitus; nullam intellectus cum Deo proportionem habere poteſt. Ergo neque in illo ſitam habet ſuam objectivam felicitatem.

29. Reſpondeo, inter objectum & potentiam debere eſſe proportionem; non quidem quantitatis, aut arithmeticam, quæ ſolùm verſatur inter æqualia: ſed ſolùm habitudinis, & geometricam, quæ etiam inter abſolutè inæqualia cernitur. Hanc verò eſſe intellectui creato erga Deum, patet: cùm ſit potentia omnino ſpiritualis, ac proinde cujus habitudo extenditur ad dignoſcendum omne verum, ſub qua communiſſima ratione Deus ipſe continetur. Dum autem ſermo eſt de ſupernaturalibus bonis, ſive objectis, diverſa ratio eſt, cùm ea ſolùm ſpectent ad objectum ſpeciale & ſuperius, quod potentia ſolùm attingere poteſt, quatenus adjuta virtute elevante, licèt alias generatim ſub ratione communiſſima veri ſpectet ad objectum adæquatum intellectûs. Deus autem ut finis ultimus naturæ, ejuſque Auctor, nihil ſpeciale importat, ratione cujus exigat in intellectu virtutem elevantem. *Invisibilia enim ipſius à creatura hujus mundi, per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur, ſempiterna quoque ejus virtus*, ut ſuprà numero 8. audivimus ex Apoſtolo ad Roman. 1.

30. Colligitur ex dictis, felicitatem naturalem objectivam hominis, adhuc mortalis, in uno Deo ſitam eſſe, veluti in fonte bonorum omnium, cui conjungi debet per intellectum, & voluntatem, ſive per cognitionem & amorem. Corollarium hoc directè adverſatur Epicureis, quorum plerique eò inſaniæ, aut impudentiæ venerunt, ut putarent, hominem quidem felicem eſſe in hac vita, ſed ea tamen felicitate, quæ omnem Dei timorem ablegaret procul, omne cum illo commercium excluderet, negatâ illius providentiâ circa bene aut malè agentes. Nimirum, ii ſe geſſerunt inſtar flagitioſorum civium, qui tunc ſolùm ſe arbitrantur felices, cùm civitas abſque ullo Principe eſt, à quo timeant ultionem ſuorum ſcelerum. Neque enim aliud ſignificant verba illa Velleii Epicurei apud Ciceronem lib. 1. *De nat. Deorum: Impoſuiſtis cervicibus noſtris ſempiternum dominum, quem dies & noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem, & animadvertentem, & omnia ad ſe pertinere putantem, curioſum, & plenum negotii Deum?* Dignam planè atheo ac deploratiſſimo homine ſententiam, quam execrentur cæteri omnes, quibus aliquis pudor eſt. Longè aliter exiſtimârunt philoſophiæ proceres, quibus, juxta Plutarchum lib. *De Audit.* præcipuum ad vitam beatam aſſequendam monitum fuit: ἕπου θεῷ *Sequere Deum.* Quod ipſum confirmat Ariſt. lib. 10. *Ethic.* cap. 8. ubi tunc ſapientem prædicat verè felicem, cùm fuerit maximè Deo per amorem conjunctus.

QUÆ-

Digitized by Google

QUÆSTIO SEPTIMA.

Quam felicitatem agnoverint Ariſtoteles & Plato: an præſentis vitæ, an etiam futuræ?

HUIC controverſiæ anſam præſtat Ariſtoteles variis locis Ethicorum, *præſertim lib.1. cap.9. & 10. ubi diſſerit adverſus Solonem, inquiritque, an quiſquam hominum in hac vita dicendus ſit felix. Ibidem enim, & variis locis ejuſdem operis, poſtea indicandis, plura tradit, ex quibus dubitare liceat, an agnoverit felicitatem hominis poſſibilem in alia vita, an ſolùm in hac præſenti & mortali. Quare veſtigamus ſenſum illius præſertim, deinde & aliorum philoſophorum Gentilium, in hac re.*

SECTIO PRIMA.

Solonis effatum celebre, neminem dicendum felicem dum vivit. *Triplex illius ſenſus, rejectus ab Ariſtotele, & hujus ſententia paullò accuratiùs explicata.*

2. CELEBRIS olim fuit ſententia illa Solonis apud Ariſtotelem locis nuper indicatis, neminem in hac vita felicem cenſendum: ſed expectari debere ipſius exitum, ut felix aut miſer cenſeatur. Solon enim cùm à Crœſo Lydiorum Rege, ſuas ei divitias oſtendente, interrogaretur, quemnam mortalium vidiſſet beatum; reſpondit ſe obſervâſſe quoſdam honeſtè defunctos. Cùm verò ulteriùs rogaretur, cur eundem Crœſum non numeraret inter beatos, reſpondit: *Nemo beatus ante mortem.* Cùm autem poſtea idem Crœſus apud Cyrum captivus, & jam in ignem mittendus, id narraret; Cyrus ea quaſi monitione coërcitus, ipſi vitam indulſit, & honorificam in aula ſua habitationem. Et ſanè illius ſententia ſpeciem aliquam veritatis videtur habere. Cùm enim mortalis vita innumeris mutationibus, ærumnis, calamitatibus, vitiis animi, & ægritudinibus corporis, obnoxia ſit, nemo, dum vivit, dici felix poteſt, donec liber ab iis malis claudat diem extremum. Porrò licèt effatum, χρεὼν τέλος ὁρᾶν, *expectandum eſſe finem*, tribuatur Soloni dumtaxat ab Ariſtotele, revera apud alios poſtea celebre fuit: illudque habetur apud Platonem libro ſeptimo *De legibus*, Euripidem *in Andromacha*, Ciceronem lib. 3. *De finibus*, Plinium lib. 7. cap. 40. & denique Ovidium 3. *Metamorph.* ubi accinit:

———— ultima ſemper
Expectanda dies homini, dicique beatus
Ante obitum nemo, ſupremaque funera debet.

3. Prænjactam Solonis ſententiam refellit Ariſtoteles: quoniam tribus modis ſolùm accipi poſſe videtur, & juxta quemlibet illorum falſa eſt. Primus ſenſus eſſe poteſt, in vita non eſſe felicitatem ullam, ſed ſolùm poſt obitum. Hoc autem rejicit Ariſtoteles veluti contrarium iis, quæ antea decreverat eodem lib. 1. *Ethic.* cap. 7. & 8. nimirum felicitatem humanam ſitam eſſe in actione perfecta ſecundùm virtutem, & in eo qui verè dicitur felix. Atqui perfecta actio ſecundùm virtutem in homine mortali locum habet, & is poſt obitum non dicitur felix, etiam ſecundùm Solonem. Ergo felicitas potiùs habet locum in homine ante, quàm poſt obitum.

4. Secundus ſenſus eſt, hominem non poſſe appellari felicem dum vivit, ſed ſolùm poſt fata; quia uſque dum moriatur, obnoxius eſt innumeris calamitatibus & miſeriis: atque adeò felix dici jure non poteſt, niſi poſtquam evaſerit id periculum, clausâ vitæ periodo. Hoc autem ſenſu, refellit etiam Ariſtoteles effatum illud. Si enim homo propterea, dum vivit, non poteſt dici felix, quia bona & mala, proſpera & adverſa ſubire poteſt; neque etiam dici poterit felix poſt obitum: quoniam etiam tunc ſubire poteſt bona & mala, proſpera & adverſa. Quemadmodum enim viventibus, ubi abſentes ſunt, aut dormiunt, defertur aut aufertur honor, laus aut vituperium tribuitur; ita etiam defunctis. Similiter vel iis ipſis viris, qui poſt obitum felices audiunt, quamplura circa poſteros ſuos, tum proſpera, tum & adverſa contingunt, maximè ubi quidam poſterorum evadunt probi, & virtutis cultores: quidam autem improbi, & vitioſi: aliqui honoribus & præmiis, alii infamiâ & ſupplicio afficiuntur. Neque enim par eſt exiſtimare, bona aut mala poſterorum nullo modo ad defunctos pertinere. Igitur ſi doctrina Solonis eo ſenſu accipiatur, probat, ne quidem virum optimum vitâ functum dici poſſe felicem.

5. Reſtat igitur alius ſenſus, in quo accipiatur effatum illud: ut nimirum, finis expectandus ſit, ac tunc aliquis cenſeri debeat beatus: non quia poſt mortem beatus ſit, ſed quia antea talis fuerit. Sed hoc ipſum impugnat Ariſtoteles tanquam abſurdum: quoniam omnis propoſitio de præterito ſolùm eſt vera, quando id quod enunciat, fuit antea verum. Ut ergo propoſitio enuncians hominem fuiſſe felicem, vera ſit, neceſſum eſt, ut verè ante obitum fuerit felix. Neque enim v. g. propoſitio hęc: *Socrates fuit albus*, vera nunc eſſe poteſt, niſi Socrates albus revera extiterit.

6. Concludit itaque Ariſtoteles (præter plura alia, quæ videri poſſunt in noſtris Commentariis ad eum locum) poſſe hominem in vita hac mortali dici felicem, dum tamen competenti & juſto temporis ſpatio ſtabilem felicitatem fuerit nactus. Ita enim ſignificat, præſertim circa finem ejus capitis decimi, dum ait: *Quid igitur prohibet beatum ſtatuere virtutis perfectæ fungentem munere, & bonis externis ſatis inſtructum, non quovis tempore, ſed vitâ abſolutâ?* Sive, ut interpretatur Felicianus, *non quolibet tempore, ſed perfecto*. Exiſtimat enim, τέλειον βίον, *perfectam vitam*, ut habetur in textu, reſpondere τῷ χρόνῳ, *tempori*. Eamque interpretationem eſſe optimam confirmant extrema verba ejuſdem capitis: *Quæ ſi ita ſint, beatos ex vivis dicemus, quibus adſunt, adfuturaque ſunt quæ diximus.*

mus. Porrò dixerat, beatum neminem eſſe, niſi penes quem eſt actio virtutis perfectæ, competentem bonorum affluentiam, & vitam perfectam, id eſt juſtum vitæ tempus: nimirum & ipſe priùs docuerat, non eſſe felices, qui immaturam aut acerbam mortem obeunt: ſed illos dumtaxat, qui competenti ſpatio temporis vivunt, & bonam ſenectutem aſſequuntur.

7. Unde infertur, opinione Ariſtotelis, non eſſe neceſſum ut quis perſiſtat in felicitate ſemel habita uſque ad mortem, ut verè dicatur felix; cujus oppoſitum tradiderat Solon: ſed ſufficere ut quis juſto aliquo tempore poſſederit bona illa paullò antè enumerata. Quamvis enim poſtea accidat, ut in extrema ſenectute omnium eorum jacturam patiatur, aut ea procul à ſe repellat vitio ſuo; adhuc verum id aliquando exſtitit, dicíque potuit de præſenti felix, dum ea bona haberet: ideóque non fuit opus expectandi exitum vitæ, ut felix diceretur.

8. Neque obſtat quod ſtatim ſubdit: *An addendum, ita vitam acturum, & mortem convenienter rationi obiturum? quoniam nobis incertum eſt futurum: & tamen beatitudinem finem eſſe, ac quiddam omni ex parte perfectum ponimus*. Quibus verbis, videtur interrogando affirmare, ut mos eſt Ariſtoteli. Non, inquam, id obſtat: quoniam iis verbis ſolùm indicat, vitam inſtructam bonis paullò antè memoratis, non eſſe feliciſſimam, ſeu non eſſe felicitatem conſummatam, & omnibus numeris completam, quæ ſanè continuari debet uſque ad finem vitæ. Cæterùm adhuc vult, felicitatem veram, licèt non conſummatam, eſſe quæ protrahitur competenti temporis ſpatio, etiamſi uſque ad obitum non permaneat. Quod ſatis indicant extrema illa verba capitis ſtatim addita præcedentibus: *Quæ ſi ita ſint, beatos ex vivis dicemus, quibus adſunt, adſuturaque ſunt, quæ diximus: ac beatos certè homines*. Sive, ut alii vertunt, *beatos autem, ut homines*. Quæ clauſula eſt plena emphaſi: quaſi dicat, felicitatem hominis in vita, non eſſe inſtar ejus, quæ beatis mentibus, aut intelligentiis competit, omni periculo exempta, & nullis calamitatibus, aut miſeriis obnoxia: ſed eam, quæ homini mortali, & in lubrico agenti, convenire poteſt: proindeque quæ poſſit aut vitio ipſius, aut inſolita magnarum calamitatum procellâ, concuti & labefactari. Quo ipſo videtur breviſſimè occurrere argumento Solonis ex vitæ humanæ viciſſitudinibus & periculis deſumpto.

SECTIO II.

Difficultates contra doctrinam Ariſtotelis, quaſi negaverit hominis felicitatem poſt fata, illamque immeritò conceſſerit in hac mortali vita malis obnoxia & ærumnis plena.

9. EX dictis oritur gravis difficultas. Videtur enim Ariſtoteles negare virtuti omne præmium & felicitatem poſt mortem, dum impugnat effatum illud Solonis: ait enim initio capitis: *Nemo ne igitur alius quoad vivat, judicandus eſt beatus? ſed Solonis ſententiâ expectandum extremum? ac ſi ita quoque ſtatuendum, an ergo tunc cùm mortem obiit, eſt beatus? an certè id omnino abſurdum eſt: cùm præſertim felicitatem quamdam actionem ſtatuamus? quod ſi beatum negamus vitâ functum, nec hoc ſanè vult Solon*, &c. Ubi videtur, quamvis interrogando, negare beatitudinem vitâ functis, tum ſuo, tum & Solonis ipſius nomine. Inſuper eodem capite id ipſum uberiùs confirmare videtur, docereque homines poſt obitum omnino deſinere eſſe, nulloque jam modo vivere aut intelligere: ſiquidem illos comparat dormientibus, & omni ſenſu deſtitutis. Ait enim: *Videtur vitâ functo mali quipppiam & boni ſupereſſe, ſiquidem & viventi, etſi non ſentienti: ut decus & dedecus liberorum, & omnino poſterorum, ſecundæ res & adverſæ*. Quibus ſatis denotare videtur, vitâ functis nihil aliud ſupereſſe, quàm poſterorum memoriam, neque quicquam ampliùs, quàm iis, quorum mala aut bona in tragœdiis narrantur, inductis hiſtrionibus, qui ea revocent in memoriam auditorum: ut idem planiùs exponit capite ſequenti: ubi, inter alia, inquit: *Perſpicuum enim eſt ex his, etiamſi aliquid ad eos pertineat, ſive boni, ſive contra, exile id & exiguum, aut omnino, aut illis eſſe: ſin minus, certè non tamen & tale eſſe, ut vel beatos eos, qui non erant, efficiat: vel iis qui beati erant, beatitudinem eripiat*. Ubi negare videtur omnem felicitatem ſolidam, ſimiliter & adverſitatem, quæ ſit alicujus momenti, vitâ functis.

10. Confirmatur id ipſum ex variis ipſius locis, quibus videtur negare homini poſt mortem omne genus vitæ, ac proinde omnem felicitatem, & infelicitatem. Etenim lib. 3. *Ethic.* cap. 6. diſſerens de fortitudine, aliquanto poſt medium capitis, inquit: *Nihil autem morte terribilius: cùm ſit extremum, & jam nihil mali aut boni videatur ſupereſſe mortuo.* Inſuper lib. 12. *Metaph.* cap. 7. textu 39. indicat felicitatem hominis eſſe in hac vita ſolùm, & brevi tempore durare, nec poſſe perpetuam eſſe. Id enim ſignificare videntur verba illa ipſius ſatis obſcura, quibus loquitur, tum de Deo, tum de hominibus: *Degentia verò (qualis nobis pauco tempore) optima* (nimirum feliciſſima) *ipſi Deo eſt, ſiquidem ita ſemper illud eſt. Nobis autē profectò id impoſſibile eſt, quoniam & delectatio actus hujus eſt*, nimirum eſt actio ſuppoſiti ſingularis ſeu individui humani: quod videtur penitus morte interire, ideoque delectari non poſſe: ac proinde nec ullam habere felicitatem, quæ ſine delectatione non eſt.

11. Præterea. Idem Ariſtoteles, juxta plures, & graves auctores, exiſtimavit, animam rationalem eſſe mortalem, ac per mortem hominis interire: proindeque nihil felicitatis, aut infelicitatis, eſſe poſt fata. Hanc enim opinionem, ſeu potiùs errorem adeò ſtupidum ipſi adſcribunt Plutarchus lib. 5. *De placitis philoſ.* cap. 1 & Alexander Aphrodiſæus lib. 3. *De anima*, ubi ſubſcribit eidem errori. Præterea, teſte Euſebio Cæſareenſi lib. 15. *De præpar. Evang.* cap. 8 9. 10. & 11. Atticus, Plotinus, & Porphyrius, non modo Ariſtotelem eâ erroris notâ inurunt, ſed alterâ etiam invidiæ in Platonem, ut ipſi contradiceret oppoſitum docenti. Ex Patribus etiam Eccleſiæ idem exiſtimant Juſtinus Martyr *in Orat. ad gentes* ſub initium, Gregorius Nyſſæ antiſtes lib. 2. *De philoſ.* cap. 4. & 6. prout allegatur à D. Thoma, vel potiùs Nemeſius lib. *De natura hominis* cap. 2. Æneas Gazæus lib. *De animæ immortalitate* prope initium, Tomo VIII. Bibliothecæ VV. Patrum, Nazianzenus diſput. contra Eunomium. Ex ſcholaſticis id ipſum de Ariſtotele ſentiunt Cajetanus lib. 3. *De anima*, Pomponatius lib. *De immortal. animæ*, à quibus vix diſſentire videtur Piccolomineus gradu 9. ſuæ philoſophiæ

De moribus cap. 22. ubi arbitratur, *Ariſtotelem non noviſſe bonum alterius vitæ ad hominem, vel ad ejus animam pertinens*. Mitto alios minoris notæ id ipſum exiſtimantes.

12. Ducuntur aliquibus teſtimoniis Ariſtotelis, quæ breviter indicabo, & expendam. Primum habetur lib. 3. *De anima* cap. 5. ubi diſtinguens intellectum hominis in agentem & paſſivum, aſſerit hunc eſſe corruptibilem. Intellectus autem paſſivus eſt, quo anima rationalis intelligit: ideoque ſi hic corruptibilis eſt, etiam anima ipſa. Neque obſtat quod ibidem aſſerit, intellectum agentem eſſe impaſſibilem æternumque, nam indicat, illum non eſſe animæ potentiam, ſed aliquam ſubſtantiarum ſeparatarum, intelligentiumque, quas [illegible], aut etiam [illegible], appellat. Secundum ſumitur ex lib. 1. & 3. *De anima*, ubi docere videtur, actum intelligendi, aut eſſe opus phantaſiæ, aut non eſſe ſine phantaſia. Omnis autem actus, qui eſt opus phantaſiæ, aut non ſine phantaſia, nequit exerceri extra corpus, cùm phantaſia ſit potentia corporis. Ergo actus intelligendi, juxta Ariſtotelem, nequit exerceri extra corpus. Quare nec locus eſt ut anima perſiſtat ſeparata à corpore: quia ſi ita eſſet, proculdubiò exerceret actum intelligendi extra corpus ipſum. Tertium habetur lib. 12. *Metaph.* cap. 3. textu 16. ubi docet, animam rationalem habere initium exiſtendi. At juxta ipſum lib. 1. *De Cœlo* cap. 12. omne quod habet initium exiſtendi, habeat etiam finem neceſſe eſt. Igitur anima rationalis finem habet. Mortalis ergo eſt, juxta ipſum, ac proinde omnis vitæ & felicitatis incapax poſt mortem. Quartò ſuadetur: quia ſi Ariſtoteles exiſtimâſſet animam eſſe immortalem, ac ſeorſum à corpore poſſe ſubſiſtere, cenſuiſſet quoque illam fieri independenter à corpore, ac proinde fieri ex puro nihilo, ſeu creari. Atqui inauditum eſt nomen creationis apud Ariſtotelem neque illam unquam legitur judicâſſe poſſibilem. Denique. Cùm opinione Ariſtotelis mundus, & ſeries generationis humanæ fuerit ab æterno, neceſſum eſt ut infiniti homines præceſſerint: quare & nunc ſimul infinitus numerus animarum rationalium exiſtet modò, ſi illæ immortales, & per ſe ſubſiſtentes ſint poſt obitum hominis. Conſequens autem repugnat eidem Ariſtoteli lib. 3. *Phyſicorum*, ubi reſpuit omnem multitudinem infinitam. Ergo etiam repugnat ipſi immortalitas animæ, & quælibet ipſius vita, aut felicitas independenter à corpore.

13. Aliunde autem videtur idem Ariſtoteles, dum differit contra Solonem, perperam concedere animæ intra corpus felicitatem, quam ipſi negat extra corpus. Primò. Quia licèt aliquis juſto aliquo tempore abundet bonis omnibus animi & corporis, adhuc poteſt ſucceſſu temporis devenire in vitam ærumnis & calamitatibus plenam, inſtar Priami: qui propterea beatus non fuit, teſte ipſo Ariſtotele eodem loco. Igitur nemo hominum quoad vivit, beatus eſt: ſiquidem nemo quoad vivit, quantumvis bonis omnibus affluat, certam habet proſperitatem futuram, nec ſcire poteſt an præſens bonorum omnium affluentia ſit permanſura, an potiùs commutanda in vitam miſeriis & calamitatibus plenam. Malè igitur Ariſtoteles animę intra corpus felicitatem concedit, quam extra corpus negat.

14. Secundò. Felicitas eſt bonum præcellentiſſimum, homini per ſe ſolùm ſufficiens, atque adeò extinguens deſiderium cujuslibet alterius boni: ut ſæpè Ariſtoteles docet lib. 1. *Ethic.* ideoque illam appellat αὐτάρκειαν, id eſt, ſufficientiam bonorum in ipſo viro felici. At homo, dum vivit, nullum habere poteſt bonum ſufficiens per ſe ſolùm, neque extinguens deſiderium cujuslibet alterius boni. Igitur homo, dum vivit, non eſt capax felicitatis: aſſumptio, in qua ſola eſt diſſidium, ſuadetur: tum experimento omnium hominum, etiam eorum qui felices exiſtimantur à cæteris: nemo enim illorum inventus fuit, qui non egeret bono aliquo ulteriori, nec deſiderio boni alterius tangeretur: tum præterea ratione: quoniam nullum bonum eſt in hac mortali vita, quod conſtans omnino ſit, aut nulli obnoxium mutationi. Etenim actiones virtutum non ſemper exercentur à viro probo, ſed quandoque interrumpuntur per ſomnum, aut ægritudinem: immò & interdum degenerant in actiones turpes. Quod multò magis apparet in ipſis habitibus virtutum, quibus jam aliquis præditus eſt, etiam in gradu præcellenti. Fieri enim poteſt ob verſabilitatem arbitrii, & inconſtantiam in bono, ut quis è ſublimi virtutis gradu paullatim decidat in profundum vitiorum, quod de Nerone, aliiſque olim dictum, & inter Chriſtianos pluribus experimentis, quàm oporteret, comprobatum eſt. Quin & virtutes morales poſſunt per amentiam omnino impediri à ſuis functionibus obeundis: ſicuti & intellectuales per oblivionem aut ægritudinem. Ac certè nemo ſcit, an aliquando eam amentiam, oblivionémve ſit paſſurus, quod ſufficit ut cum anxietate & timore vitam ducat, à ſolida felicitate alienam. Et hoc, loquendo de iis bonis, quæ ſumma & conſtantiſſima exiſtimantur in viro felici. Jam ſi de cæteris loquamur, quæ corporis & fortunæ ſunt, patet, illa omnia evanida & fugacia eſſe: ideoque neminem prudenter ſperare poſſe illorum permanentiam uſque ad ſupremum vitæ diem. Nullus ergo homo, quoad vivit, habere poteſt bonum ſufficiens per ſe ſolùm, neque extinguens deſiderium cujuſlibet alterius boni.

15. Tertiò. Felicitas, cùm ſummum hominis bonum ſit, omne ipſius malum depellere procul debet. At nemo hominum in hac mortali vita poteſt omne malum habere procul à ſe depulſum. Ergo nec dum vivit, felicitatem habere poteſt. Aſſumptio probatur: quoniam omni homini neceſſum eſt in hac mortali vita ſubire quamplura mala. Primò ex parte animæ, quam gravat nimium, & ſæpè opprimit moleſtiſſima ſarcina corporis. Quod optimè inter Ethnicos ſignificavit Satyricus, dum accinebat:

——————— *corpus oneſtum*
Externis vitiis, animum quoque pergravat unà,
Atque affigit humo divinæ particulam auræ.

nimirum rationalem animum, quem aliqui Gentilium philoſophorum putârunt divinę mentis ſive ſpiritûs particulam. Secundò, ex parte corporis, tot ægritudinibus & doloribus obnoxii. Tertiò ex parte intellectûs, qui plura neſcit, multa ignorat, ac ſæpiſſimè errat. Quartò ex parte appetitûs, quem immodicæ cupiditates, & perturbationes vehementes huc illuc exagitant. Quæ omnia, & plura eòdem ſpectantia, luculenter expreſſit Bernardus ſerm. 36. in Cantica his aureis verbis: *Ad humiliandum ſe, nihil animâ invenire vivacius, ſeu accomoda-*

Digitized by Google

modatius poteſt, quàm ſi ſeſe in veritate invenerit: tantùm non diſſimulet: non ſit in ſpiritu ejus dolus. Nam quomodo non verè humiliabitur in hac vera cognitione ſui, cùm ſe perceperit oneratam peccatis, mole hujus mortalis corporis aggravatam, terrenis implicatam curis, carnalium deſideriorum fæce infectam, cæcam, curvam, infirmam, implicitam multis erroribus, expoſitam mille periculis, mille timoribus trepidam, mille difficultatibus anxiam, mille ſuſpicionibus obnoxiam, mille neceſſitatibus ærumnoſam, proclivem ad vitia, invalidam ad virtutes? Hęc ille, quæ nos pluribus retro annis in hæc carmina pietati deſervientia digeſſimus:

Si quis in ærumnas oculis intendat apertis,
Quas vita innumeris fert onerata malis;
Noſcet ſe; & proprio nunquam de robore fidet:
In Domino ſed erit ſpeſque, fideſque ſuo.
Vivimus in tenebris: ligat ignorantia mentem:
Nec mala cognoſcit, quæ, quaſi recta, placent.
Terrenas patimur curas, ac corporis ægri
Opprimit & moles, & ſitis, atque fames.
Apparenſque bonum, ſive utile, ſive jucundum,
Nunc animum invitat: nunc movet, atque rapit.
Infirmæ vires, quas maximus impetit hoſtis:
Et conſuetudo, quæ fuit ante, trahit.
Nox operit mentem: cui circumſtantibus umbris
Legitimus rerum non patet ipſe color.
O lux æterna, atque orbis clariſſime rector,
Quid ſine te? unde dies? quod mihi lumen erit?
O ſine nocte dies! niſi præſtes lumen, oberro.
Ex oculis fugiat nox tenebroſa meis.

Patet itaque, tot eſſe ærumnas hominis in vita mortali, quo ad corpus & animam, ut non videatur in ea poſſe adipiſci felicitatem: quæ ſanè libera procul ab omnibus malis diſſita eſſe debet. Immeritò ergo Ariſtoteles homini ante obitum concedit felicitatem, & poſt obitum negat. Et negâſſe quidem illam exiſtimat Sfortia Pallavicinus 1. 2. diſput.2. artic.3. quamvis id non probet, uti opus erat: nec ſatis oſtendat errâſſe Ariſtotelem in impugnatione Solonis, ſed ſolùm id decernat pro libito. Nos tamen argumenta præjacta voluimus proponere, quaſi Ariſtoteles erraverit, ut poſtea ſolvantur.

SECTIO III.

Oſtenditur illuſtribus teſtimoniis Ariſtotelis, ipſum agnoviſſe in rationali animo capacitatem poſt fata, ad vitam felicem & beatam.

16. DIFFICILIA, fateor, ſunt argumenta, quę ſectione pręcedenti oppoſuimus contra Ariſtotelem. Nec mirum ſi iis, aliiſque ſimilibus docti tot præſtantes auctores num. 11. allegati, exiſtimaverint, ipſum negâſſe omnem hominis felicitatem, immò omnem animæ rationalis vitam, poſt obitum, quaſi profectò tota felicitas, ab ipſo cognita & tradita, intra hujus mortalis vitæ terminos contineatur, nihilque ultra ſperare liceat.

17. Cæterùm longè probabilius apparet, Ariſtotelem nullatenus negâſſe vitam, & bona ac mala hominis poſt mortem: ac proinde, licèt ſubobſcurè, tradidiſſe, ita competere probis viris felicitatem in hac mortali vita, ut tamen in alia felices & beati eſſe poſſint. Et ut præoccupemus præcipuum argumentum, ſeſumptum ex lib. 1. *Ethic.* cap.10. ubi diſſerit adverſus Solonem; nullo modo negat felicitatem hominis poſt hanc vitam, quamvis neque illam adſtruat, ſed ſolùm aſſerat, poſſibilem eſſe in hac vita felicitatem hominis, quicquid ſit de futura vita. Quod cenſet fideliſſimus ejus interpres, ac teſtis omni exceptione major D. Thomas, dum, allegato eodem capite, rem diſcutit in 4. diſt.49. quæſt.1. art.1. ad quartam quæſtionem, & ait: *Simpliciter concedimus veram hominis beatitudinem eſſe poſt hanc vitam: non negamus autem quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita eſſe poſſit, ſecundum, quod homo eſt perfectus in bonis rationis ſpeculativæ principaliter & practicæ ſecundario; & de hac felicitate Philoſophus in lib.* Ethicorum, nimirum capite illo decimo, *determinat, aliam, quæ eſt poſt hanc vitam, nec aſſeruit, nec negavit.* Ubi S. Doctor, non ſolùm eximit Ariſtotelem ab eo errore negandi felicitatem alterius vitę; ſed etiam ſubſcribit ejus opinioni de felicitate aliqua hominis in hac vita mortali.

18. Præterea, quamvis ſuboſcurè, ſignificare videtur Ariſtoteles ſequenti capite hominibus vitâ functis aliquam eſſe felicitatem, infelicitatémve: ſiquidem aſſerit, res amicorum, liberorum, propinquorumque, ſpectare ad mortuos, eoſque afficere, vel gloriâ, vel ignominiâ. Quod certè non diceret, ſi exiſtimaret, nullam eſſe vitam, ſeu felicitatem iis qui deceſſerunt. Inſuper lib.4. *Ethic.* cap.3. diſſerens de magnanimitate ait, honorem non eſſe ſufficiens præmium virtutis perfectæ. Verba ſunt: *ἀρετῆς παντελοῦς οὐκ ἂν γένοιτ' ἀξία τιμή, virtuti integræ nullus honor tribui dignus poteſt.* At honor eſt maximum pręmium hominis in hac mortali vita: ut conſtat ex eodem Ariſtot. lib. 1. *Ethic.* cap.12. ubi docet, rerum divinarum, ſeu maximè ſublimium, eſſe proprium, ut honore digna ſint: inferiorum verò, ut laudem mereantur. Ut ergo virtuti perfectæ ſit dignum adæquatumque præmium, opinione Ariſtotelis, ſupereſt ut in futura vita aliud præmium honore majus ſuccedat. Præterea lib.3. *Ethicor.* cap.7. & lib.9. cap.8. fine docet, viri fortis, ac probi eſſe, ut bona quælibet, & ipſam corporis vitam, contemnat propter honeſtatem. Non eſt autem veroſimile, id dicturum, ſi intelligeret honeſtatem, virtutemque omnem, prorſus interire cum ipſa corporis vita, nec ſupereſſe præmium, aut felicitatem aliquam, ob mortem cum merito toleratam.

19. Denique lib.10. *Ethic.* c.7. cùm dixiſſet, felicitatem ſitam eſſe in vacatione vitæ contemplatricis, ſubdidit, *talem vitam ſuperare hominis naturam,* nimirum prout conſtantis animo & corpore, ſic enim non in contemplatione, ſed in actione verſatur. Additque: *Non enim hoc ipſo, quo homo eſt, ita vivet: ſed quo eſt quid in ipſo divinum,* ſcilicet rationalis anima, quæ ab ipſo dicitur ſimilis Deo & intelligentiis, quatenus per contemplationem elevatur ſupra corpus. Ideoque ſubjungit: *Quantùm igitur hoc,* id eſt intellectus, *ab ipſo compoſito differt, tantum & hujus operatio diſtat ab ea, quæ ab alia virtute proficiſcitur. Quod ſi mens divinum ad ipſum hominem eſt; & vita quæ ab eo manat, divina eſt reſpectu ipſius vitæ humanæ.* Ubi & mentem hominis divinum aliquid cenſet, & divinam vitam, quæ eſt ſecundùm mentem. Unde & infert, *non oportere homines mortalia tantùm cogitare; ſed quoad fieri poteſt, immortales nos ipſos efficere, cunctaque efficere,*

ut eâ vitâ vivamus, quæ ab eo manat, quod eſt eorum, quæ in nobis inſunt, præſtabiliſſimum. Quo loco, licèt non loquatur de felicitate vitæ futuræ, ſed præſentis, adhuc tamen doctrinam tradit, ex qua colligatur, ipſum putâſſe, homini ſupereſſe vitam aliam, in qua felix eſſe poſſit: cùm doceat, rationalem animum, ſeu mentem eſſe aliquid divinum, ac ſimile Deo, & intelligentiis immortalibus, idque conſequenter ad aliud ipſius teſtimonium libro 2. *De partibus animal.* cap.10. ubi docet, inter animantia ſolùm hominem eſſe divinitatis participem, quod non ita eſſet, nî præ cæteris animantibus capax eſſet æternæ vitæ ac felicitatis.

20. Inſuper cap.8. libri *Ethic.* 10. fine hæc habet, omnium luculentiſſima: *Si Dii curam humanarum rerum, ut exiſtimatur, aliquam habent, rationi ſanè conſentaneum fuerit, ipſos eo gaudere, quod eſt optimum, maximeque ſibi cognatum: hoc autem fuerit ipſa mens: & in eos, qui maximè hoc amant, honorantque, beneficia vieiſſim conferre, tanquam curam iis, quæ ſibi ſunt chara, ac diligentiam adhibentes, & rectè, beneque agentes. At conſtat, hæc omnia verè & maximè ſapienti ineſſe. Amiciſſimus igitur ſapiens Diis immortalibus eſt, eundem autem conveniens eſt & feliciſſimum eſſe, quare ſapiens hoc quoque modo maximè fuerit felix*. Hæc inibi, quibus mentem hominis docet eſſe cognatam Diis immortalibus, ac per conſequens indicat ipſam immortalem. Inſuper addit, eos, qui mentem colunt, beneficia à Deo recipere, tanquam ipſi chariſſimos: ac proinde feliciſſimos eſſe oportere, ſeu maximè felices, quo ipſo denotare videtur felicitatem ipſorum in futura vita: quoniam eos, qui in hac vita felices ſunt, ſolùm appellat *beatos, ut homines*, lib.1. *Ethicorum* cap.10. fine, nimirum beatitudine imperfectâ, & calamitatibus ac periculis expoſitâ. Dum ergo alio loco nuper exſcripto cenſet, oportere ut ſapiens ſit feliciſſimus, ſeu maximè felix, videtur indicare felicitatem alterius vitæ conſummatam & abſolutam.

21. Deinde probatur evertendo præcipuum fundamentum contrariæ opinionis deſumptum ex iis teſtimoniis, quibus videtur Ariſtoteles negâſſe animæ immortalitatem, ac proinde felicitatem in alia vita. Ac primò quidem ipſum ſenſiſſe docuiſſeque oppoſitum, multi ac graves philoſophi ac theologi arbitrantur: ut Theophraſtus, Themiſtius, Philoponus, Averroës, ac denique omnes Peripatetici, uno Alexandro Aphrodiſæo excepto: D. Thomas quoque in lib. 1. Ariſtotelis *De anima* lect.2. & lib.3. lect.17. item lib. 12. *Metaph.* lect.3. circa textum 16. item lib.8. *Phyſic.* lect.12. & quodlibeto 10. artic.6 & lib.1. *Contra Gent.* cap.78. ac 79. ubi adſtipulatur ipſi Ferrarienſis. Iis accenſendi ſunt Durandus in 2. diſt.18. quæſt.3. Albertus Magnus tract. 2. *De anima* cap.20. & tract. 3. cap. 13. Mitto plures alios, quos refert Eugubinus lib.9. *De perenni philoſ.* cap. 19. & ſeqq. Eorumque ſententiam cenſeo præferendam opinioni ſubtilis Doctoris in 4. diſtinct.43. quæſt.2. arbitrantis, Ariſtotelem in hac re fuiſſe ancipitem, ac datâ operâ ſuam ſententiam occultâſſe.

22. Et licèt plura teſtimonia Ariſtotelis ſint, quibus ſatis probabiliter colligatur, hanc fuiſſe ipſius mentem, placet nonnulla ſeligere, ac breviter expendere. Primum genus teſtimoniorum habetur in libris *De anima*: ubi intellectum, *quo anima intelligit, aut exiſtimat, aut opinatur* (ut idem exponit lib.3. textu 5.) appellat impermixtum, ſeparatum, perpetuum, ſive æternum; addens, illum *advenire, & paſſione vacare, & quid divinum eſſe*, nimirum infundi ab exteriori principio, & independentem eſſe à paſſionibus, & delibationem quandam mentis divinæ. Præmiſerat autem lib.1. *De anima* textu 65. & 66. mentem *videri eſſe ſubſtantiam* (nimirum per ſe ſubſiſtentem) *nec interire*, idque probat, quoniam per ſenſum corporis non labefactatur mens, ut eo loci exponunt Themiſtius, & Philoponus, quos imitatur Hieronymus Dandinus. Libro autem ſecundo textu 21. inquit: *De intellectu autem, & contemplativa potentia, nondum quicquam eſt: ſed videtur anima genus diverſum eſſe, idque ſolùm poſſe ſeparari, quemadmodum æternum à corruptibili: cæteras verò partes*, id eſt ſpecies animæ, *non eſſe ſeparabiles*. Quo teſtimonio nihil luculentius eſſe poteſt. Neque obſtat τὸ *videtur*, nam is modus loquendi in Ariſtotele familiaris eſt, ubi aliquid docet abſolutè. Idque, præter plura alia comprobatur ex lib.3. *De anima* cap.4. ubi abſolutè conſtituit intellectum inter res ſeparatas à materia, & paſſionis expertes. Inſuper cap.5. ſequenti loquens de intellectu agente, apertè docet eſſe ſeparabilem, immixtum, paſſioneque vacantem. Neque audiendi ſunt qui ajunt, ibidem nomine intellectûs agentis debere accipi Deum ipſum, aut intelligentiam ſeparatam. In oppoſitum enim eſt, quod Ariſtoteles ibidem tradit, intellectum, de quo ipſe loquitur, eſſe potentiam, & quaſi habitum, vel lumen animæ, quod nec Deo, nec intelligentiæ ſeparatæ convenire poteſt. Ea autem omnia planè denotant, animam, intellectumque humanum, judicicio Ariſtotelis, eſſe prorſus immaterialem, perpetuam, & æternæ cujuſpiam felicitatis capacem.

23. Confirmatur: quoniam lib.1. *De partibus animal.* cap.1. abſolutè docet, intellectum, quo anima intelligit, eſſe immaterialem, ſive, in ſuo eſſe abſtractum à materia. Inſuper lib.12. *Metaph.* cap.3. textu 17. cùm præmiſiſſet, formam non exiſtere ante compoſitum, ſubdit: *Si autem aliquid poſterius permanet, conſiderandum eſt. In quibuſdam enim nihil prohibet*, nimirum, in hominibus, quorum animas poſt mortem, ſive poſt compoſitum manere, non eſt inconveniens, quod ſtatim declarat iis verbis: *veluti ſi anima tale ſit* (ut nimirum poſſit permanere poſt compoſitum) *non omnes* (animæ id habent) *ſed intellectus. Omnem namque* (animam ſuperſtitem eſſe) *fortaſſis impoſſibile eſt*, quoniam, ſcilicet, animæ rationis expertes, ſimul cum ipſo compoſito intereunt, neque ulteriùs manere poſſunt, cùm ſint materiales, & omnino dependentes à corpore. Quare & lib.2. *De generat. animal.* cap.3. cùm præmiſiſſet cæterorum animalium formas non poſſe extrinſecùs provenire, neque exiſtere ſeparatas à corpore, quoniam omnis earum operatio eſt corporea; ſubjunxit hæc illuſtria, & pro opinione noſtra irrefragabilia verba: *Reſtat igitur, ut ſola mens extrinſecus accedat, eaque ſola divina ſit. Nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis*. Quod autem aliqui hoc loco ajunt, mentis nomine, non rationalem animam, ſed Deum, aut intelligentiam ſeparatam intelligi; frivolum eſt, & contextui repugnans: cùm in eo Ariſtoteles contraponat formam hominis cæterorum animalium formis. Conſtat autem, tum re ipſa, tum & ex ſenſu Ariſtotelis, formam hominis, non eſſe Deum, intelligentiámve ſeparatam,

ſed

ſed rationalem animam. Præterea eodem libro, textu 45 apertè docet, animam rationalem non eſſe corpoream. Unde & conſequens eſt, ut exiſtimaverit incorpoream, proindeque æternùm duraturam, & capacem felicitatis perpetuæ.

SECTIO IV.

Alios Philoſophos Gentiles, præſertim Platonem, & Socratem, pluresque iis antiquiores à Platone allegatos, agnoviſſe futuram piorum felicitatem, & infelicitatem impiorum: ideoque neutram ab Ariſtotele ignoratam, aut rejectam fuiſſe.

24. FELICITATEM hominis in futura vita, obſcurè ſolum tradidit Ariſtoteles, ut hactenus vidimus. Et fortaſſe eo modo ſe geſſit, quoniam circa illam, ſpectato ſolùm naturæ lumine, pauca dici poſſunt: eaque jam ab aliis tradita fuerant: præſertim verò à Platone. Is enim pluribus locis apertiſſimè felicitatem futuram deſcripſit, quantum & quatenus ab ethnico homine explicari poteſt. Etenim *in Apologia*, ita loquitur: *Sin autem mors eſt quaſi hinc in alium demigrare locum, & vera ſunt quæ dicuntur, eſſe illic vitâ functos omnes; quid eo melius dari poſſit?* His verbis conſonat Socrates apud eundem Platonem, dicens: *Ego verò ſæpiùs optârim mori, ſi hæc vera ſunt.* Ac præterea: *Dura mihi mors videretur, niſi putarem me profecturum primùm ad Deos alios ſapientes, ac bonos; tum ad homines, qui exceſſerunt è vita, longè his, qui nunc in terra morantur, meliores.* Nimirum, ut ait Eugubinus, magnus omni ſæculo crebuit rumor, homines ex hac vita in alium quaſi mundum proficiſci, bonoſque cum bonis congregatos, unà degere: eorumque tantam felicitatem eſſe, ut quiſquis ſapiens fuerit, non unam modò, ſed plures mortes ſubire velit, quò eâ perfruatur. Porrò Deorum ſapientum appellatione videtur intelligere cœleſtes illas mentes, quas & Ariſtoteles νοερὰς, id eſt, intelligentias appellat. Ac ne quis exiſtimaret opinione Platonis æqualem ſortem manere quoſcumque homines, ſeu pios, ſeu improbos, prioribus ſolùm felicitatem futuram auſpicatur, dum ait: *Optimè credo eſſe defunctis aliquid, &, ut dictum eſt antè, longè melius bonis, quam malis.* Ac paucis interjectis: *Nefas eſt enim ad gentem divinam aſpirare cuiquam, qui philoſophatus non fuerit, puruſque ex hac vita prorſus non abierit: ob quam cauſſam veri philoſophi ab omnibus ſe continent cupiditatibus corporis.* Si autem exiſtimaret, omnes pariter homines, pios, atque improbos, felicitatem poſt obitum aſſecuturos, non diceret, ſolis philoſophis, id eſt amatoribus ſapientiæ & honeſtatis, atque à contagione terrena puris, licere adſpirare ad illam beatam & felicem vitam.

25. Præterea Plato ipſe *in Cratylo* teſtimoniis poëtarum utitur, in idem probandum, ubi ait: *Præclarè quidem Heſiodus, & alii dicunt ex poëtis multi, probum hominem, ubi è vita deceſſerit, magnam aſſequi ſortem, ac magnum honorem.* Inter eos verò poëtas, aut præ iis fortaſſe allegandus eſt Pythagoras: qui in aureis carminibus celebravit felicitatem ſuperventuram, donandamque ex rectè factis in decurſu vitæ. Carmina ſunt:

Ἡνίοχον γνώμην στήσας, &c.
Optima mens, animi fac ut moderetur habenas:
Tum corpus linquens, tranabis ad æthera apertum,
Immortalis eris Deus, amplius haud mortalis.

Similiter Plato *in Theæteto* diſſimilem piorum & impiorum conditionem poſt obitum luculenter exponit, dum inquit: *Quicumque dementiæ ſtultitiæque aſſueverint, dabunt meritas pœnas, vitam ſtultam degentes. Quòd ſi dixerimus fore, ut nunquam eos pœniteat flagitiorum, vitâ quidem functos locus ille ſceleris malorumque purus non recipiet: ſed ſimilitudinem vitæ conſequentur, ſemper mali cum malis habitantes.* Ubi diſtinctè aſſignat, & ſeparat utrorumque patriam, conſortium, & civitatem. Præterea & *in Phædro* luculenter eas duas ſortes demonſtrat, de iis qui per amorem recipiunt amiſſas alas, ingenti præmio remunerandis, venturiſque in cœleſtem patriam: *Nefas enim eſt*, inquit, *nec ulla lex permittit, ut ad tenebras ſubterraneas hi proficiſcantur, qui ſemel iter cœleſte carpere cœpiſſent.* Ubi & indirectè oſtenditur infeliciſſima pravorum hominum ſors, perpetuò in tenebris ſubterraneis ſitura.

26. Sed & adhuc luculentiùs *in Gorgia* id explanat. Dubitat enim primò ex ſententia Euripidis, an potiùs mortui, quàm viventes, exiſtimandi ſint, qui vivere cenſentur in mortali corpore. Dubitationi autem huic anſam dedit ſapiens quidam dicens, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν, *quòd nos nunc mortui ſumus*. Cenſuit enim, corpus eſſe animæ ſepulchrum, in quo illa veluti defuncta jacet, donec inde ſoluta in regionem ſuam advolaverit, longè hac puriorem. Ac poſt nonnulla alia ſubdit, *legem fuiſſe ſub Saturno* (id eſt, Deo maximo) *eamque adhuc ſemper vigere apud Deos, ut qui juſtè ac ſanctè vitam tranſegiſſent, poſt ad inſulas beatas profecti, beatè vivant, nullis malis obſtrepentibus, qui verò ſceleratè & impiè vixiſſent, ire ad pœnarum & vindictæ carcerem*, ὃ δὴ τάρταρον καλοῦσιν, *quem Tartarum vocant.* Nomine autem beatarum inſularum hoc loci, ſicuti & *in Phædone, ac Phædro*, intelligit locum cœleſtem, qui & in ſacris literis Paradiſus dici ſolet; ſeu quas veteres illi dixere Fortunatas inſulas; non tam eas, quæ Atlantico mari circundantur, quàm aliàs ſupernas, & mortalibus incognitas:

Fortunatorum nemorum, ſedeſque beatas.

Nimirum, locum hûc piis paratum, Plato, & omnes illi veteres, qui Sapientes audiebant, paratum exiſtimabant: in quo æterna felicitate fruerentur. Improbis autem, & ſcelerato fine vitæ periodum claudentibus, putârunt horribilem carcerem deputatum, nomine Tartarum, in quo malè actorum ſubirent æternas, quas meruerunt, juſtiſſimas pœnas.

27. Inſuper eodem loco aliam ſententiam præcedenti cohærentem, & catholicæ doctrinæ ex parte conſentaneam tradit Plato, dum inquit, animas hominum corpore ſolutas judicari, habita ratione bene aut malè actorum: *nullaque illuc corporum dignitatumque, quas hîc geſſiſſent, aut opum, portare lineamenta, ſed ea tantùm, quæ, veluti cicatrices animis inhæſiſſent, injurias, fraudes, affectiones pravas, & id genus mala, ſuper quibus à judicibus, quos Deus præfeciſſet, judicentur.* Ubi licèt fabuloſos judices inducat, ab hominibus ortos, & ab Homero excogitatos; adhuc tamen veram doctrinam tradit de judicio animarum, juxta uniuſcujuſque bona aut mala merita, citra acceptio-

Digitized by Google

ptionem perſonarum, aut dignitatum. Similiter & lib. 1. *de Republica* ait, cùm quis diem ſatalem ſenſerit, ſubintrare animum ipſius pavorem, ac curam eorum, quæ nullatenus antea curaverat: occurrere menti ea quæ dicuntur de pœnis impiorum apud inferos, & torqueri animo ne vera ſint. præterea morti jam vicinum propiùs ad ea trepidare, & è proximo cernere, plenum ſuſpicionis & formidinis circa malè acta, reliquumque vitæ cum mala ſpe traducere. At verò illum, qui piè tempus vitæ traduxit, & nullius ſceleris ſibi conſcius eſt, nutriri ſpe blanda, & dulci ſenectutis alumna, ob æternam felicitatem, quam vicinam ſentit. In idque illuſtrandum affert verſus illos Pindari:

Ὃς ἂν δικαίως, ἢ ὁσίως τὸν βίον διαγάγῃ, &c.
Quicunque juſtè ſanctèque vitam traduxiſset,
Dulcis ei; cor nutriens & paſcens,
Alumna ſenectæ, aſſiſtit ſpes.
Quæ maximè verſatiles animos mortalium gubernat.

28. Nec Pindarus modò, aut Heſiodus, aut Pythagoras, ſupra laudati, ex narratione poëtarum, allegantur à Platone, ſed alii quoque vetuſtiſſimi Græcorum, ut Muſæus, & filius Orpheus, quos teſtatur, tot bona aſſignare juſtis, ut eos deducant poſt obitum ad locum beatum, & ad epulas τ̃ ὁσίων, *ſanctorum*. ubi ſedeant coronati, & perpetuò ebrii, ea ebrietate, quæ pulcherrimum virtutis præmium eſt. Quaſi profectò legiſſent illud Pſalmi: *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ*. At verò *impios*, proſequitur Plato *& ſceleratos, in cœnum quoddam infodiunt in inferis, coguntque aquam ferre cribro, vivoſque triſtibus cogitationibus excogitant*. Et hæc omnia certè, ac plura alia, quæ omittimus, à Platone dicta ſunt, tum ſuo, tum Socratis, & aliorum illuſtrium philoſophorum, ac poëtarum ſenſu. Quamvis enim in eodem Opere nuper allegato *De Republica* dicat, contemni debere ut aniles ſabulas, quę de Cocyto, Tartaro, & pœnis gravibus ſontum poëtæ finxerunt; ſolùm ea contemnit, prout fictionibus plena legebantur: ut de Siſypho, Prometheo, & aliis. Cęterùm ſupplicia ſceleſtorum, ſicut & piorum præmia, ac nunquam interituram vitam ſelicitatemque, celebrat, credit, & illuſtrat.

29. Atque hactenus quidem de Platone, & aliis antiquioribus, apud quos, præſertim Pythagoręos, & Timæum Locrenſem, ex eadem Schola, eadem doctrina pervulgata erat. ut nihil dicam de Plotino, Simplicio, aliiſque, tum philoſophis, tum & poëtis, Græcis, Latiniſque, apud quos ſimilia paſſim leguntur, quibus proinde non oportet paginas onerare. Hinc autem alia minimè levis conjectura oritur, Ariſtotelem ſummo ingenio virum, & pluſquam viginti annis in Academia ſub Platone verſatum, id ipſum habuiſſe compertum, nec ſpreviſſe doctrinam à tot viris ſapientibus traditam: præſertim cùm nullibi eam impugnâſſe inveniatur. Quin potiùs par eſt ut exiſtimemus ipſum reipſa ſervâſſe regulam illam modeſtiæ plenam à ſe traditam lib. 6. *Ethic.* cap. 11. aliàs 12. fine: *Itaque uſu peritorum, & ſenum, ac prudentum pronuntiatis, atque opinionibus, quæ demonſtrari non poſſint, non minùs, quàm demonſtrationibus, attendendum, atque obtemperandum eſt. Nam quoniam uſu oculum quemdam conſecuti ſunt, principia facilè cernunt*. Hæc inibi: ex quibus meritò colligatur, ipſum præſtitiſſe aſſenſum doctrinæ uſque adeò celebri, ac receptæ apud veteres & ſapientes viros de æterna piorum ſelicitate, & improborum inſelicitate ſutura. Quod ſi verò illam expreſsè, aut ex profeſſo non tradidit, fortè ideo eſt, quia id ſatis jam pervulgatum erat, & luculenter a Platone explanatum, ac ſupra quod nihil eſſet addendum, ut revera addi non poteſt, ſpectata ſolùm ratione naturali.

SECTIO V.

Solvuntur argumenta ſectionis ſecundæ, quibus contendebatur, Ariſtotelem negâſſe hominis felicitatem extra vitam hanc, & animæ immortalitatem.

30. AD I. difficultatem n. 9. propoſitam ex lib. 1. *Ethic.* cap. 10. ubi contra Solonem diſſerit Ariſtoteles; Reſp. hunc eò loci ſolùm diſſeruiſſe de felicitate pręſentis vitę, ut patet ex toto contextu: illam verò, quæ ſuperventura eſt piis ac probis hominibus, nec conceſſiſſe, nec negâſſe ibidem: ut cenſet D. Thomas & apertè docet verbis num 17. exſcriptis. Immò, permiſſo quòd ibidem, aut alio quopiam *Ethicorum* loco ſignificaret, felicitatem hominis poſt mortem non manere, intelligendus eſſet de ſelicitate propria hominis mortalis: illâ, nimirum, quæ, juxta ipſius opinionem, inſtructa eſſe debet competentibus pręſidiis naturæ & fortunæ, abſque indigentia ulla bonorum externorum, immò & cum ipſorum affluentia, ut vir felix aliis benefaciat. Hanc enim ſelicitatem nihil mirum ſi Ariſtoteles aut quiſpiam alius neget permanere in ſuturo ſęculo, ubi anima à corpore ſoluta reſpuit omnia corporis & fortunæ ornamenta ac præſidia. Dum autem ait, vitâ ſuncto aliquid boni aut mali eſſe, ex proſperitatibus, aut adverſitatibus poſterorum; non negat, iis præterea aliquod boni aut mali eſſe in ſeipſis, ex ſelicitate ſolida, aut infelicitate: neque id ſpectabat ad controverſiam cum Solone inſtitutam. Multò autem minùs urget quod objicitur ex capite decimo ſequenti. Solùm enim ibi docet, res poſterorum ſpectare parum ad eos, qui mortem obierunt: nec eas ſufficere, ut ſelices illos ſaciant, ſi proſperæ ſint; nec infelices, ſi adverſæ. Quod verum eſt: neque impedit, ut ſit quicquam aliud, quo mortui verè felices, inſelicéſve conſtituantur.

31. Ad confirmationem ex num. 10. dicendum cum D. Thoma eodem loco, dum Philoſophus ait, *nihil boni, aut mali, videri ſupereſſe mortuo*; intelligi id debere de bonis & malis, quę ad preſentem vitam ſpectant. Quare inde ſolùm colligitur, felicitatem, & inſelicitatem propriam hujus vitæ, non ſpectare ad mortuos, niſi ſecundùm denominationem de præterito, ut dicantur ſuiſſe ſelices, inſeliceſvè. Quapropter Ariſtoteles meritò lib. 1. *Ethic.* cap. 10. impugnat Solonem negantem, poſſe hominem dici felicem dum vivit: quoniam ſi propoſitio enuntians ſelicitatem de pręterito eſt vera, debuit etiam aliquando eſſe vera de præſenti. Inde verò pariter conſtat ad locum alium oppoſitum ex lib. 12. *Metaph.* cap. 7. quoniam inde ſolùm probatur, ex mente Ariſtotelis, degentiam ſelicem, ſive felicitatem hujus vitæ

pro-

propriam, non poſſe eſſe perpetuam, inſtar divinæ, ſed temporariam, inſtar ejuſdem vitæ humanæ. Quod veriſſimum eſt, & nihil impedit, ut felicitas vitæ alterius propria ſit æterna, ſicuti ſubjectum ipſius, ſcilicet rationalis animus, in æternum manebit.

31. Veniamus ad ea quæ nobis objiciuntur ex num. 11. ad probandum, rationalem animam non eſſe æternam, opinione Ariſtotelis, ideoq́ue nec capacem futuræ & æternæ felicitatis. Id autem verum non eſſe, nec tantum Philoſophum incidiſſe in errorem adeò ſtupidum, craſſumq́ue, ſatis, ut reor, oſtenſum fuit ſectione tertia. Neque obſtat quòd inſignes ſcriptores eodem numero undecimo allegati illum Ariſtoteli adſcripſerint: quoniam plerique illorum ducti fuiſſe videntur judicio Plotini, Porphyrii, aliorumq́ue Platonis ſequacium, qui famam Ariſtotelis denigrare ſtuduerunt, ut anteſignani ipſorum, ſæpè ab eo impugnati, opinioni conſulerent. Præterea auctores, quos allegavimus num. 21. in iiſque D. Thomas Ariſtotelem ab eo nævo, immunem volunt: idq́ue luculentis ipſius teſtimoniis probatum ibidem fuit. Supereſt reſpondeamus ad loca ex num. 12. indicata, quæ videntur aliquam difficultatem continere.

32. Verùm antequam id præſtemus, obſervare oportet, inter alias propoſitiones conditionales ſtatutas ab Ariſtotele lib. 1. *De Anima* cap. 1. textu 12. & 13. hanc eſſe unam & præcipuam: *Si anima hominis aliquam habet operationem propriam, fieri poterit ut ipſa ſeparetur*. Hęc verò propoſitio, quicquid repugnet Cajetanus, intelligi debet de anima dum eſt conjuncta corpori: tum quia de illa loquitur Ariſt. & non de anima jam ſeparata (alioqui ſeparatam à corpore conceſſiſſet Ariſtoteles, ac proinde per ſe ſubſiſtentem & æternam, contra quam Cajetanus exiſtimat ipſum ſenſiſſe) tum etiam quia medium, quo à poſteriori demonſtratur, rationalem animam eſſe immaterialem, & ſeparabilem à corpore, eſt operatio ſpiritualis ipſius, dum eſt conjuncta corpori: tum denique, & clariùs, quoniam ad probandum, animam eſſe ſeparabilem, ſupponeretur jam ſeparata & ſpiritualiter operans: quæ eſſet egregia petitio principii. Igitur propoſitio illa conditionalis ita eſt accipienda, ut ſi anima corpori adjuncta propriam habet operationem, id eſt nullatenus communem corpori, poſſit ab eo ſeparari, ſubindeq́ue operari extra corpus. Adhuc tamen reſtat diſſidium, quo ſenſu debeat talis operatio eſſe propria ſolius animę, & non communis corpori. Philoponus, & D. Thomas locis indicatis, aliiſq́ue communiter volunt, operationem debere eſſe ita propriam animæ, ut à ſola illa eliciatur & recipiatur, etiamſi adſit operatio alia corporis, ſive phantaſiæ, excitans per modum objecti, vel occaſionis, ut anima per ſe ac ſpiritualiter operetur. Quæ expoſitio eſt veriſſima: quia operatio nullatenus elicita à corpore, nec in eo recepta, eſt purè ſpiritualis, ac proinde orta à principio purè ſpirituali; ideoq́ue ſeparabili à corpore. Quare nihil obeſt quòd adſit operatio alia corporis, vel phantaſiæ, quoquo modo excitans ad illam operationem, ut probetur immaterialitas, & immortalitas, ac ſeparabilitas animæ.

33. Hinc occurritur objectioni num. 12. propoſitæ ex variis teſtimoniis Ariſtotelis. Ad I. dicimus, dum Philoſophus docet lib. 3. *De Anima* cap. 5. intellectum paſſibilem, ſeu paſſivum corrumpi; eo nomine accipi debere, non potentiam aliquam rationalis animæ, ſed phantaſiam, ſive cogitativam hominis. quæ diſponit quodammodo ad operationem intellectûs paſſivi, eſtq́ue aliquomodo rationis particeps, ut idem docet lib. 1. *Ethic.* capite extremo: ſub eaq́ue conſideratione appellari poteſt intellectus paſſivus, non ſimpliciter, ſed cum addito. Neque hæc interpretatio abſona eſt: nam lib. 3. *De Anima* cap. 3. textu 155. diſtinguit duplex intelligere, quorum *unum eſt imaginatio*, *alterum exiſtimatio*, nimirum alterum operatio phantaſiæ, alterum operatio facultatis intelligentis. Inſuper eodem libro capite decimo textu 48. docet eſſe duo principia motûs localis, *appetitum, & intellectum, ſi quis imaginationem, ut quendam intellectum, eſſe ponat*. Ubi non abhorret ab eo, ut phantaſia, cujus actus eſt imaginatio, appelletur intellectus. Ac lib. *De Animalium motu* ante medium, aliàs cap. 3. cum mente comparat phantaſiam, & cogitationem, quoniam vim habent indicandi. Itaque loco illo in objectione relato, dum intellectum paſſivum cenſet corruptibilem, eo nomine phantaſiam accipit: non verò facultatem propriam rationalis animi, præſertim cùm hanc eodem loco ſupponat eſſe impaſſibilem & perpetuam, quod certè non ſupponeret, ſi præcipuam ejus facultatem, quâ intelligit, exiſtimaret corruptibilem & mortalem.

34. Ad ſecundum teſtimonium Ariſtotelis eodem num. 12. propoſitum, ex lib. 1. & 3. *De Anima*, omiſſis aliorum ſolutionibus valde prolixis, Reſp. Philoſophum non abſolutè, ſed conditionatè proponere quod in objectione continetur. nimirum *ſi intelligere eſt phantaſia, vel non ſine phantaſia, non continget ſine corpore eſſe*. Si enim actus intelligendi ſit actio phantaſiæ, vel ab ea utcumque elicita, ſeu per ſe dependens, erit actus materialis, ſive corporeus: ac proinde nunquam exiſtere poterit, niſi intra corpus. Quæ propoſitio conditionalis eo ſenſu accepta, eſt utique vera: & eâ conceſsâ, neceſſariò infertur, neque intellectum, neque animam eſſe immaterialem, ac proinde nec ſeparabilem à corpore, ſi illius propria actio non eſt immaterialis, & à corpore ſeparabilis. At verò Ariſtoteles nullibi concedit, intelligere ſimpliciter & propriè dictum eſſe actionem phantaſiæ, vel ab ea utcumque elicitam, ſeu per ſe dependentem, niſi ſolùm per modum proponentis objectum repræſentatum in ſpeciebus iis, quas phantaſmata appellant, ſive per modum diſpoſitionis, aut occaſionis cujuſdam: quoniam excitatâ in phantaſia aut cogitativa alicujus objecti apprehenſione, intellectus anſam aſſumit ad conſiderandum circa idem objectum. Hoc verò ſenſu accepta illa propoſitio conditionalis, eſt falſa, & ab Ariſtotele aliena: quia adhuc verum perſiſtit, intelligere eſſe actum proprium ſimpliciter animæ rationalis, ut ipſe docet: ac proinde ſeparabilem à phantaſia, ſiquidem ab ea nullo modo dependet per ſe, ſed ſummùm concomitanter, ſeu occaſionaliter, ut ajunt.

35. Ad tertium locum ex lib. 12. *Metaph.* cap. 3. textu 16. Reſp. Ariſtotelem quidem agnoviſſe animam rationalem habere initium ſui eſſe, idq́ue non per eductionem è potentia materiæ,

inſtar

inſtar aliarum formarum, ſed per adventum ab extrinſeco: ut num. 23. probatum eſt expreſſo ipſius teſtimonio ex lib. 2. *De Generat. animal.* cap. 3. Cæterùm nullibi invenitur dicere generatim, omne quod habet initium, habere etiam finem; niſi ſolùm & nominatim loquendo de iis, quæ per propriam generationem, ſeu eductionem incipiunt eſſe. quod verum eſt, & rationalem animum non comprehendit, etiam opinione Ariſtotelis. Quare illud effatum universè, ſive abſque exceptione ulla acceptum. *Omne quod habet initium, habet etiam finem*; eſt falſum, ideoq́ue rejicitur à Nazianzeno Orat. 1. *De Filio* aliàs 35. exemplo in contrarium adhibito in Angelis, ac rationali anima (idemq́ue eſt de cœlorum ſubſtantia) quæ initium quidem habuere, ſed in æternum manebunt. Verum autem erit, ſi cum reſtrictione aliqua intelligatur. qualiter accipitur ab Epiphanio, hæreſi 76. dum ait: πᾶν τὸ ἀρχὴν ἔχον, &c. *Quicquid habet principium finem etiam habebit, ſi ei libuerit, qui ei, quod initium accepit, ut eſſet tribuit*. Et à Cyrillo lib. 8. *Theſauri* cap. 2. ubi, *omnia*, inquit, *quæ ex nihilo producta ſunt, poſſunt etiam, ſi creator voluerit, ad nihilum devenire*.

36. Ad quartum eodem numero 12. propoſitum, patet ex allegato loco lib. 2. *De Generat. animal.* cap. 3. Ariſtotelis ſententiam fuiſſe, rationalem animam ſolam, præ aliis brutorum formis, non educi ex potentia materiæ, ſed ab extrinſeco provenire, quoniam divina eſt, & nihil cum ejus actione communicat actio corporalis. Ubi implicitè videtur agnoviſſe creationem animæ: licèt id expreſsè non tradiderit, nec auſus fuerit eam ſententiam invehere in ſcholas contra omnes ferè philoſophos, quibus altè infixum erat effatum illud: *ex nihilo nihil fit*. De quo legendus ſpectatim Eugubinus lib. 7. *De Perenni Philoſoph.* cap. 3. & ſeqq. Sanè D. Thomas cum Auerroë lib. 1. *Metaph.* comm. 4. & lib. 12. comm. 44. arbitratur, Ariſtotelem agnoviſſe creationem, & Deum eſſe creatorem omnium. Idq́ue ipſe indicare videtur variis locis. Nam lib. 2. *Metaph.* cap. 1. aſſerit, eſſe aliquod ens veriſſimum, & perfectiſſimum omnium quod ſit cauſſa cæterorum. Loquitur autem de cauſſa efficienti, ut ibidem monet Averroës. Verba ſunt: *Veriſſimum eſt id, quod poſterioribus ut verè ſint, cauſſa eſt: propter quod* τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς, id eſt, *principia ſempiternorum, neceſſe eſt veriſſima eſſe*. Ubi licèt numero plurali dicat, *principia ſempiternorum*. nimirum cœlorum, & intelligentiarum, ſolùm loquitur de Deo uno: vel propter ipſius eminentiam pluribus principiis æquivalentem: vel ob varias cauſſandi rationes in genere efficientis, finis ultimi, & exemplaris cauſſæ. Inſuper, & clariùs adhuc id exprimere videtur lib. *De Mundo* ad Alexandrum, dum ait: *Quaſi flagitium eſſet in diſputatione rerum mundi præterire id, quod ſummum in mundo habetur. Itaque vetus fama eſt, & quidem hæreditaria mortalium omnium, univerſa à Deo & per Deum nobis eſſe conſtituta. nec verò ulla natura per ſe ſufficit, orbata ſalute, quam ille ferat*. Scio plures alios exiſtimare ignotam fuiſſe Ariſtoteli creationem, præſertim Beſſarionem Cardinalem libro 2. *contra calumniat.* Platonis, & quidem ſatis probabiliter.

37. Ad quintum fateor, illud argumentum de infinito numero animarum ſimul nunc exſtitutarum, eſſe firmiſſimum, & invictum, ſuppoſita opinione Ariſtotelis de ſerie generationis humanæ ductâ ex æternitate. Ideoq́ue eo argumento adverſus ipſum uſi ſumus in *Phyſica* diſp. 44. ſect. 2. per totam, loquentes de creatione Angelorum, in quibus eadem ratio eſt, ac in rationalibus animis. Et ſanè licèt animæ ipſæ non habuiſſent originem per creationem, ſed per eductionem, idem argumentum ferè poſſet urgeri: cùm ad probandum numerum infinitum animarum, perinde ſit, infinitas animas extitiſſe in ſerie generationum ab æterno ductâ ac ſimul exiſtere. Sed tamen ſatius eſt fateri, Ariſtotelem, ea opinione ſuppoſita, debuiſſe concedere poſſibilem infinitam multitudinem animarum, quàm tribuere ipſi errorem adeò ſtupidum, de mortalitate rationalium animorum. Itaque videtur omnino vindicandus ab ea nota, veluti qui variis locis Immaterialem animum tradiderit, ſeparabilemq́ue à corpore, & proinde æternum, ac perpetuæ cujuſpiam felicitatis capacem. quam ipſam ſententiam Græcis & Barbaris pleriſque communem fuiſſe teſtatur Origenes lib. 7. *contra Celſum*, his verbis: *Perſuaſum habent non ſolùm Chriſtiani ſed etiam multi, tam Græci, quàm Barbari ſupereſſe & vivere animam humanam poſt diſceſſum à corpore*. Si autem adeo communis ea doctrina fuit, non apparet veroſimile, illam fuiſſe ab Ariſt. ignoratam.

38. Porrò quæ hactenus dicta ſunt de immortalitate rationalis animi ab Ariſtotele tradita conſonant iis quæ diximus diſp. 79. *De Anima* ſect. 2. & 3. ubi eandem difficultatem tetigimus. Reſtabat nunc occurrere objectionibus ſupra ſect. 2 propoſitis, quibus impugnatur felicitas hujus vitæ, tradita ab Ariſtotele. Verùm ne quæſtio ſit juſto prolixior, id præſtabimus quæſtione ſequenti.

QUÆSTIO OCTAVA.

An verè homo in mortali vita poſſit eſſe felix?

PRÆCEDENTI quæſtione examinavimus, quam hominis felicitatem agnoverint Ariſtoteles & Plato, an hujus vitæ ſolùm, an etiam futuræ. Diximus quoque ſect. 1. Ariſtotelem nullum reputaſſe abſurdum in eo, ut vir perfectus ſecundùm virtutem, & inſtructus competentibus naturæ dotibus, fortunæque præſidiis, verè ſit & dicatur felix dum vivit. in eo quippe ſitam eſſe felicitatem propriam hominis utentis aliorum convictu. Nunc autem ea ipſa doctrina in examen vocanda eſt,

diſqui-

rendumque paullò accuratiùs, an vera aliqua, licèt temporaria, felicitas poſſit competere homini in hac vita mortali. Quæ controverſia potiùs eſt de poſſibili, quàm de facto, in hoc miſero ſtatu naturæ hominis lapſæ: ideoque ſolùm ferè habere poteſt locum caſu quo illa non fuiſſet elevata in finem ſupernaturalem, nec maculata ullo peccato originis, ignoto omnino Gentilibus, ſed condita à Deo in ſtatu neutro, ſive medio inter ſanctitatem poſitivam, & injuſtitiam, ut monebimus infrà num. 15. *quod præ oculis habere oportet in tota hac diſputatione.*

SECTIO PRIMA.

Rationes dubitandi, ſeu negandi felicitatem hominis in hac vita mortali, præter plures alias propoſitas quæſtione præcedenti. Illuſtres circa id quorundam ſententiæ.

2. AC primo quidem, felicitatem veram, quamvis temporariam, eſſe bonum longè ſublimius, quàm ut competere poſſit homini in hac mortali vita, tot ærumnis & malis obnoxiâ, ſuaderi poſſe videtur iis argumentis, quæ propoſuimus quæſtione præcedenti, ſectione ſecunda à num. 13. adverſus doctrinam Ariſtotelis oppoſitum affirmantis lib. 1. *Ethic.* cap. 10. ubi impugnat Solonem ajentem, neminem dicendum felicem dum vivit: ſed expectari debere exitum, ſeu finem vitæ, ut quiſpiam felix cenſeatur. Neque oportet ea nunc repetere, cùm ea facilè illic conſuli & expendi poſſint. Quare nunc aliæ rationes dubitandi objiciendæ ſunt.

3. Prima deſumitnr ex variis ſapientum virorum ſententiis, quibus homini mortali eripitur omnis vera & ſolida felicitas. Nemo enim verè felix eſſe poteſt, niſi cui longa vita ſit, eaque calamitatibus libera. At nulli mortalium vita longa eſt, ſed brevis; nec calamitatibus libera, ſed iis ſummè obnoxia. Nullus ergo mortalium verè felix eſt. Aſſnmptio probatur & illuſtratur veterum teſtimoniis, exemplis, & apophtegmatis. Ac primùm quidem ex Herodoto lib. 7. ubi cùm Xerxes innumerum illum exercitum ſuum intueretur, & lacrymas funderet, ab Artabano rogatus, quid fletus ille ſibi vellet; reſpondit: *Reputantem me, quàm brevis ſit omnis humana vita, ſubiit horum miſeratio, quorum cùm tot ſint, nemo ad centeſimum annum ſupererit. Excipiens Artabanus, Atqui, inquit, alia, quàm iſtud, vivendo, miſerabiliora patimur nam in tam brevi vita nullus hominum adeò felix extitit, neque horum, neque aliorum, cui non crebrò, nedum ſemel, ſuborta ſit animo moriendi voluntas, potiùs quàm vivendi. Incidentes enim calamitates & morbi, vitam perturbant, efficiuntque, ut, cùm brevis ſit tamen perlonga videatur. Ita mors optatiſſimum perfugium eſt ærumnoſæ vitæ.* Nulli ergo mortalium vita longa eſt, ſed brevis, eaque mille calamitatibus obnoxia, quæ longam illam præ afflictione reddere videntur.

4. Plinius quoque lib. 7. eleganter depingit brevitatem & ærumnas vitæ humanæ: ut proinde nullatenus poſſit appellari felix. *Incertum*, inquit, *nimiùm ac fragile eſt hoc munus naturæ, quicquid datur nobis: malignum verò & breve, etiam in iis, quibus largiſſimè contingit, univerſum utique vitæ tempus intuentibus. Quid? quod æſtimatione nocturnæ quietis, dimidio quiſque ſpatio vitæ ſuæ vivit. Pars æqua morti ſimilis exigitur, aut pœnæ, niſi, contingit quies: nec reputantur infantiæ anni, qui ſenſu carent: nec ſenectæ in pœnam vivacis, tot periculorum genera, tot morbi, tot metus, tot curæ, toties invocata morte, ut nullum frequentius ſit votum. Natura verò nihil hominibus brevitate vitæ præſtitit melius: hebeſcunt ſenſus, membra torquentur, præmoritur viſus, auditus, inceſſus, dentes etiam ac ciborum inſtrumenta: & tamen hoc vitæ tempus annumeratur.* Itaque opinione Plinii, tam miſera eſt vita hominis, ut computandum in bonis ſit, adeò brevem illam eſſe, ne diutiùs torqueat calamitatibus ſuis. Quid autem à vera felicitate magis alienum? Unde & idem alio loco ait: *Si verum judicium ferre volumus, ac repudiata omni fortunæ ambitione decernere, mortalium nemo eſt felix. Abundè igitur, atque indulgenter fortuna decidit cum eo qui jure dici non infelix poteſt.* Summùm ergo poteſt quiſquam hominum, ex iis qui fortunati audiunt, dici non infelix: cæterùm nemo dum vivit, felix dici poteſt.

5. Secunda ratio dubitandi deſumitur ex toto vitæ humanæ progreſſu per varias ætates: in quibus nihil apparet ærumnis & malis liberum, ac proinde à vera felicitate non alienum. Rem expendit Auguſtinus *in Original.* ad illa verba Jacobi 4. *Quæ enim eſt vita noſtra*, &c. ita loquens: *Vita hæc eſt vita dubia, vita cæca, vita ærumnoſa, quam humores tumidant, dolores extenuant, ardores exſiccant, eſcæ inflant, jejunia macerant, joci diſſolvunt, triſtitiæ conſumunt, ſolicitudo coarctat, ſecuritas hebetat, divitiæ jactitant, paupertas dejicit juventus extollit, ſenectus incurvat, infirmitas frangit, mœror deprimit, & poſt hæc omnia mors interimit.* Quis autem felicem dicat vitam tot aſſiduis miſeriis ærumnoſam? Quare Alciatus laudat Thraces ſolitos plorare ubi quis naſceretur, gaudere autem ubi quempiam mori contingeret: quòd nihil in hac vita ſit felicitati congruum, & tota illa miſeriis ſcateat. Carmina ſunt:

Ecquis non laudet Thracas, qui, prodit ut infans
In lucem ex utero, fletibus ora rigant.
Quique beant, cernunt quoſcunque relinquere ſæclum,
Parcarum & quos mors dira miniſtra rapit.
Nam vivi vario jactantur turbine ſemper:
Qui moritur, finem repperit ille malis.

6. Tertia. Juxta Ariſtotelem lib. 3. *Ethic.* cap. 6. φοβερώτατον ὁ θάνατος, *nihil morte terribilius*; ac proinde nihil magis contrarinm vitæ felici; quàm mors. At hominibus ab ipſo nativitatis momento aſt aſſidua mors. Ergo ab initio ad finem nulla hominibus eſt felicitas. Aſſumptio probatur ex communi illo effato Sapientum: *Quotidie morimur*. Inſuper & altero Græcorum: οὐ βίος ἀληθῶς ὁ βίος, ἀλλὰ συμφορά, *Vita non eſt verè vita, ſed calamitas*. Quod hiſce elegantiſſimis verſibus expreſſit Thomas Morus:

Nugamur, mortemque procul, procul eſſe putamus:
At mediis latet hæc abdita viſceribus.

Scilicet ex illa, quâ primùm naſcimur, hora,
Prorepunt juncto vitaque morsque pede.
Partem aliquam furtim, quæ ſe metitur, & ipſam.
Surripit è vita quælibet hora tuâ.
Paullatim morimur, momento extinguimur uno,
Ut lampas oleo deficiente perit.
Ut nihil interimat, tamen ipſo in tempore mors eſt:
Quin nunc interea, dum loquimur, morimur.

Patet itaque, hominibus, ab ipſo nativitatis momento ad finem uſque, aſſiduam mortem eſſe. Quò ſpectat Homericum illud:

Tale quidem genus eſt hominum, quale & foliorum.

Igitur de primo ad ultimum nemo hominum, quoad vivit, felix eſt, ſed oportet juxta Solonis effatum, expectare mortem, ad ferendum judicium. quod idē monet Valerius Maximus lib. 9. cap. 12. dum ait: *Humanæ vitæ conditionem præcipuè primus & ultimus dies continet: quia plurimum intereſt, quibus auſpiciis inchoëtur, & quo fine claudatur. Ideoque eum demum felicem eſſe judicamus, cui & accipere lucem proſperè, & reddere placidè contingit.*

SECTIO II.

Præmiſſa aliquot opportuna, felicitas hujus vitæ, aliter ab Ariſtotele, aliter à Stoïcis, aliter à Theologis explicata. Qualiter ii omnes inter ſe conveniant, & differant. Nonnihil de ſenſu Platonis, ac Senecæ.

7. PRIMO omnium, antequam controverſiam dirimamus, oportet præmittere, in præſenti non diſſeri de ſelicitate propria vitæ futuræ, non ſolùm ſupernaturali, quæ ſolùm ad Theologos ſpectat, ſed nec naturali animorum, aut mentium, ſeu intelligentiarum corporis expertium. Neque enim illam examinavit unquam Ariſtoteles, præſertim in libris *Ethicorum*. Solùm itaque tractat, ſicuti & nos cum ipſo, de ſelicitate illa, quam quiſque hominum, dum inter vivos agit, ſibi parare poteſt, virtutum frequenti exercitatione, tum intellectualium, tum moralium. Quare præcipua quæſtio eſt, an quiſpiam mortalium ante finem vitæ eam bonorum, animi, corporis, & ſortunæ complexionem adiſpici poſſit, ut verè felix ſit, & ſummum illud aſſequatur bonum, quod in beatitudine ſolida ſitum eſt, qualis & quanta mortali homini eſſe poteſt.

8. Secundò, ut doctrina poſtea ſtatuenda non ſit abſona à ſenſu Theologorum, ſed potiùs iis conſentanea, oportet cum ipſis diſtinguere duplicem ſelicitatem: alteram perfectiſſimam, quæ ſit premium rectè factorum, & poſt obitum uſurpanda, quæ propterea dicitur remuneratrix, ſeu muneraria: alteram, quæ aſſidua exercitatione virtutum promereatur illam futuram, ſed non adipiſcatur eam in hac vita: ideoque meritoria dicitur. Porrò inter utramque ingens diſcrimen eſt: quoniam illa prior omnia mala depellit à ſubjecto; tum ea quæ criminoſum hominem reddunt, proptereaque mala culpæ dicuntur: tum & illa, quæ ſita ſunt in ſupplicio aliquo hominis ob ſcelera antè patrata, ideoque mala pœnæ appellantur. Idque adhuc locum habet, licèt pœnę ipſæ non ſint illatę propter aliquod ſcelus propria voluntate commiſſum, ſed alienâ ex culpa protoparentis, quæ omni homini hæreditaria eſt, & per originem transfuſa, ſingulisque inhęrens. *Illa*, inquam, alterius vitæ felicitas omnia ea mala ab homine excludit. Poſterior autem, ſive propria hujus vitæ, ſolùm depellit mala illa, quæ ſita ſunt in ſcelere aliquo, ſeu turpitudine vitæ: admittit verò aliqua mala pœnæ, ut labores, ærumnas, incommoda, famem, ſitim, aliaque id genus, etiamſi acerbiſſima ſint. Quippe ex Salvatore noſtro didicimus, beatos eſſe, non qui divites ſunt, aut rident, & omni proſperitate hujus vitæ fruuntur: ſed qui pauperes ſpiritu ſunt, qui lugent, qui eſuriunt, qui flent, qui denique perſecutionem propter juſtitiam patiuntur.

9. Itaque felicitas illa muneraria ſeu remuneratoria, quæ reſervatur in alteram & meliorem vitam, veluti præmium rectè factorum, omni bonorum complexione pleniſſima eſt, & omnia prorſus mala depellit, ſive culpæ, ſive pœnæ, ſive calamitatis cujuslibet: quin & perfectè ſatiat appetitum, ut nihil ampliùs deſideret, nullo egeat, nullius mutationis periculum ſubeat, ſelicitas autem meritoria ſolùm excludit mala culpę, & quæ cum iis proximè illigata ſunt: ut habitus vitiorum, immodicam perturbationum procellam, quâ quiſquis agitatur, ſive in pœnam delictorum præcedentium, ſive quia nondum virtutes poſſidet in gradu perfecto, dici non poteſt adeptus ſelicitatem hujus vitæ. Quippe hæc exigit virtutes in gradu præcellenti, & quæ facilè in actum prodeant; ac proinde liberæ ſint à pugna vitioſorum habituum, & perturbationum immoderatarum. Pœnalitates autem hujus vitæ quaſcũque, & incommoda, nullo modo excludit: ſed potiùs ex eorum perpeſſione, & invictâ tolerantiâ, excellentior atque illuſtrior redditur.

10. Huic Theologorum doctrinæ, in ſpeciem quidem Stoïci ſuffragantur, non tamen in re, adſtipulati quidem ſunt in ſpeciem magnificis illis vocibus, *Virum probum, vel in rota felicem putandum*, item *Phalaridis taurum æneum nihil felicitatis detrahere*. inſuper: *Omnia corporis decora, & fortunæ præſidia, eſſe aliena à viro felici*. Denique: *Solam virtutem eſſe, quæ felicem faciat: cætera nocere, & impedimento eſſe*. Hæ, inquam, & aliæ ſimiles Stoïcorum voces, à Seneca præſertim uſurpatæ, magnam videntur habere conſenſionem cum doctrina illa Theologorum de felicitate meritoria, in uno præcellentium virtutum exercitio ſita, abſque extrariis præſidiis, immò cum ingenti calamitatum pondere ac multitudine. Cæterùm reipſa ab ea diſſentiunt: quoniam Theologi virum probum in rota aut Phalaridis tauro poſitum appellant ſelicem, non quidem abſolutè, ſed ſelicitate meritoria, & ſaciente gradum ad illam aliam multò ampliorem vitæ alterius, quæ remuneratoria eſt, omnibus bonis plena, & malis libera; quæ & ſola abſolutè, ſive abſque addito beatitudo dicitur, & eſt. Stoïci autem illam ſuam felicitatem non videntur tradidiſſe meritoriam, nec gradum ſacientem ad aliam ampliorem, ſuperventuramque: ſed totam quantam agnoverunt, intra hujus vitæ terminos collocâſſe. Primò enim Stoïci communiter putârunt, animam hominis æternam non eſſe, quamvis plerique longævam putârint. Unde illud Ciceronis 1. *Tuſcul. Stoïci uſuram nobis largiuntur, tanquam cornicibus: diu manſuros ajunt animos, ſemper negant.* Seneca, illius

doctri-

doctrinæ aſſiduus præco, non ſemel videtur eripere hominibus omnem felicitatem poſt obitum, ignorata animæ immortalitate, ac proinde omni felicitate futura. Nihil enim aliud ſignificant illæ voces: *At ego mortem diu expertus ſum. Quando? Antequam naſcerer. Mors eſt non eſſe. Id quale ſit, jam ſcio. Hoc erit poſt me, quod ante me fuit.* Alio loco, nimirum lib. *De conſolat.* ad Marciam, cap. extremo pronunciat, animas hominum felices, ſolvendas in antiqua elementa. *Nos quoque felices animæ, & æterna ſortitæ, cùm Deo viſum erit iſta iterum moliri, labentibus cunctis, & ipſius parva ruinæ ingentis acceſſio, in antiqua elementa vertemur.* Licèt ibi durationem animis longævam concedat, æternam negat. Verùm & illam priorem negaverat, immò & omnem, cap. 16 ejuſdem libri hiſce verbis: *Mors nos in illam tranquillitatem, in qua antequam naſceremur jacuimus, reponit.* Inſuper alio loco conqueritur, *æternitatem animorum promitti magis à magnis viris, quàm probari.* Plinius quoque, non Epicureus, ut aliqui volunt, ſed Stoïcus lib. 7. cap. 4. *Omnibus à ſupremo die eadem quæ antè primum: nec magis à morte ſenſus ullus, aut corpori, aut animæ, quàm ante natalem.* Stoïci igitur felicitatem meritoriam æterni præmii nullatenus agnoverunt: ideoque perperam arbitrati ſunt, virum probum inter calamitates & tormenta felicem eſſe: ut jam ſupra oſtendimus quæſtione tertia hujus diſputationis, ſect. 4.

11. Verùm quoniam Stoïci ſtatuunt, virum probum in hac mortali vita felicem eſſe ob unam virtutem, honeſtatemque præcellentem, videntur habere cauſſam communem cum Ariſtotele, quatenus in vera hujus vitæ felicitate conveniunt: differentia illorum eſt, quòd ii abjiciant omnia corporis decora, naturæ ornamenta, & fortunæ præſidia, ad ſuam illam felicitatem ſtabiliendam: Ariſtoteles ea autem exigat ſtabiliendæ felicitati, ſaltem prout politica eſt, ſeu in ordine ad humanum convictum: ut ſupra traditum fuit quæſt. 3. per totam. Inſuper, & conſequenter differunt, quoniam Stoïci virum probum, & præcellenti virtute præditum, ajunt felicem eſſe, vel in ſumma calamitate, extremiſque ærumnis poſitum quod ſapienter dictum eſſet, & cohærenter cum ſenſu Theologorum, ſi loquerentur de felicitate meritoria, & faciente gradum ad munerariam illam futuræ vitæ. Ariſtoteles autem virum optimum ſubeuntem accerbiſſimas calamitates, inſtar Priami, negat felicem eſſe abſolutè. In quo ſanè loquitur conſequenter: quia non agit de felicitate meritoria, nec faciente gradum ad aliam futuræ vitæ, ſed de illa nominatim, quæ intra hujus vitæ metam coërcetur, & ſolùm reſpicit bonum hominis verſantis in convictu aliorum, in quos poſſit ſuam felicitatem derivare, & bonorum affluentiam diffundere. Et in hoc ſanè non contradicit Theologis: quoniam hi, dum felicitatem hujus vitæ conjungunt cum calamitatibus, & afflictionibus, non loquuntur de felicitate naturali, ſed ſupernaturali, quæ in hac vita haberi poteſt; eaque non abſolutâ, ſed relativâ, & meritoriâ alterius futuræ, ac longè uberioris.

12. Quin & quemadmodum Theologi, ac Stoïci volunt, felicitatem hujus vitæ ab iis propugnatam, eſſe poſſe ſimul cùm maximis calamitatibus, & ærumnis: ita etiam Ariſtoteles cenſet, rationem formalem, ac primariam felicitatis, ſitam in exercitio excellentiſſimarum virtutum, poſſe perſiſtere inter graves calamitatum, atque ærumnarum procellas. Etenim lib. 1. *Ethic.* cap. 10. ſupra allegato ait, tunc virum probum ſplendere, ac virtutem animi in apertum proferre, cùm ſedatè fert, *multas ac magnas calamitates, non ex indolentia quadam, ſed quòd generoſo magnoque ſit animo præditus.* Inſuper lib. 2. *Oeconomicæ* cap. 1. inter ſummas ærumnas admittit occaſionem exercendæ virtutis non vulgaris: ſiquidem fœminas conjugatas ita inſtruit: *Non eſt parum ſanè ſecundis rebus benè uti: attamen adverſas moderatè ferre, multò majus eſt æſtimandum. Nam in magnis calamitatibus & injuriis nihil abjectè facere, celſi animi eſt. Petet igitur mulier à Deo, ne quid ejuſmodi accidat viro. Quòd ſi quid tamen accidat adverſi, putare debet, hinc optimam ſibi laudem, ſi rectè ſe geſſerit, proventuram: ſecum ipſa repetens, nec Alceſtem tantam ſibi gloriam fuiſſe comparaturam, nec Penelopem tot tantiſque merituram fuiſſe laudes, ſi cum fortunatis vixiſſent viris.* Hæc ille: in quibus planè agnoſcit celſum animum, amplioremque materiam virtutis, & laudis, eſſe poſſe in ſummis calamitatibus.

13. Quòd ipſum adhuc luculentiùs tradidiſſe Platonem, invenitur lib. 10. *De republica:* ubi poſtquam egit de juſtitia, virtutibuſque aliis, & præmio iis reſpondente apud Deum, tum in hominibus viventibus, tum & vitâ functis, ait: *Viro juſto, ſive inopiâ, ſive morbo, cæteriſque, quæ mala putantur, circumvento, omnia ceſſura in commodum, & bonum viventi, & mortuo. Veroſimile quippe eſſe, ejuſmodi hominem, qui ſeſe juſtè vivendo ſimilem Deo reddiderit, à ſimili ſuo Deo non negligi.* Quam ſententiam (exceptis, quæ ſpectant ad calamitates mutuâſſe videtur ab eodem præceptore ſuo Ariſtoteles lib. 10. *Ethic.* cap. 8. dum ait: *At verò qui mente operatur, & eam colit, diſponitur optimè: is & amiciſſimus Diis immortalibus eſt. Nam ſi Dii curam humanarum rerum, ut exiſtimatur, aliquam habent, rationi ſanè conſentaneum fuerit, ipſos eo gaudere, quod eſt optimum, maximeque ſibi cognatum: hoc autem fuerit, ipſa mens: & in eos, qui hoc amant, atque honorant, beneficia viciſſim conferre; tanquam curam iis, quæ ſibi ſunt chara, ac diligentiam adhibentes, & rectè beneque agentes.* Unde juxta Platonis, Ariſtoteliſque ſententiam, quiſquis animum exornavit virtutibus, earumque præcellenti exercitio ſe ſimilem Deo exhibuit, chariſſimus ipſi eſt, dignuſque ſingulari ipſius protectione. Quod ſanè verum habet, quamvis fortè, & citra culpam incidat in calamitates ingentes, adhuc enim, quam ſemel adquiſivit, probitatem, virtutemque præſtantiſſimam infixam habebit, tolerabitque ærumnas celſo animo, & minimè abjecto. Ergo adhuc retinebit, teſte Ariſtotele, rationem formalem, ſive ſubſtantiam felicitatis: non quidem prout politica eſt (quo ſenſu à bonis externis, & proſperitate fortunæ pendet) ſed quatenus eſt monaſtica, ſive unius hominis in ſe ipſo conſiderati.

14. Cæterùm quamvis Ariſtoteles, & Stoïci concedant, virtutem præcellentem antea adquiſitam perſiſtere in probo viro, ubi fortè incidit in magnas, & horribiles calamitates: adhuc differunt, quòd Ariſtoteles tunc exiſtimat labefactari & concuti felicitatem antiquam, non quoad rationem formalem, nimirum quoad operationes virtutum præſtantiſſimarum, in quibus illa conſiſtit: ſed quoad ornamenta illa, & præſidia fortunæ, quæ ne-

neceſſaria cenſet felicitati politicæ, quatenus politica eſt. Dolores etiam ingentes, & ærumnæ aſſiduæ, impediunt operationes aliquas animi: atque adeò & felicitatem minuunt. Stoïci autem, cùm felicitatem hominis non conſtituant in operatione (uti vulgò cenſetur) ſed in habitu virtutis nudo; conſequenter docent, virum probum, vel inter ſumma tormenta, felicem plenè perſiſtere: cùm retineat fixam animo totam rationem felicitatis, in uno habitu excellentis virtutis poſitam. Omnes autem ii cum Ariſtotele conveniunt in eo, quòd vera felicitas poſſit homini competere in hac vita mortali, licèt id diverſimodè exponant, conſequenter ad ſua ipſorum principia. Itaque quoad eam partem videntur cauſſam cum Theologis quodammodo communem habere.

15. In eo autem à Theologis differunt, quòd hi nullam veram hujus vitæ felicitatem agnoſcent, niſi à miſeria peccati gravis, ſive inimicitiæ cum Deo, alienam. Quippe miſeria, ſeu infelicitas ex peccato proveniens, ſumma eſt. Ideoque cum vera felicitate componi non poteſt. Quare cùm Gentiles, quotquot fide, & charitate divina præditi non fuerunt, eſſent ſub miſeria peccati gravis ſaltem originarii, ac proinde ſub inimicitia cum Deo; non potuerunt interea ullam veram felicitatem habere: quamvis illi contra exiſtimarent. Unde re ipſa, nec Socrates, nec Plato, nec Poſſidonius, neque quiſquam alius Ethnicorum, felicitatem veram naturalem adeptus eſt, niſi ex Dei illuſtratione veram fidem, charitatemque aſſecutus fuerit. Itaque diſputatio quo ad rem ipſam ſolùm habet locum in iis, qui nullam coram Deo maculam gravem habent ſceleris alicujus, ſive originarii, ſive habitualis, ſive actualis. Talis cenſendus eſſet, qui in infantia baptizatus fuiſſet inter barbaros, & poſtea accedens ad uſum rationis, atque inter illos degens, neſcius omnino myſteriorum fidei, viveret juxta legem naturalem. Quippe in ejuſmodi homine re ipſa juſtificato, & ſubeunte ignorantiam antecedentem, ſive inſuperabilem, ac proinde innoxiam, myſteriorum fidei, aptiſſimum locum haberet quæſtio iſta, ſi ille præditus opportunis auxiliis Dei, quatenus auctoris naturæ, honeſtè viveret, nullum ſcelus grave admittens, ſed potiùs vitam inſtituens juxta honeſtatem. Verùm cùm is eventus, ſive caſus, plures circumſtantias exigat, quæ nunquam fortè contingent ſimul fortaſſe accidere non poteſt. Poſſet etiam controverſia inſtitui de hominibus generatim, caſu quo à Deo conditi fuiſſent abſque ulla elevatione in ſupernaturalem finem, atque in ſtatu medio inter peccatum, & gratiam, ſive ſanctitatem: qui certè poſſibilis eſt, immò Ariſtoteles, & cæteri Ethnici, ita de facto contingere exiſtimârunt, ignorantes traductionem peccati originalis ab Adamo in poſteros, quam fides catholica docet. Denique quadantenus poterit diſſertatio ipſa locum habere, de facto in hominibus juſtis, qui præter virtutes ſupernaturales Fidei, Spei, & Charitatis, à Deo infuſas, quibus utuntur, & merentur felicitatem ſupernaturalem, exercent ſe frequenter in virtutibus adquiſitis, atque in obſequium Dei quatenus auctoris, & finis naturalis. De iis enim meritò quæri poteſt, an in hac mortali vita poſſint adipiſci felicitatem naturalem. De aliis verò, ſive fidelibus, ſive infidelibus, maculam aliquam naturalem peccati gravis coram Deo habentibus, vix locum habere poteſt controverſia iſta: nam licèt forſitan ſit abſolutè poſſibile, ut in eo ſtatu habituali averſionis à Deo fine ultimo ſupernaturali, per auxilia opportuna ipſius intra ordinem naturalem, adquirant virtutes morales, & dilectionem ejuſdem auctoris naturæ in eo gradu, qui exigitur ad felicitatem naturalem; adhuc tamen id nunquam eveniſſe creditur, nec eventurum ſperatur. Verùm ut quæſtio ſeorſum & per ſe loquendo tractetur, abſtrahendum eſt ab iis omnibus, conſiderando ſolùm vires naturæ humanæ, adjutæ opportunis Dei auxiliis intra ordinem naturalem; diſquirendumque, an ſub ea conſideratione poſſit in hac mortali vita adipiſci veram felicitatem naturalem.

SECTIO III.

Felicitatem aliquam hujus vitæ poſſibilem eſſe homini mortali ratione utenti, ſi ſeriò illam quærat. Rationes variæ in id probandum multipliciter illuſtrantur.

16. DICENDUM I. Poſſe hominem mortalem in hac vita adipiſci naturalem aliquam, & veram felicitatem. Ita Ariſtoteles lib 1. *Ethic.* cap.7. 9. 10. 11. & lib.10. cap.7. atque 8. aliiſque pluribus locis, & D. Thomas in 4. diſt. 49. art. 1. ad 4. quæſt. tum etiam loco nuper citato *Ethicor.* aliique interpretes ibidem; conſentiunt omnes ferè philoſophi primæ notæ, dum rejiciunt opinionem vulgi exiſtimantis, felicitatem ſitam non eſſe in hominis arbitrio, ſed ſubjacere fortunæ, impertienti divitias, & honores, aliaque bona fugacia, in quibus ii ſummam rerum poſitam cenſent. Quare è contra docent, neminem eſſe mortalium rationis uſu præditum, qui non poſſit ſibi parare in hac vita veram animi felicitatem. Idque vel poëtæ agnoverunt, & in iis Horatius lib. 1. epiſt. 11. iis verſibus:

Strenua nos exercet inertia; navibus atque
Quadrigis petimus bene vivere, quod petis, hîc eſt:
Eſt Ulubris, animus ſi te non deficit æquus.

Ubi ſpeciatim Ulubras, abjectum Italiæ oppidulum, nominat; ut oſtendat nullius loci utilitatem, aut incommoditatem obeſſe, ut quilibet in eo bene, ac beatè vivere valeat, quippe id non à forte, aut fortuna, aut iis dotibus, quas illa cæco modo, ac ſine delectu inter pios & improbos cenſetur impartiri, provenit, veluti à cauſſa peculiari, & proxima; ſed ab arbitrio, & conſilio cujuslibet hominis (intellige ſemper, mediante adjutorio divino) qui poteſt aſſidua exercitatione comparare virtutes, tum intellectuales, tum morales, in gradu præcellenti, ac ſubinde felix evadere.

17. Aſſertio præjacta probari poſſet rationibus iis, quibus Ariſtoteles lib.1. *Ethic.* cap.9. jam indicato probat felicitatem eſſe ſub poteſtate cujuslibet hominis, & extra aleam fortunæ. Ubi & concludit, eſſe πλημμελὲς, id eſt *ſcelus nefarium*; ſive *abſurdum*, ut vertit Argyropilus; *flagitioſum*, ut Lambinus; ſive *pravum*, ut Felicianus; tribuere cauſſæ per accidens, & ignobili, nimirum fortunæ, effectum præſtantiſſimum, ſummamque hominis perfectionem, qualis eſt felicitas. Verùm eæ Ariſtotelis rationes videri poſſunt in Commentariis noſtris ad eum locum. Veniamus itaque ad alias iis affines.

18. Pri-

18. Prima ratio eruitur ex locis Ariſtotelis ſuperiùs indicatis. Ubi ratio formalis cujuslibet boni, non eſt homini inacceſſa, neque etiam bonum ipſum reputari debet ultra hominis vires. At ratio formalis ejus boni, quod dicitur felicitas, non eſt homini inacceſſa, quoad vivit. Ergo nec felicitas ſupra vires hominis in hac vita eſt, ac propterea illam ſibi parare, & adipiſci poteſt. Aſſumptio probatur. Ratio enim formalis ejus boni, quod eſt, diciturque felicitas hominis, ſita eſt in operatione virtutis perſectæ, quam certè quilibet hominum (ſuppoſitis, ut jam monui, opportunis Dei auxiliis) ſibi parare poteſt aſſidua exercitatione probarum actionum: ut traditur ex profeſſo lib.2. *Ethic.* cap.1. Ideoque ajebat Seneca lib.2. *De beneficiis: Nulli præcluſa eſt virtus: omnibus patet. Invitat omnes: omnes admittit, & ingenuos, & libertinos, & ſervos, & Reges, & exſules. Non eligit domum, nec cenſum. Nudo homine contenta eſt.* Ratio ergo formalis, in qua ſita eſt felicitas, nullatenus mortali homini inacceſſa cenſeri debet.

19. Dices. Virtus quidem inacceſſa non eſt, ſed parabilis, & obvia quærenti. Felicitas autem ſita eſt non in quolibet actu virtutis, ſed excellentiſſimæ, & jam perſectæ: ac proinde longè ſublimioris, quàm ut vel in hac mortali vita, vel humanis viribus obtineri valeat.

20. Sed contra. Quemadmodum enim (prætermitto ſemper neceſſitatem opportuni adjutorii Dei, ſaltem quatenus auctoris naturalis, ad omnes actiones virturum moralium, ſive adquiſitarum, præſertim verò ad excellentes intra eundem naturalem ordinem: & hoc intelligi volo ubique in hoc opere, quamvis ſæpiùs id prætermittam, cauſſâ vitandi tædii lectoribus catholicis & piis) quemadmodum, inquam, prima virtutis adquiſitio per actiones probas in convictu humano occurrentes, eſt ſub arbitrio cujuslibet hominis: ita etiam augmentum virtutum, ac perſectio in præcellenti gradu per continuatas & præcellentes virtutum jam adquiſitarum actiones, ſub arbitrii poteſtate eſt. Ergo etiam ipſa felicitas in iis operationibus conſiſtens. Quare nulla earum actionum putanda eſt homini inacceſſa, ſeu ſupra vires. Quod utiliter ad documentum noſtrum tradit idem Seneca epiſtol.101. ubi affert exempla magnorum animorum, qui plurimùm experimento ſuo profecerunt, præſertim verò Chryſippi, & Poſſidonii: ut cæteri eorum imitatione puſillitatem animi abjiciant, & magnos ſibi ſpiritus induant. Ac præterea ita reprehendit abjectos animos, virtutis culmen inacceſſum putantes: *Toties mihi occurrunt iſti, qui non putant fieri poſſe, quicquid facere non poſſunt, & ajunt nos loqui majora, quàm quæ natura humana ſuſtineat. At quanto de illis ego meliùs exiſtimo? Ipſi quoque hæc poſſunt facere, ſed nolunt. Denique, quem iſta unquam deſtituère tentantem? Cui non faciliora apparuere in actu? Non quia difficilia ſunt, non audemus: ſed quia non audemus, difficilia ſunt.* Aurea certè hæc, ſi ritè accipiantur, & obſervatu digna. Virtus igitur perſecta, ejuſque optima actio, nec mortali vitæ, nec humanis viribus inacceſſa eſt. Huc etiam ſpectat nobilis ſententia, & opportuna comparatio, quâ utitur Maximus Tyrius diſſert.31. in idem probandum: *Nemo ſibi*, inquit, *ſpem conſequendi finis præcidet ſui: nemo rationum ambiguitate deterritus ſalutem abjiciet ſuam: ſed potiùs ipſa expectatione novus ſemper integerque accedet, nec proficere unquam dubitabit. Non ut nauſeabundi ſolent, cùm primùm ingrediuntur mare: quos ſi minima excipiat tempeſtas, inuſitatæ rei ſpecie deterrui, navem relinquunt, artis præſidium negligunt, in fluctus deſiliunt, priuſque, quàm navis ipſa, pereunt.* Quid illuſtrius, aut e re noſtra magis? Dignam certè Chryſoſtomo, aut Ambroſio ſententiam, ſi catholico ſenſu accipiatur.

21. Urgebis. Perſectio illa vitæ, in qua ſita eſt felicitas, eſt maximè ardua & ſublimis: nec obtineri poteſt, niſi poſt ingentes difficultates, præſtanti mentis judicio, & ſublimi animo devictas. At pauci ex hominibus, ſi fortè aliqui, prædici ſunt eo præſtanti judicio, & ſublimi animo. Ergo pauci ſi fortè aliqui, obtinere poſſunt perfectionem illam, in qua ſita eſt felicitas.

22. Sed contra. Nullus enim hominum, quotquot plumbeo ingenio non ſunt, invenitur, qui non poſſit per vires ſibi à Deo benignè conceſſas, ſcire quid agere debeat, & per inſtructionem alterius ſapientioris, cui ſe erudiendum committat: ut ſic, vel paullatim, ingentes ſpiritus induat ad omnem culturam animi, & morum honeſtatem habendam. Id lumen ipſum naturæ, & providentia naturalis Dei erga homines, extorquet. Unde verum eſt illud Horatii lib.1. epiſt.1.

Nemo adeo ferus eſt, ut non miteſcere poſſit,
Si modo culturæ patientem commodet aurem.

Porrò prima laus tribuitur iis, qui per ſeipſos, id eſt, nullo hominum duce, mentem appetitumque excoluerunt, inſtruxeruntque diſciplinis & virtutibus, uſque ad apicem perfectionis: ſecunda, & huic proxima iis, qui prodromo, ſeu præceptore optimo uſi, ejus veſtigiis inſiſtentes profecerunt in cultura animi. De utriſque loquens Seneca lib.7. epiſt.57. hęc habet: *Quoſdam ait Epicurus ad veritatem ſine ullius adjutorio exiiſſe, feciſſe ſibi viam. Hos maximè laudat, quibus ex ſe impetus fuit, qui ſeipſos protulerunt. Quoſdam indigere ope aliena; non ituros ſi nemo præceſſerit, ſed bene ſecuturos. Præclarum hoc quoque, ſed ſecundæ ſortis ingenium.* Et priores quidem pauciſſimi ſunt, ſi fortè aliqui poſteriorum autem numero plerique, ſi volunt ſeriò, accenſeri poſſunt, quamvis inæqualiter, juxta majus aut minus ingenium, temperamentumque variarum, & indolem à Deo acceptam, ejuſque adjutorium opportunum. Qui autem nec per ſeipſum, nec per alium proficit, aut proficere ſtudet in iis, quæ ad animum excolendum ſpectant, is planè ſe excludit à ſacrario felicitatis, & reputatur nullius pretii inter mortales: ut obſervat Ariſtoteles lib.1. *Ethic.* cap.4. ex iis verſibus Heſiodi, quibus traditur tota doctrina præjacta:

Οὗτος μὲν πανάριστος, &c.
Optimus eſt, ſeſe qui novit cuncta magiſtro;
Spectans quæ poſt, quæ ſemper prodeſſe valebunt.
Ille etiam bonus eſt, audit qui recta monentem.
At cui conſilium deſit, non vultque monendo
Auſcultare alii, demum vir inutilis ille eſt.

23. Secunda ratio noſtræ aſſertionis, non modò illam probans, ſed evertens quoque potiſſimum fundamentum opinionis adverſæ, ſic inſtitui poteſt ad mentem Ariſtotelis, & Stoïcorum: licèt illorum ſenſus moderandus ſit & corrigendus juxta catholicum theologorum ſenſum, ut ſupra monui; & ſervatâ ubique dependentiâ ab adjutorio opportuno Dei, ſicut & libertate arbitrii humani ad bonum & malum in quolibet hujus vitæ ſuo ſtatu. Si enim ali-

Digitized by Google

aliquam ob cauſſam homo in vita mortali non poſſet adipiſci veram felicitatem maximè, quia dum vivit expoſitus eſt ærumnis,& adverſitatibus, ac ſexcentis malis, quæ miſerum faciant. At id periculum non ſufficit impedire ne felix ſit, dum animum habet exornatum excellenti cognitione & morum probitate. Ergo vir optimus, ſeu excellenti morum probitate præditus, poteſt in hac vita verè eſſe dicique felix. Aſſumptio, in qua ſola eſt diſſidium, probatur multipliciter. Primò: quia felicitas, ut nuper dicebamus, in ea ipſa excellenti cognitione & morum probitate conſiſtit: atque adeò dum hæc retinetur, illa etiam permanet. Secundò: quoniam virtutes diutina exercitatione comparatæ, ſunt habitus perfecti, ac proinde qualitates difficilè mobiles in præcellenti gradu. Ergo etiam ſunt (quantum cohærere poteſt cum libero hominis arbitrio ad utrumlibet) bonum conſtantiſſimum, & independens à varietate fortunæ proſperæ aut adverſæ; ideoque nullis caſibus, nullis calamitatibus aut ærumnis cedunt, ſed immobiles manent, immò firmiores ipſis ſcientiis quodammodo, ut docet Ariſtoteles lib.1. *Ethic.* c.10. propter frequentiorem exercitationem benè agendi, quàm demonſtrandi. Ergo quicumque perfectam virtutem, proindeque rationem ipſam formalem felicitatis nactus eſt, nulla fortunæ varietate, aut calamitate ſuperveniente, illam amittere poteſt. Tertiò, ratione illa, ſimul & auctoritate Senecæ ajentis: *Nihil eripit fortuna, niſi quod dedit, virtutes autem non dedit, ideo nec eripit.* Porrò ille, tanquam Stoïcus, putabat felicitatem ſitam eſſe in habitu virtutis: ideoque apud illum perinde eſt, virtutem nulla fortunæ varietate eripi, aut deſtrui, ac felicitatem. Nobis verò, qui hanc in exercitio nobiliſſimarum virtutum conſtituimus, eadem ratio adſtipulatur: quoniam exercitium illud non habet ortum à fortuna proſpera aut adverſa, ſed ab animo conſtante, & immobiliter ſe habente in amore & electione boni honeſti, eaque conſtante & aſſidua. Ergo nulla fortuna ſuperveniens, quantumvis adverſa & gravis, poteſt tantum bonum animo eripere. Nimirum, ut in effato eſt apud Conſultos, *Omnis res per quaſcumque cauſſas naſcitur, per eaſdem diſſolvitur.* Si ergo nec proſpera, nec adverſa fortuna eſt id, per quod hominis felicitas naſcitur, non poteſt illa ſufficere ad eam diſſolvendam.

24. Huc ſpectant teſtimonia Ariſtotelis ſimul & ratio ipſius, lib.1. *Ethic.* cap.10. illis verbis: *Beatæ autem vitæ dominæ ſunt actiones virtutis, contrariæque contrariæ.* Cùm igitur actiones virtutis ſubjaceant voluntatis humanæ dominio, neque pendeant à varietate fortunæ; idem profectò exiſtimari debet de felicitate, quæ ſub dominio earundem actionum poſita eſt. Unde eodem capite loquens de viro optimo, cui ingentes calamitates acciderunt, ſubdit quidem iis nonnihil imminui felicitatem: *nam & dolores afferunt, & multas actiones impediunt.* Addit autem ſtatim: *Verùm enimverò etiam in iis honeſtum ſplendeſcit, cùm ſedatè quis multas atque magnas perfert calamitates, non ut ipſe dolore careat, ſed quod generoſo magnoque ſit animo præditus.* Hinc autem concludit, nullum virum probum incidentem in quaslibet acerbiſſimas fortunæ calamitates, propterea amittere id quod præcipuum in felicitate eſt, aut reddi verè miſerum. *Quod ſi ſunt, ut diximus, vitæ dominæ actiones, nemo beatus eſſe miſer poteſt.* Rationemque ſubjungit, & egregiè illuſtrat. *Neque enim unquam odioſa malaque faciet. Verè bonum enim & ſapientem putamus omnes caſus fortunæ honeſtè ferre: ex iis etiam, quæ ſuppetant, ſemper pulcherrima quæque facere: ut & bonum Imperatorem exercitu eo, qui adeſt, ſemper bellicoſiſſimè, uti & ſutorem è datis pellibus calceum pulcherrimum conficere: eodemque modo & cæteros omnes artifices.*

25. Subinfert ſtatim, virum felicem non poſſe fieri miſerum, ἂν πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ: *nec ſi in Priami calamitates labatur.* Licet enim amittat ornamenta illa, & decora forunæ, quæ ſupra quæſt.3. cum eodem Ariſtotele diximus neceſſaria eſſe ad felicitatem politicam, ut politica eſt, ſive in bonum civium aliorum redundans; & præterea impediatur ab exercitio plurium actionum virtutis: adhuc tamen retinebit infixam animo potiorem rationem, &, ut ita dixerim, ſubſtantiam ac medullam felicitatis, in ſublimi conſtantia animi, & exercitio aſſiduo quarundam excellentiſſimarum virtutum, quæ in actum ſe proferent, etiam inter medias calamitatum procellas. Itaque retinebit adhuc illam ipſam felicitatem antiquam; non ut politica erat, ſive in ordine ad multitudinem: ſed prout monaſtica eſt, ſive in ordine ad ſe ſolum. Quippe hęc ab omnibus ferè extrariis pręſidiis independens eſt, atque intra ſinum animi habetur. Quare optimus vir, in quacumque fortuna, idem, ac ſimilis ſui perſiſtit, & verè felix. Neque enim, inquit, eapropter varius erit, aut mutabilis. Ideoque illum appellat tetragonum, id eſt, quadratum, ſeu perfectum, aut exactum: *eo quod ſit* (ut exponit S. Thomas ibidem lect. 16.) *ad ſimilitudinem corporis cubici habentis ſex ſuperficies quadratas: propter quod bene ſtat in qualibet ſuperficie. Similiter virtuoſus in qualibet fortuna bene ſe habet.* Retinebit enim quodammodo, ſive aliqua ex parte, (non ex toto, ut ſomniârunt Stoïci & poſtea Pelagiani) illam Democriti εὐθυμίαν, ſeu εὐεστὼ, id eſt, bonum animi ſtatum; aut Heraclyti εὐαρέστησιν, id eſt, placabilitatem animi: aut Pyrrhonis ἀταραξίαν, nimirum, animi ſtatum à perturbatione alienum, quem elegantiſſimè depingit Horatius lib. 3. Carmin. Ode 3. dum accinit:

Juſtum & tenacem propoſiti virum
Non civium ardor prava jubentium,
Non vultus inſtantis tyranni
Mente quatit ſolida: nec auſter
Dux inquieti turbidus Adriæ:
Nec fulminantis magna Jovis manus;
Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ.

Quę poſtrema carmina imitari videtur egregius Argenſola, dum cecinit:

I caygan rotos los celeſtes orbes,
Que nò te cogeràn quando cayeren.

Seneca etiam lib. *De Provid. Nihil accidere bono viro mali poteſt. Non miſcentur contraria. Quemadmodum amnes, & tanta supernè dejectorum imbrium, tanta mediterraneorum vis fontium, non mutant ſaporem maris, nec remittunt quidem: ita adverſarum impetus rerum, viri fortis non vertit animum. Manet in ſtatu, & quicquid evenit, in colorem trahit.* Patet igitur, virum optimum ſuperveniente quolibet calamitatum pondere, aut multitudine, non iri deturbandum à magnitudine & conſtantiâ animi, atque adeò nec à potiori parte, immò & ſubſtantia felicitatis.

26.Con-

Digitized by Google

26. Confirmatur expendendo aliquantò magis exemplum ipſum optimi Imperatoris, quo utitur Ariſtoteles. Ille enim, etiam exiguo exercitu inſtructus, & fractis labore atque inediâ militibus, non propterea excidit animo, ſed dextrè ac viriliter iis prꝗſidiis, quæ adſunt, utitur, ut victoriam aſſequatur, eò ſplendidiorem, quò difficilior eſt. Cujus invictę fortitudinis nullum unquam illuſtrius exemplar fuit, quàm in Juda Machabęo, cum paucis militibus aggrediente copioſum hoſtium exercitum, ut habetur lib. 1. *Machab.* cap. 9. Cùm enim quidam ob paucitatem ſuam, & hoſtium multitudinem, conſulerent fugam, incuſavit eos Judas, dicens: *Abſit iſtam rem facere. ut fugiamus ab eis: & ſi appropiavit tempus noſtrum, moriamur in virtute propter fratres noſtros, & non inferamus crimen gloriæ noſtræ.* Quibus dictis, ſtatim ordinavit exercitum ſuum, licèt exiguum, ſumma dexteritate, qualis & quanta eſſe potuit. Quod ſi verò ſtrenuus Dux in iis rerum anguſtiis non poſſit, niſi temerè, hoſtem aggredi, videaturque neceſſum declinare prœlium, non propterea in fugâ ignominioſam convertitur, ſed recedit, ſervato ubique decore, ac magnitudine animi: ut Marchioni Piſcarię contigit ſęculo pręcedenti, & longè antea Ajaci apud Homerum lib. 7. *Iliad.* atque in leone, ferarum rege, obſervavit Plinius lib. 8. cap. 15. ubi laudatur illa *nobilior animi ſignificatio, quòd qualibet magna canum, & venantium turba ingruente, reſiſtat in campis patentibus, & ubi videri poteſt: idemque, ubi virgulta penetravit, acerrimo curſu feratur.* quoniam, nimirum, in receſſu ab oculis venatorum, fuga nihil dedecoris affert. Similiter ergo vir optimus, & præcellentium virtutum ſatellitio inſtructus, ubi videt ſe graviſſimis calamitatibus concuti, nec jam poteſt cum iis exerto brachio pugnare, aut eas aggredi, ſaltem iis dextrè utitur, nec excidit animo, ſed tolerat ac perfert, aut etiam declinat illarum impetum, ſervato decore, ac retenta magnitudine animi. Nulla igitur calamitas ſuperveniens auferre ab eo poteſt decus illud pręcellentiſſimarum virtutum, in quo pręcipuè ſita eſt felicitas. Et hactenus quidem juxta ſenſum Ariſt. & Stoïcorum, præmiſſa admonitione noſtra ex num. 23.

27. Tertia ratio ducitur ex appetitione naturali vitę felicis, quam Deus indidit omnibus hominibus. *Beati eſſe volumus* (ajebat Auguſtinus *in Enchirid.* capit. 86.) *& miſeri eſſe, non ſolùm nolumus, ſed nec velle poſſumus.* Nemoque eſt, qui hanc felicitatis appetitionem in ſeipſo non experiatur. At nulla eſt naturalis & ingenita appetitio cujuſpiam boni, niſi Deus naturæ author dederit præſidia, ſeu media quodammodo ſufficientia, ad id bonum obtinendum: cùm Deus nihil fruſtra moliatur. Igitur nullus hominum eſt, qui non habeat præſidia, ſive media quodammodo ſufficientia, ab obtinendam hujus vitæ felicitatem: ac proinde illa poſſibilis eſt. Hæc ratio illuſtrari & urgeri poteſt ex dictis ſupra quæſtione prima hujus diſputationis, præſertim à num. 26. Confirmatur. Impenſiori longè providentia curat Deus res hominum, quàm brutorum, ut non modò ſacræ literæ teſtantur, ſed ipſa rerum natura ſuadet. Atqui ita curat res brutorum, ut illa attingant finem proprium, ſeu felicitatem, dum vivunt; quoniam eam naturaliter appetunt. Cùm igitur omnes homines appetant naturaliter finem proprium, qui eſt hujus vitę felicitas, putandus eſt Deus iis dediſſe ſufficientia pręſidia, quibus illam aſſequantur. Quare ſi mediante adjutorio divino homines seriò in id contendant, tandem aliquando obtinebunt. ſed de his vide plura infra quęſt. 10. ſect. 2. & quęſt. 11. ac poſtea Diſp. XIII. q. 2. ſect. 3.

SECTIO IV.

Nulli mortalium contingere felicitatem naturalem, omnibus numeris abſolutam, ſed imperfectam duntaxat. quippe priorem illam alteri & meliori vitæ, ſervari, etiam juxta Ethnicos, præſertim Platonem, Objectio difficilis ſoluta.

28. DICENDUM II. felicitatem naturalem perfectam, nullum habere locum in hac vita, ſed in futuram ſervari. Aſſertio eſt bimembris, quam per partes probare oportet.

Prior pars traditur, licèt ſubobſcurè, ab Ariſtotele variis locis. Nam lib. 1. *Ethic.* cap. 10. fatetur, felicitatem hominis, totam quantam habere in hac vita poteſt, expoſitam eſſe ſupervenientibus calamitatibus magni momenti, quibus labefactetur, ſaltem ex parte, ſive quò ad ornamenta naturæ & fortunæ, ſine quibus eſſe non poteſt felicitas omnino perfecta in humano convictu. Inſuper ſine ejuſdem capitis, homines illos, qui felicitatem in hac vita aſſequuntur, appellat, non beatos ſimpliciter, ſed *beatos ut homines.* id eſt, beatitudine humana, ac proinde mutabili, ſive quò ad ornamenta & decora prædicta: ſive quò ad ſubſtantiam ipſam felicitatis: ut ſiquis ex optimo fiat ſponte ſua peſſimus, & rejecta virtute ſe totum vitiis tradat. Quod ipſum opinione Ariſtotelis accidere poſſe colligitur ex lib. 2. *Ethic.* cap. 1. & 2. lib. 3. cap. 1. & 5. aliiſque locis, in quibus agnoſcit libertatem hominis ad corrumpendum habitum virtutis ſemel adquiſitæ per actus contrarios vitiorum. Atqui felicitas, quæ labefactari ex parte, aut ex toto corrumpi poteſt, non eſt perfecta, & omnibus numeris abſoluta. Ergo hæc, juxta Ariſtotelem, & juxta veritatem ipſam, non habet locum in hac vita.

29. Hanc ipſam doctrinam ſatis tradiderunt prima illa philoſophiæ lumina, Triſmegiſtus, Parmenides, Socrates, & Plato: quorum frequens vox eſt, vitam hominis ſubjectam eſſe multis miſeriis, quoniam corpus eſt rationali animæ *ſepulchrum portatile, indumentum pravitatis & ignorantiæ, ſenſitivum cadaver, vinculum corruptionis*: Quo etiam ſpectat ſententia illa Euripidis: *Quis ſcit an vivi ſint mortui vivi?* Quaſi dubitari poſſit de vita hominis, dum pravitati, ignorantiæ, mutationis & denique tot mortalitatis ſuæ miſeriis ſubjacet. Aut quaſi iidem philoſophi legiſſent illud *Jobi 14. Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miſeriis. Qui quaſi flos egreditur & conteritur, & fugit velut umbra, & nunquam in eodem ſtatu permanet.* Atqui ubi miſeriæ multæ ſunt, felicitas perfecta eſſe non poteſt: quippe quæ miſeriam omnem excludit. Ergo hominis felicitas in hac vita mortali, perfecta eſſe non poteſt.

30. Deinde duo magna Eccleſiæ ac theologiæ lumi-

Digitized by Google

luminaria, Auguſtinus, & Thomas, ille lib. 19. de *Civit.* cap. 5. hic verò 1. 2. quæſt. 5. art. 3. non ſolùm eamdem doctrinam tradunt, ſed etiam probant multis rationibus, quas breviter perſtringere placet, exceptis iis, quas nuper indicavimus, tanquam à philoſophis Gentilibus traditas. Prima eſt, felicitas perfecta eſt præmium virtuti debitum, & adæquatum. At in hac mortali vita nullum eſt virtuti præmium debitum, & adæquatum. Ergo neque felicitas perfecta. Aſſumptio, ſive minor propoſitio, in qua eſt diſſidium, ſuadetur: quia Ariſt. lib. 4. *Ethic.* cap. 3. aſſerit, virtuti integræ, ſeu perfectæ, nullum tribui dignum honorem poſſe, ſeu quo majus præmium non mereatur, honor autem eſt maximum hujus vitæ præmium, juxta eundem philoſophum. Ergo in hac vita non eſt aliquod virtuti perfectæ adæquatum præmium. Sed & urgentiùs idipſum apparet in iis, qui cùm optimi habeantur, & præcellentes in virtutibus, ſubeunt ingentes calamitates, dolores & ægritudines: in iiſque diem extremum claudunt. Certè ii in hac vita non aſſequuntur præmium integræ virtuti adæquatum, neque enim vita exacta ad totius honeſtatis præſcriptum, doloribus, & ærumnis dignè compenſari poteſt.

31. Secunda. Felicitas naturalis præcipuè ſita eſt in eo, ut homo poſſideat bonum intelligibile, & bonum rationi conſentaneum. At nemo in hac vita obtinere poteſt perfectè bonum intelligibile, & bonum rationi conſentaneum. Nemo ergo in hac vita habere poteſt felicitatem perfectam. Aſſumptio quò ad priorem partem probatur: Quoniam à nullo mortalium invenitur pura & puta veritas rerum omnium, ſed ſolùm exigua pars, & propemodum nulla, relatè ad ea quæ neſcit. Unde veriſſimum eſt effatum illud: *Maxima pars eorum, quæ ſcimus, eſt minima eorum, quæ ignoramus.* Quin neque ullus hominum eſt, qui multis non ſubjaceat erroribus, etiam circa res inferiores, & humanas: quoniam illas ſolùm cognoſcit per ſenſibilia, quæ dumtaxat ſunt umbræ entium. Præſertim verò circa divinas, intellectus hominis mortalis, ut inquit Ariſt. ſe habet ut oculus noctuæ ad Solem. Unde orta eſt illa perennis, & nunquam ſoluta Academicorum dubitatio circa omnia; ac Democriti deſperatio de inveniendo vero, quaſi deliteſceret in puteo aliquo, aut profunda ſcrobe. Nemo igitur in vita bonum intelligibile ad plenum poſſidere poteſt. Poſterior verò pars ſuadetur: quoniam ſolus ille poſſidet perfectè rationis bonum, qui ipſi immobiliter adhæret, nulloque modo declinare ab eo poteſt. At nemo in hac vita immobiliter adhæret rationis bono, ſed poteſt ab eo declinare pro libito, cùm liber in utrumque ſit. Nemo igitur mortalium perfectè poſſidet bonum rationis.

32. Tertia ducitur aptiſſima comparatione corporum cœleſtium, quæ à principio nacta ſunt totam illam perfectionem, cujus capacia ſunt: & inferiorum, ſive ſublunarium, quæ non ſubitò perfecta evaſerunt, ſed gradatim à minori ad majorem perfectionem aſcendunt. Sic etiam ſe habent creaturæ ratione utentes. Intelligentiæ enim cœleſtes ab initio conditionis ſuæ acceperunt totam illam perfectionem, quam unquam naturaliter obtinere poſſunt. Homines verò ita intelligendi vim habent, ut paullatim proficiant in hac mortali vita, ac temporis tractu plura addiſcant, quæ antea neſciebant. Cumque innumera ſint ſcitu digna, quæ nequeant examinari, & multò minùs comperta haberi; in anguſta mortalis vitæ periodo; neceſſum eſt ut illam claudant, longè plura ignorantes, quàm ſcientes. Ubi autem tanta inſcitia, tam multa ignoratio eſt, perfecta felicitas eſſe non poteſt. Nulli ergo mortalium felicitas perfecta eſſe poteſt.

33. Poſterior aſſertionis pars intellecta de felicitate naturali (nam de ſupernaturali in hoc Opere non diſſerimus) communis etiam fuit inter omnes ferè philoſophos primæ ac ſummæ notæ, quorum loca indicavimus, & illuſtria teſtimonia exſcripſimus quæſtione præcedenti, ſectio 4. per totam: nec modò repetere opus eſt. Quin & Ariſtotelem, licèt ſubobſcure id agnoviſſe, tradidiſſeque, apparet ex dictis ibidem ſect. 3. inſuper & ex lib. 4. *Ethic.* cap. 3. ſuperiùs indicato, ubi inquit: *Virtuti integræ nullus honor tribui dignus poteſt.* Quo ipſo denotat, nullum præmium hujus vitæ eſſe ſufficiens ad dignè remunerandam virtutem perfectam: ac propterea ſupereſſe in vita aliam felicitatem, quæ ſit præmium dignum, & tanto merito adæquatum. Alioqui enim Deo non eſſet cura & providentia rerum noſtrarum: contra quam idem docet lib. 10. *Ethic.* cap. 8. & ratio ipſa naturæ dictat.

34. Verùm philoſophis cæteris in hac parte præferendus eſt divinus ille Plato, qui, quantùm viribus ingenii humani fieri poteſt, perfectam futuræ vitæ felicitatem explicuit, tum locis ſectione illa quarta exſcriptis, tum & maximè *in Phædone*, ac libris *De Republica, & Legibus*, ubi inquit: *Cùm è vita deceſſerimus, ſi modò purgati exeamus, tunc verum ipſum, & id quod* ὄντως (nimirum, *verè*) *eſt, Deum videlicet, inuenientes, refruemur tantopere nobis concupita. Itaque ſicut oculo virtus, munuſque nullum eſt, ſi lux abſit, ipſeque in tenebris agens ſempiterno mœrore conſumitur; ſi verò accedat Sol ipſe rebus, fungitur vi, & vitâ ſuâ, magnoque eum gaudio ſpectat & agit: ſic intellectus noſter corpore ſolutus, ſi deſit ei lux veritatis, Deus ſcilicet, torpeat, mœreatque neceſſe eſt: ſi adſit, lætetur ac fruatur ea luce, in qua inſunt vivæ expreſſæque rerum omnium ſpecies.* Itaque concludit, ſitam eſſe noſtram felicitatem *in perfecta & pura ſapientiæ divini luminis aſſecutione.* Præclara ſanè ſunt hęc, & admiranda in homine Ethnico. Quid diceret, ſi legiſſet in divinis Oraculis munera illa in ęternum promiſſa, *quæ nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis aſcenderunt, quæ repromiſit Deus diligentibus ſe?*

35. Rationibus Deinde probatur, quas breviter ſolùm indicabo: prima eruitur ex Providentia Dei, quatenus lumine naturę nota. Spectat enim ad Deum remunerare merita, & punire demerita hominum poſt obitum: pręſertim, cùm aliqui ſumma virtute exornati ſubeant ingentes calamitates, in iiſque diem extremum claudant, abſque pręmio ullo: alii è contrà vitiis ſervientes, & omnium turpitudinum cœno volutati, ſummam rerum proſperitatem uſque ad obitum experiantur: Igitur ad Providentiam divinam ſpectat, ut priores illi felicitatem aliquam perfectam, ſeu ab omnibus ærumnis liberam, poſt obitum aſſequantur: poſteriores autem ſummam miſeriam & æternam infelicitatem incurrant. Quæ ratio tanti momenti viſa eſt, non modò philoſophis, ſed etiam Eccle-

ſię

ſiæ Patribus, ut quidam illorum, atque in iis Chryſoſtomus, auſi ſint dicere, ſi poſt vitam hanc nihil eſſet præmii aut ſupplicii, nec Deum juſtum fore: ſi autem non juſtum; neque Deum: unde ſolvitur communis illa ratio dubitandi de Providentia Dei, quæ difficultatem ingeſſit nonnullis Ethnicorum, non ſolùm philoſophis, ſed & poëtis ſeriò ſcribentibus, atque, inter eos, Claudiano, iis verſibus:

Sæpè mihi dubiam traxit ſententia mentem,
Curarent Superi terras, an nullus ineſſet
Rector, & incerto fluerent mortalia caſu.
Nam cùm diſpoſiti quæſiſſem fœdera mundi,
Præſcriptoſque maris fines, amniquè meatus,
Et lucis noctiſque vices; tunc omnia rebar,
Conſilio firmata Dei, &c.
Sed cùm res hominum tanta caligine volvi
Aſpicerem, lætoſque diu florere nocentes,
Vexarique pios; rurſus labefacta cadebat
Relligio.

Verùm tota hęc dubitatio ſolvitur, aſſignatâ piis hominibus æternâ felicitate poſt obitum, eâque impiis denegatâ. Sed de hoc latiùs alibi diſſeruimus.

36. Ratio ſecunda, felicitas hujus vitæ, ideo perfecta non eſt, quia mutationi ſubjacet, tum ex perverſitate arbitrii, tum etiam ex ærumnis corporis, & calamitatibus fortunæ, quibus aut dejici omnino, aut imminui poteſt. At hæc pericula ceſſant ubi quis vitæ periodum piè & honeſtè clauſit: cùm jam nullus ſit locus recedendi à pietate & honeſtate continuata uſque ad obitum, nec periculum ſubeundarum calamitatum in iis, qui plenè purgati deceſſerunt, ut Plato loquitur, felicitas ergo illorum jam non imperfecta, ut antea, ſed perfecta, & omnibus numeris abſoluta eſt.

37. Ratio tertia, felicitas naturalis perfecta ſita eſt in eo, ut creatura rationalis coniungatur Deo perfectè ſecundùm cognitionem & amorem. Ea verò conjunctio in hac mortali vita eſt imperfecta: quoniam *corpus, quod corrumpitur, aggravat animam*, & ſenſuum torpor, & dolores, atque ægritudines, ſomnus quoque, & defatigatio, ac ſexcenta alia impediunt hominem à contemplatione & amore rerum divinarum. Cùm igitur hæc omnia impedimenta ceſſent poſt obitum, & rationalis animus ab iis omnibus liber ſit, ac proinde aptus ad illuſtrationes Dei pleniſſimè recipiendas, nihil ipſi deficit, ut perfectam obtineat felicitatem.

38. Dices: ut poſt hanc vitam ſit perfecta felicitas, debet eſſę ſecundùm corpus & animam ſimul: tum quia alioqui ſolùm erit felicitas dimidiata; tum etiam, quia ſi totus homo piè vixit, totus etiam debet affici præmio, ut illud perfectum ſit. Atqui ratione naturali non poteſt probari, poſt obitum hominis eſſe præmium animæ & corpori ſimul. Ergo nec perfectam felicitatem. Aſſumptio probatur. Poſt obitum hominis nequit eſſe præmium corpori & animæ ſimul, niſi præcedat reſurrectio. At hæc ratione naturali non poteſt probari, cùm ſupra vires naturæ ſit, & prorſus miraculoſa. Ideoque philoſophis effatum commune eſt, ab Ariſtotele indicatum lib. *Categoriarum*, cap. *De oppoſitis*, ad præteritum non eſſe naturalem regreſſum. Ergo nec ratione naturali poteſt probari, poſt obitum hominis eſſe pręmium animę & corpori ſimul.

39. Hęc objectio plura tangit, quę extra orbitam philoſophię ſunt. Redigendo tamen illam ad præſens inſtitutum, poſſet facilè ſolvi à Platonicis, quorum opinione, ſeu potiùs errore, anima rationalis non eſt forma intrinſeca corporis, ipſi ſubſtantialiter unita: ſed ſolùm extraria, & aſſiſtens, ac de uno in aliud corpus migrans, atque ab orbis conditione exiſtens. Quare ſeparata ab omni corpore poſſet plenam felicitatem habere: ſicuti ſola illa, dum in corpore eſſet, virtutem coluit, & felicitatem imperfectam, ſeu meritoriam, nacta eſt. Ita, inquam, Platonici reſpondere poſſent. verùm, non niſi ex ſuppoſitione illius multiplicis erroris, à nobis ex profeſſo rejecti diſp. 79. *De anima* ſect. 1. & diſp. 81. ſect. 2.

40. Alii volunt, reſurrectionem corporum probari ſpectata ratione naturali, quâ cognoſcimus providentiam & juſtitiam Dei, remuneraturi condignè bona & mala merita hominis: ac proinde animæ & corporis ſimul. Quæ doctrina fundamentum habet in D. Thoma 4. *contra Gent.* cap. 79. Quod verò Ariſtoteles neget ad præteritum naturalem regreſſum, aut intelligi debet ſolùm in ordine ad cauſſas ſecundas, quibus ſecundum vires naturæ ſpectatis, reſurrectio eſt impoſſibilis: aut ſi abſolutè id ab eo dictum accipiatur, putandum eſt ideo illum ita exiſtimâſſe, quoniam providentiam Dei circa res noſtras non omnino exploratam habuit: Quæ ſolutio probabilis eſt: licèt quo ad hanc poſtremam partem ſuprà oſtenſum ſit ex libr. *De Mundo ad Alexandrum*, & lib. 2. *Oeconomicæ*, & lib. 10. *Ethic.* cap. 8. Ariſtotelem agnoviſſe in Deo providentiam rerum noſtrarum. Neque obſtat quod objiciebatur, reſurrectionem eſſe miraculoſam: quia inde ſolùm evincitur, illam eſſe ſupra vires cauſſarum ſecundarum, ſicuti & creationem: quæ tamen ratione naturali probatur. Dum etiam illa ſupernaturalis dicitur, id de ſtricta ſupernaturalitate, & quo ad ſubſtantiam, ut ajunt, negandum eſt: cùm eadem omnino ſit entitas hominis primùm exiſtentis, & poſtea reſurgentis, licèt modus ſit diverſus. Præterea. Non eſt ſimpliciter ſupernaturale id quod exigitur ab aliquo merè naturali, ſeu poſito intra naturæ vires. Atqui virtutum adquiſitarum, & vitiorum actiones, ad finem vitæ uſque perductæ quæ profectò naturales ſunt, ſeu poſitæ intra naturę vires (modo ſuprà num. 23. & aliis locis explanato) ſicut exigunt integrum pręmium & ſupplicium corporis & animæ poſt obitum, ita & unionem utriuſque, ſeu reſurrectionem: ergo reſurrectio non eſt ſimpliciter ſupernaturalis. Poteſt igitur naturali ratione probari; immò probabile apparet, illam fuiſſe futuram in ſtatu naturæ purę, ſeu non elevatæ ad ſupernaturalem finem; ut ſic pro benè & malè actis eſſet integrum corporis & animę præmium, itemque ſupplicium ęternum. Verùm hęc libâſſe ſatis: de quibus nonnihil ampliùs infra quęſt. 11. à num. 36.

SECTIO V.

Occurritur argumentis, quibus contendebatur, felicitatem eſſe bonum inacceſſum homini mortali.

41. SUPEREST tandem ut occurramus difficultatibus in oppoſitum. ac primò quidem iis, quas propoſuimus quæſtione ſexta im-

mediatè præcedenti ſect. 2. num. 13. contra opinionem Ariſtotelis, tribuentis in hac vita homini veram aliquam felicitatem. Ad I. fatemur, quemlibet virum probum, competentibus naturę & fortunę pręſidiis inſtructum poſſe ſubire poſtea ingentes calamitates, inſtar Priami; neque unquam certum eſſe poſſe quoad vivit, an præſens proſperitas duratura ſit in finem uſque vitæ. At inde non excluditur felicitas ipſius vera, licèt temporaria: quia quamdiu retinet animo infixas præcellentes virtutes, & in iis ſe exercet, planè animo infixam geſtat rationem felicitatis formalem. Quod ſi de facto in eas calamitates inciderit, retenta virtute, adhuc erit felix: non quidem politicè, ſive in ordine ad benefaciendum aliis(quod ſolùm negat Ariſtoteles) ſed monaſticè, ſive quo ad rationem felicitatis illius, quæ hominem in ſeipſo beatum conſtituit. Itaque ſolùm ipſi deerit ornatus quidam ac decor felicitati accidentarius: ſubſtantia autem ipſa felicitatis perſiſtet, quandiu ſponte ſua non expulerit virtutem & probitatem præcellentem ab animo, ſed potiùs illam conſtanter exercuerit.

42. Ad ſecundum, felicitas perfecta, qualis eſt ſola alterius & futuræ vitę, eſt quidem perfecta αὐτάρκεια, ſive ſufficientia omnium bonorum: ut proinde nullam omnino indigentiam patiatur, nullam ſollicitudinem, timoremvè de futuro: cùm ſit numeris omnibus abſoluta, & æterna, inſtar mentium, ſeu ſpirituum, quorum propria eſt. Felicitas autem, quam Ariſtoteles in hac vita concedit, & nos cum ipſo tuemur, non eſt perfecta, nec naturâ ſuâ æterna, ſed temporaria, &, ut ille inquit, juxta naturam hominis mortalem. Quare deficere poteſt ex arbitrio hominis abiicentis virtutem ſemel adquiſitam in gradu perfecto: id tamen rarò accidit, propter conſtantiam virtutum, & frequentiam actuum in eo qui præcellentem probitatem nactus eſt: ac propterea in viro perfecto (loquor ſpectato ſolùm naturæ ordine) non permittit ſecum ingentem anxietatem de ſua duratione, ſed levem: quoniam ea quæ rarò accidunt, non præſumuntur, nec nimiùm timentur. Quare illa habet ſecuritatem quandam, ſolùm humanam: ſicuti & felicitas ipſa ſolùm humana eſt. Quò ad ſollicitudinem autem bonorum naturæ, & fortunæ, diſtinguendum eſt. Aut enim loquimur de illo, qui felicitatem politicam adeptus eſt: & is, dum eam retinet, affluit omnibus naturæ fortunæque præſidiis, quibus & ſatis ſibi habeat, citra egeſtatem ullam, & benefaciat aliis ſibi conjunctis:ut latè conſtitutum fuit quæſt.3. Aut ſermo eſt de illo, qui ſolùm habet felicitatem monaſticam: & hic ſanè pauciſſimis eget naturæ fortunęque præſidiis, iiſque contentus eſt. Quòd ſi verò aliqua illorum deſint, non ideo nimiùm anxius eſt, ſed patienter fert, atque ſublimi conſtantia animi ſubit quaſcumque ærumnas, calamitateſque: ac proinde ſemper retinet medullam felicitatis animo hærentem, & in una virtutum præcellentiſſimarum exercitatione ſitam.

43. Ad tertium patet ex nuper dictis. Fatemur enim plura eſſe incommoda hujus vitæ, quantùm ad animam, corpus, mentem, & appetitum: ideoque nullum hominum iis ærumnis obnoxium eſſe perfectè felicem. Solùm itaque loquimur de felicitate illa, quæ imperfecta eſt, & haberi poteſt in hac vita mortali. Dum enim quis ad eam morum probitatem pervenit, ut ſedatâ vitiorum ac perturbationum procellâ, animum habeat inſtructum excellentiſſimis virtutibus, tum ad mentem, tum & appetitum ſpectantibus; diuturna actionum honeſtarum conſuetudine adquiſitis & conſervatis; jam nullam propemodum luctam experitur, aut potiùs facilè ſuperabilem opportuno Dei adjutorio: facileque, & cum ingenti animi delectatione contemplatur res divinas, & exequitur omnes actiones honeſtas, conjungiturque ſuo fini ultimo naturali; Deo, nimirum, qui eſt objectiva & ſumma felicitas hominis. Nihil ergo deeſſe putandum eſt, ut reverà felix cenſeatur Illum verò in eo ſtatu conſtitutum, ac præditum opportuno Dei adjutorio (hoc enim ſemper ſubintelligendum eſt) nulla corporis infirmitas, nulla calamitas fortunę dejicere poteſt: ſed quaſcumque ęrumnas ęquo animo & ſublimi tolerabit. quin & illas omnes dextrè in profectum ac decus virtutum jam partarum convertet. Ac ſanè licèt ſupervenianr timores, difficultates, pluraque alia, quę imperfectorum animos huc illuc diſtrahunt, & exagitant; ille, quaſi vir tetragonus, ut inquit Ariſtot. immotus manebit, & ſemper ſimilis ſui: niſi ſponte velit virtutem deſerere, & tot virtutum divitias ingenti & diuturno labore comparatas prodigere. Quod quidem abſolutè poterit facere, cùm liber omnino ſit. Sed hęc inconſtantia eſt rerum humanarum, ut vel felicitas, quę eſt ſumma hominis perfectio, non ſit omnino firma, & conſtans: ac proinde non ęterna ex natura ſua, ſed temporaria, & humana. Rarò autem, & non, niſi ex inſolita cauſſa, continget ea virtutum corruptio: cùm vir perfectus facilè poſſit vincere, & levi manu declinare quęlibet irritamenta delectationum, ac vitiorum illices, propter opportunum Dei adjutorium, atque intimam & ſuaviſſimam adhęſionem, quâ toto animi impetu in honeſtum it.

44. Jam rationibus dubitandi propoſitis lectione prima hujus quæſtionis, non erit operoſum occurrere. Ad I. fatemur, vitam hominis brevem eſſe, ideoque non capacem felicitatis admodum diuturnę. Sed nec Ariſtoteles, nec nos cum ipſo aſſerimus, hominem, ut felix ſit, debere eſſe cornicibus vivaciorem. Sat enim eſt ut juſto aliquo tempore obtineat eum virtutis perfectioniſque apicem, qui non, niſi cœlo terręque probatiſſimis viris, competit. Verum quidem eſt, felicem politicam omnibus numeris plenam non contingere iis, qui immaturam mortem obeunt, ſed iis tantùm, qui, præter alia naturę fortunęque cumulata pręſidia, in ſenectute bona decedunt. At quamvis illam non attingant, ſed acerbam mortem ſubeant, ſi tamen aliquanto tempore ante illam virtutes morum ac mentis in ſublimi gradu comparârunt, debellato omnium vitiorum impetu, & perturbationum pugna; felices exiſtimari debent, licèt minùs,quàm ii, quibus longius temporis ſpatium in hac beata vita datum eſt.

45. Ad ſecundam. Tota ferè illa pugna, difficultas, anxietas, & perturbationum procella, quę in argumento tangitur, eſt propria illorum, qui aut vitiis ſerviunt, aut imperfecti adhuc ſunt, neque habent appetitum planè ſubjectum rationi. Cęterùm vir optimus, quem ſolum felicem prędicamus, & multis ex millibus unum, jam ſupponitur diuturno labore, & ſtudioſa conſuetudine actio-

actionum honeſtarum, profligâſſe, & radicitus extirpâſſe ea monſtra. Nimirum, quaſi nebulę ſunt conſumptę jam ingenti ardore pietatis, quę proinde nequeunt aſcendere in ſummum perfectionis culmen, in quo ille ſereno fruitur cœlo. Quippe ipſi accidit, quod veteres de Olympo dixerunt, ob ſublimitatem miram:

—— *nubes excedit Olympus: Pacem ſumma tenet.*

Magna itaque pax eſt viris optimis, & qui jam diu ex aſſe ſe devoverunt pietati. fruuntur enim libero cœlo: ac ſicubi fortè nubecula aliqua contagionis terrenę inſurgit, facilè illam diſſipant, immò & in profectum honeſtatis ampliorem convertunt, novo virtutum exercitio.

46. Ad tertiam ultimamque facilè occurritur, felicitas enim, quam in hac vita admittimus, ſicuti hominem non pręſervat ab interitu futuro, ſic etiam nec excludit ipſam conditionem mortalem, & qualitatum contrariarum diſſidium inteſtinum, quo paullatim appropinquat morti. Itaque hęc duo optimè cohęrent; virum optimum eſſe in hac vita felicem per conjunctionem mentis & voluntatis cum Deo fine ultimo naturali; ſimulque quodammodo miſerum ratione mortalitatis ſuę, quâ tendit ad interitum. Verùm & hęc ipſa qualiſcumque miſeria abundè compenſatur probabili expectatione felicitatis futurę & melioris, quę ęternùm duratura eſt: & hęc ipſa expectatio, eſt comes felicitatis hujus vitę, aut potior illius ratio, ut contendit Sforcia Pallavicinus. Quin & nonnullos Gentilium philoſophorum, ac maximè Socratem, non putâſſe duram conditionem mortis, ut ad felicitatem alterius vitę quàm primùm pervenirent, oſtenſum eſt jam quęſt. 7. pręcedenti ſectione quarta: ubi illuſtria illorum teſtimonia produximus, quę non eſt opus repetere hoc loci. Vide plura alia huc ſpectantia infra quęſt. 10. ſect. 2. & quęſt. 11. ſect. 5. ſed pręſertim diſp. 13. quęſt. 2. ſect. 3. ubi multa obſervatu digna invenies.

QUÆSTIO NONA.

An felicitas formalis conſiſtat in habitu virtutis, an potiùs in operatione?

EX dictis tota diſputatione ſatis conſtat, felicitatem objectivam hominis ſitam eſſe, non in bonis aliquibus naturæ, aut fortunæ, neque in aliquo ad corpus ſpectante, ſed ſolo Deo, qui finis ultimus creaturæ rationalis eſt; ac propterea ſolus appetitum illius perfectè ſatiare & beare poteſt. Conſtat ſimiliter, felicitatem formalem non eſſe ſitam in idea boni, neque in voluptate aliqua corporis, neque in honore: quia hic non appetitur propter ſe, ſed ut teſtimonium quoddam virtutis, atque adeò propter ipſam, veluti ἐπιγέννημα*, ſive appendix. Conveniunt autem Stoïci & Peripatetici in eo, quòd felicitas formalis conſiſtat in virtute. Cæterùm cenſentur differre maximè inter ſe, quòd priores ſitam eſſe velint in virtute ſecundùm habitum: poſteriores verò ſecundùm actum, ſive operationem. Quare eam controverſiam à priſcis temporibus celeberrimam hoc loco excitare & profligare viſum. Porrò illa utilis etiam erit ad refellendam inſaniam otioſorum, ſive Quietiſtarum, ut vocant, à Sede Apoſtolica damnatam anno 1687. longè poſt primam editionem hujus operis.*

SECTIO PRIMA.

Stoïcorum opinionem in hac re longè aliam fuiſſe, quàm communiter exiſtimetur. Veterum illuſtria teſtimonia expenduntur, ex quibus conſtat, illos non conſtituiſſe felicitatem in habitu virtutis, ſeorſum ab actu.

2. CELEBRIS Stoïcorum ſententiam eſſe creditur, quæ docet, felicitatem hominis formalem, quâ intimè beatus conſtituitur, in virtutis habitu ſitam eſſe, non autem in illius operatione: utpote quæ habitu ipſo imperfectior, ſeu minùs bona ſit. Et ut appareat, eam eſſe communem exiſtimationem Stoïcorum, refert Tarquinius Gallutius varia Senecæ teſtimonia, præcipui illorum vindicis, quaſi ille ita ſenſerit, & cæteri omnes Stoïci in ejus verba juraverint. Porrò præcipua Senecæ teſtimonia, quæ ipſe exſcribit, nos quoque in medium proferemus. Primum habetur lib. *De vita beata*, ubi ſummum hominis bonum, quod ſui gratiâ quæritur, & non propter quicquam aliud, in virtute poſitum docet. *Erras*, inquit, *dum interrogas, quid ſit illud, propter quod virtutes petantur, quæris enim aliquid ſupra ſummum. Interrogas quid petam ex virtute ipſa? Nihil melius habet, quàm ſe ipſam*. Atqui ſummum hominis bonum, quod ſui ſolius gratiâ quæritur, & non propter quicquam aliud, eſt felicitas hominis. Virtutis ergo habitus, teſte Seneca, eſt felicitas hominis. Secundum teſtimonium affertur ex epiſt. 72. ubi ait: *Hoc liqueat, nihil eſſe bonum, niſi honeſtum: & omnia incommoda bona ſunt; quæ modò virtus honeſtaverit*. Ac paucis interjectis: *Quid ergo*, inquit, *jacere in convivio, & torqueri, paria ſunt? Hoc mirum videtur tibi? Illud licet magis mireris. Jacere in convivio malum eſt; torqueri in equuleo bonum eſt, ſi illud turpiter, hoc honeſtè ſit, bona iſta, aut mala, non efficit materia, ſed virtus. Hæc ubi apparuit, omnia ejuſdem menſuræ ac pretii ſunt*. Hæc ille: in quibus totum pretium actionis honeſtæ docet æſtimari ex virtute, ſeu virtutis habitu: atque adeò hunc meliorem & præſtantiorem eſſe actione. Felicitas autem potiùs ſita eſſe debet in eo, quod præſtantius, quàm quod ignobilius eſt. Tertium habetur epiſt. 77. hiſce verbis: *In homine nihil ad rem pertinet, quantum aret, quantum fœneret, à quàm multis ſalutetur, quàm pretioſo incumbat lecto, quàm perlucido poculo bibat: ſed quàm bonus ſit. Bonus*

mus autem eſt, ſi ratio explicita & recta eſt, & ad naturæ ſuæ voluntatem accommodata. Hæc vocatur virtus. Hoc eſt honeſtum, & unicum hominis bonum, nam cùm ſola ratio perficiat hominem ſola ratio beatum facit: Quæ verba de ſolo virtutis habitu intelligi debere, ipſe eodem loco indicat, dum inquit: *Dicimus & illa eſſe bona, quæ à virtute profecta, contractaque ſunt, id eſt, opera ejus omnia. Sed ideo ipſa unum bonum eſt, quia nullum ſine illa eſt.* Ubi rationem boni in uno virtutis habitu poſitam docet: in actione autem inde orta, non, niſi quatenus à virtutibus habitu participat, ut bona ſit. Igitur opinione Senecæ, ac proinde Stoïcorum, virtutis habitus præſtat actioni: atque adeò non in hac, ſed in illo, conſtituitur, ex mente illorum, felicitas hominis. Ita Gallutius, & alii communiter, illorum ſenſum interpretantur.

3. Sed enim ſi res paullò accuratiùs veſtigetur, apparebit, Stoïcos, dum felicitatem hominis in virtute conſtituunt, potiùs loqui de exercitio, ſeu actione, quam de habitu ipſius. Cujus exiſtimationis noſtræ fidem faciant plura ipſorum teſtimonia, ac primo ejuſdem Senecæ, lib. allegato *De vita beata* cap. 8. ubi ait: *Idem eſt beatè vivere, & ſecundùm naturam vivere.* Nimirum ſecundùm legem, quàm naturalis ratio dictat ſequendam. Atqui vivere, & beatè vivere, potiùs ſignificat actionem vitæ, quàm habitum. Item cap. 3. *Quod inter omnes Stoïcos convenit, rerum naturæ aſſentior. Ab illa non deerrare, & ad illius legem exemplumque formari, ſapientia eſt.* Ac præterea inde felicitatem definit: *Beata eſt ergo vita, conveniens naturæ ſuæ.* Atqui non deerrare à natura, & ad ejus legem exemplumque formari, ſitum eſt præcipuè in actionibus virtutum, quibus rationi naturali conformamur. Inſuper epiſt. 44. *Quid eſt, in quo hic erratur? Cùm omnes beatam vitam optent; quòd inſtrumenta ejus pro ipſa habent, & dum illam petunt, fugiunt. Nam cùm ſumma beatæ vitæ ſit ſolida tranquillitas, & ejus inconcuſſa fiducia, ſollicitudinis cauſſas colligunt, & per inſidioſum iter vitæ non tantùm ferunt ſarcinas, ſed trahunt.* Atqui ſolida tranquillitas non eſt otium inutile, quod cum habitu virtutis cohærere poteſt, ſed vivida ejus actio: nec inconcuſſa fiducia eſt ſola virtus, ſed illius exercitium. Summa igitur beatæ vitæ, ſeu felicitatis, juxta Senecam, potiùs in actione, quàm in virtutis habitu, conſiſtit.

4. Idem ipſum, non modò juxtà Senecam, ſed reipſa exiſtimâſſe communiter ferè Stoïcos, poſſumus multipliciter ſuadere. Primò ex illo ipſorum effato ſatis trito: τέλος εἶναι τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. *Finem eſſe, convenienter naturæ vivere.* Etenim convenienter naturæ vivere, non tam habitum, qui otioſus & iners eſſe poteſt, & ſolet, quàm operationem & exercitium vividum, juxta naturæ leges, ſignificat. Quod ipſorum effatum, celebre in Epicteto habetur, & ab Horatio indicatur illo verſu:

Vivere naturæ ſi convenienter oportet.

Commemoraturque à Lucano lib. 1. *Pharſal.* ubi vitam Catonis ad præſcriptum Stoïcorum formatam, ita deſcribit.

——— *hæc duri immota Catonis*
Secta fuit, ſervare modum, finemque tenere,
Naturamque ſequi.

5. Secundò id conſtat ex ipſo Zenone Stoïcorum anteſignano, & præcipuis ejus ſectatoribus, apud Stobæum *in Eclogis*, ita loquentem: Τὸ τέλος μὲν πρῶτος Ζήνων ἀπέδωκε, &c. id eſt: *Finem* (nimirum felicitatem) *Zeno ita ediſſerit, convenienter vivere, quod eſt ſecundùm unam rationem & concordem ſibi vivere: quaſi animalia variantia aut pugnantia infeliciter agant. At qui poſt ſecuti expreſsè & diſtinctè magis extulerunt, convenienter naturæ vivere: cùm cenſerent minus, quàm pro re, Zenonium illud dictum eſſe. Sanè Cleanthes primus, cùm ejus ſectam, locumque ſuſcepiſſet, adjecit, naturæ. Chryſippus deinde hoc clarius volens reddere, ita extulit: vivere ſecundùm peritiam eorum, quæ naturâ eveniunt. Diogenes porrò, rectam rationem ac judicium in eorum, quæ ſecundùm naturam ſunt, ejectione, aut rejectione. Archedemus denique, vivere omnia officia curantem.* Hactenus ille accuratè referens, in quo felicitatem poſuerit Zeno, & quomodo ejus opinionem explanaverint, aut quibuſdam additamentis temperaverint ſectatores præcipui. Ea verò omnia planè ac potiùs denotant actionem vitæ convenientem naturæ, rationi, ac judicio recto, quàm merum virtutis habitum, qui abſque ullo motu vitæ aut actione eſſe poteſt.

6. Expreſſior Laërtius *in Zenone*, felicitatem, ſive finem ultimum hominis, in actione ſecundùm virtutem, cenſet ab illo fuiſſe conſtitutam, & à præſtantioribus ejus diſcipulis. Verba è Græco fideliter reddita à Juſto Lipſio hæc ſunt: *Primus Zeno finem dixit, convenienter naturæ vivere: quod eſt* (expende, quæſo, verba) *ſecundùm virtutem vivere. Similiter Cleanthes, Poſſidonius, Hecato. Iterumque ſimile eſt, & conſonat, ſecundùm virtutem vivere, illi, ſecundùm peritiam naturâ evenientium vivere, ut ait Chryſippus.* Atqui Laërtius arbitratur, Zenonem, & ſectatores præcipuos ipſius, quamvis nonnihil verbis diſcreparent, reipſa conveniſſe, ut finis ultimus, ſeu felicitas hominis, ſit, κατ' ἀρετὴν ζῆν, *ſecundùm virtutem vivere.* Atqui vivere ſecundùm virtutem, non convenit habitui virtutis adquiſitæ: tum, quia ipſe non vivit: tum quia aliàs ſenſus nugatorius eſſet, virtutem vivere ſecundùm virtutem: ſed id propriiſſimum eſt actionis ex virtute procedentis. Ergo finis ultimus, ſeu felicitas hominis, juxta Zenonem Stoïcorum principem, ac præcipuos ſectatores, non conſiſtit in habitu, ſed in actione virtutis. Quare ipſi, juxta Plutarchum, bonum hominis, ſive felicitatem definierunt, εὐλόγιστον ἐκλογὴν τῶν κατὰ φύσιν. Similiter & Epictetus, προαίρεσιν τὴν κατὰ φύσιν. id eſt, *electionem ſecundùm naturam:* ſive, *electionem viſorum*, nimirum eorum, quæ recta ratio probavit. Patet verò, electionem, non habitum, ſed actionem eſſe.

7. Similiter Cicero lib. 3. *De finibus* loquens de Catone Stoïco, ait: *Summum hominis bonum poſitum in eo, quod* ὁμολογίαν *Stoïci, nos appellemus convenientiam, ſi placet.* Convenientiæ autem nomine nihil aliud intelligitur, quàm per virtutem conveniens, & ſibi conſentiens vita in agendo. Quod luculenter exponit Seneca epiſt. 74. dicens: *Virtus convenientiâ conſtat. Omnia opera ejus cum ipſa concordant, & congruunt.* Et alio item loco, dum ait, felicitatem in eo ſitam, *ut ſine actionum diſſenſione vita unius quaſi coloris ſit.* Quod & Stoïci veteres apud Stobæum ſupra laudatum expoſuerunt, καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, *ad unam rationem & conſentientem vivere.* Unde & ſubdit, *infelices illos eſſe qui diſſident ſibi, & pugnant.* Patet verò, eam convenientiam, ſive conſenſionem omnium vitæ actionum, atque conſtantem tenorem in agendo proprium viri felicis, potiùs in actionibus virtutis, quàm in habi-

Digitized by Google

habitu ſitum eſſe. Hæc igitur fuit opinio Stoïcorum; ſaltem celebriorum.

8. Neque in oppoſitum allegari poteſt Ariſtoteles lib.1. *Ethicorum* cap.5. & 8. dum refert & impugnat opinionem, quæ conſtituit ſummum bonum, ſeu ſelicitatem hominis, in habitu virtutis. Non enim illam tribuerè invenitur Stoïcis, nec indigitare Zenonem, aut alios quoſpiam ex allegatis, ipſius ſectatoribus, quamvis nos olim in Commentariis ad caput quintum eos allegaverimus pro eodem placito, ducti teſtimonio quodam Gellii lib.18. cap.1. & frequenti aliorum ſenſu. Solùm enim Ariſtoteles capite illo octavo ait, philoſophos illos, qui aliter & aliter expoſuerunt felicitatem in virtute, aut prudentia, aut ſapientia, ſive cum voluptate, ſive abſque illa, fuiſſe multos & antiquos, vel paucos & præclaros. An verò Stoïci illam nominatim ſint amplexi opinionem, quæ in habitu virtutis felicitatem conſtituit, ne leviter quidem indicat Ariſtoteles iis locis, ubi rem ex profeſſo tractat. Potiùs itaque exiſtimandum, ſaltem eorum præcipuos ſelicitatem collocâſſe in operatione, ſive actione ex virtute profectà.

9. Quare Senecæ teſtimonia initio propoſita aut accipienda ſunt de virtute ſecundùm actum, ſive exercitium: aut de illa generatim intellecta, prout abſtrahit ab habitu & operatione. Utrovis enim modo accipiatur, in illa ſola conſiſtit, quòd honeſtum eſt per ſe bonum, ac meritò expetendum. Neque ampliùs evincunt loca objecta. Quin & id ſufficit, ut Stoïcorum opinio attingeret ſcopum ſibi præſcriptum adverſus Epicuræos, in una voluptate, præſertim corporis, felicitatem ſitam arbitrantes. Ut enim hic error plenè planeque refelleretur, ſatis erat Stoïcis demonſtrare, ſolum virum probum debere felicem exiſtimari, ſolamque virtutem eſſe, quæ beatum facit: ſive hæc accipiatur pro habitu, ſive pro actu: neque enim hæc diſtinctio Stoïcis videtur curę fuiſſe.

SECTIO II.

Quibus fundamentis nitatur opinio aſſerentium, felicitatem hominis potiùs in virtutis habitu, quàm in actione, ſitam eſſe.

10. VERUM cujuſcumque demum fuerit, aut ſit opinio illa, quę docet felicitatem hominis eſſe ſitam in habitu virtutis, & nō in actu, nititur non levibus argumentis, quę proponere oportet modò, antequam ad illius reſolutionem accedamus.

11. Potiſſimum fundamentum ejus opinionis ſub hac formula inſtitui poteſt. Facta comparatione inter duo, quorum alterum eſt prętantius altero, felicitas debet eſſe ſita in eo quod prętantius eſt. Atqui facta comparatione inter habitum virtutis, & actionem ipſius, habitus prętantior eſt. Felicitas ergo potiùs debet eſſe ſita in habitu, quàm in actione virtutis. Major propoſitio habetur explorata & certa: felicitas enim eſt ſummum bonum, & ſuprema hominis perfectio: utpote finis ultimus, in quo quieſcit & ſatiatur naturalis appetitus hominis. Ergo debet eſſe ſita in eo quod eſt prętantius. Minor autem, ſive aſſumptio, in qua pręcipuè conſiſtit difficultas hujus quęſtionis, ſuadetur multipliciter.

12. Primò. Facta comparatione inter habitum virtutis & actionē, illud prętantius eſt, quod ex ſe bonum exiſtit, non autem illud quod aliunde bonitatem capit. Atqui virtutis habitus per ſe, ſive ex ſe bonus eſt, immò conſtituens hominem bonū: actio autem aliunde bonitatem habet, nimirum, ab ipſo habitu: ex quo procedit. Quare eadem actio ſecundum ſubſtantiam poteſt modò eſſe mala, modo bona: mala, cùm ab alio principio, quàm habitu virtutis, procedit: bona autem cùm ex habitu virtutis oritur: ideoque largitio munerum eſt indiſferens ut ſit actus liberalitatis, magnificentięve; aut ambitionis, vel prodigentię: habitus autem virtutis non eſt indifferens, ut bonus vel malus ſit, laudabilis aut vituperabilis: ſed ſemper atque ubique bonus & laudabilis eſt. Ergo facta comparatione inter habitum virtutis & actionem, habitus prętantior eſt.

13. Secundò. Virtus per ſe eſt pulchra & amabilis, ideoque digna ut diligatur, & propter ſe expetatur, independenter ab omni alio, ideoque Ariſtoteles lib.1. *Ethicor.* ait, virtutem eligi propter ſe. Quare ſeorſum ab actione perficit animum, & potentiam pulchram reddit. Ergo prętantior eſt actione: ſiquidem hęc non expetitur propter ſe, neque independenter ab habitu virtutis, ſed propter ipſum adquirendum, vel augendum.

14. Tertiò. Prętantius eſt id, quo homo bonus aut optimus conſtituitur, quàm id, quo nec redditur bonus, nec optimus. Atqui virtutis habitu, non autem actione, conſtituitur homo bonus aut optimus. Non enim probum virum cenſemus illum, qui ſemel aut iterum honeſtè agit, ſed illum dumtaxat, qui firmo & conſtanti virtutis habitu pręditus eſt. Sic etiam non dicitur, aut exiſtimatur bonus muſicus, qui quandoque bene modulatur, aut pulſat citharam, ſed illum qui id ubique induſtriè & ęquabiliter prętat ex habitu. Ergo virtutis habitus eſt prętantior, quàm actio.

15. Quartò. Id quod proprium eſt hominis probi, quatenus differt ab improbo, prętantius cenſeri debet, quàm illud, quod indifferenter competit, ſeu invenitur in homine probo & pravo. Atqui virtutis habitus eſt proprius hominis probi, quatenus differt ab improbo, nemo enim virtutis habitu inſtructus eſt, qui ſimpliciter probus non ſit, actio autem bona indifferenter competit, ſive invenitur in homine probo, & pravo: ſiquidem etiam homines improbi, ubi ſeriò conantur vitium exuere, & adhuc illo deturpati ſunt, actiones aliquas honeſtas eliciunt, quibus contendunt ad virtutem inquirendam: ideoque Ariſtoteles lib.2. *Ethic.* cap.4. tribuit aliquas actiones juſtas etiam iis, qui nondum habitum juſtitię adepti ſunt. Ergo virtutis habitus prętantior cenſeri debet, quàm actio.

16. Quintò. Quicquid habet rationem dirigentis, prętantius eſt illo, quod dirigitur: quantò in militia dux pręfertur gregario militi. Atqui virtutis habitus dirigit ad actionem, tum inclinando ad illam, tum conjectando medium, quod actio proba ſervare debet inter exuperantiam & defectum: ideoque virtus juxta Ariſtotelem lib.2. *Ethic.* cap.6. eſt conjectatrix medii, ſeu mediocritatis. Prętantior igitur eſt habitus virtutis, quàm actio.

17. Sextò. Facta comparatione inter duo bona, illud eſt prętantius, quod eſt diuturnius, ſive ſtabilius: ut tradit Ariſtoteles lib.3. *Topic.* At virtutis habitus, cùm ſit qualitas difficilè mobilis, eſt diuturnior

turnior

turnior & ſtabilior, quàm, actio honeſta, quæ citiſſimè tranſit, & fluit. Virtutis ergo habitus eſt præſtantior actione. Confirmatur. Id quod permanet cum ipſa felicitate futurę & ęternę vitę, longè excellentius eſt illo, quod cum ipſa non permanet, ſed momento fluit. At Virtutis habitus permanet cum felicitate futuræ & æternæ vitæ. ideoq́ue de Scipione jam vitâ ſuncto ajebat Cicero: *Mihi quidem Scipio, quamquam eſt ſubitò exemptus, vivit tamen. Virtutem enim illius viri amo, quæ extincta non eſt.* Actiones verò honeſtæ vix incipiunt cùm deſinunt, & citiſſimè tranſeunt. Ergo Virtutis habitus eſt planè excellentior actione.

18. Secundum argumentum pro eadem opinione ducitur ex natura felicitatis, quæ cùm ſit bonum ſummum, ſive ſupremum hominis, debet eſſe admodum ſtabilis: atque adeò ejus conditionis, ut homo eâ præditus non ſubeat quotidie varias vices de felice in miſerum, aut non felicem; neque inſtar chamæleontis variet colores aut viciſſitudines, ſed æquabilis ubique permaneat. At ita ſe haberet, ſi felicitas in actione virtutis ſita eſſet, potiùs quàm in habitu. nam cùm actio diuturna eſſe non poſſit, ſed interrumpi neceſſariò debeat variis humanæ vitæ curis, & laſſitudine, & ſomno, ſi in ea ſita eſſet felicitas, quotidie homo tranſiret de felici in miſerum, aut non felicem: cùm paſſim tranſeat ab agendo ad non agendum: hoc verò non habet locum in Virtutis habitu, qui ſemel animo infixus, permanet immobilis, nec per laſſitudinem, aut humanæ vitæ curas, vel ſomnum, expellitur, aut diſſolvitur. Ideoq́ue ajebat Seneca ſcribens ad Serenum: *Virtus libera eſt, inviolabilis, inconcuſſa: ſic contra caſus durat, ut non inclinari quidem, nec vinci poſſit.* Felicitas ergo potiùs in habitu Virtutis, quàm in actione, conſtituenda eſt.

19. Tertium deſumitur ex Ariſt. lib. 10. *Ethic.* cap. 4. ubi docet, actionem perfici delectatione, ſeu voluptate. Hinc autem colligitur, felicitatem non poſſe conſiſtere in actione, felicitas enim, cùm ſit ſupremum hominis bonum, ultra quod proinde nihil ſupereſt expetendum, nulla alia re adveniente perfici ulteriùs poteſt. Ergo ſi actio perficitur voluptate, non eſt bonum ſupremum, ac proinde nec felicitas hominis. Supereſt igitur, ut illa in ſolo Virtutis habitu conſiſtat, qui bonum quoddam abſolutum & perfectiſſimum eſt, ideoq́ue nullam aliunde perfectionem accipit.

SECTIO III.

Præmiſſa aliquot opportuna; ad controverſiam juxta idoneum ſenſum tractandam, & dirimendam.

20. PRIUSQUAM ad decernendam veriorem ſententiam accedamus, oportet nonulla præmittere. Primum eſt, Felicitatis notionem diverſimodè accipi poſſe & ſolere. Frequenter autem uſurpatur pro ſtatu ſummè perfecto, & optatiſſimo, ac jucundiſſimo omnium, quos homo aſſequi poteſt: ideoq́ue definitur à Boëtio lib. 3. *De Conſol. ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus.* Quod, licèt communiter intelligatur de Felicitate ęterna vitæ futuræ, congruenter quoque accipitur de illa, quæ in hac vita haberi poteſt, & de qua ſola diſſerimus in præſentiarum. Juxta quam definitionem Felicitas non eſt forma aliqua ſimplex, ſed compoſita ex pluribus, & conſtans ſola unitate ordinis, atque integritatis. quemadmodum monarchia, vel exercitus, ſunt aliquid unum dumtaxat eo genere unitatis. Quemadmodum verò in monarchia excellit & anteſtat cæteris omnibus Rex; atque in exercitu Imperator: ita etiam in ſtatu Felicitatis, ut ordinem ſervet, neceſſum eſt aliquid cæteris præeminere, & efferre caput ſupra alia. Alioqui enim eſſet inſtar Democratiæ, in qua nemo cæteris omnibus imperat, ſed plebs dominatur: ideoq́ue peſſimum politiæ genus cenſetur ab Ariſtotele lib. 8. *Ethic.* cap. 10.

21. Porrò ea bona, quæ ſtatum felicitatis conſtituunt, aut exornant, ad triplex genus revocantur. Quædam enim ſunt bona corporis: quædam externa, ſive fortunæ: quædam denique animi. Ac de primis duobus bonorum generibus dictum ſatis eſt ſupra quæſtione ſecunda hujus diſputationis, longè inferiora eſſe, quàm ut in iis apex humanæ felicitatis collocari poſſit. Solùm itaque ſunt ornamenta quædam, ac decora, ſine quibus ſtatus felicitatis humanæ, ſaltem politicæ, eſſe non poteſt: ut de induſtria conſtituimus quæſtione tertia cum eodem Ariſtotele: qui planè pronuntiat lib. 1. *Ethicor.* cap. non omnino felicem putari debere, qui turpiſſimus ſit, ignobilis, ſolitarius, ſine liberis, &c. Quare reſtat ut potiſſima ratio, ſeu apex felicitatis humanæ conſiſtat in tertio bonorum genere, quod in virtutibus præſertim ſitum eſt. Cùm verò virtutes poſſint conſiderari, tum in habitu, tum etiam in actu ſecundo; meritò dubitatur. in quonam illorum conſtitui debeat humana felicitas. Hujus autem quæſtionis reſolutio pendet ab examine perfectionis utriuſque: an ſcilicet, habitus virtutis perfectior ſit, quàm illius operatio, ſive actio. Quod enim ex iis duobus perfectius ac melius eſſe conſtiterit, id etiam erit apex, ſive culmen felicitatis humanæ: aliud verò ſpectabit ſolùm ad illius integritatem, ſive complementum. Eo autem ſtatuto, apparebit conveniens ordo in iis omnibus quæ ſtatum felicitatis componunt, omni bonorum aggregatione perfectum.

22. Præmitto II. actionum, ſive operationum virtutis, duplex genus eſſe. Alterum eſt earum, quæ procedunt ab eadem potentia, in qua Virtutis habitus reſidet: proptereaq́ue actiones immanentes dicuntur à philoſophis: ut intelligere, cognoſcere, conſultare, eligere, velle, appetere. Alterum verò illarum, quæ ab actionibus immanentibus imperantur, & tranſeunt in materiam externam, ac proinde dicuntur actiones tranſeuntes. quales profectò ſunt largitiones liberales, magnifici ſumptus, facinora præclara in bello, conveniens adminiſtratio Reipublicæ. Nimirum hæ actiones, aliæq́ue ſimiles, ſunt externæ, & imperatæ ab aliis intra potentiam cognoſcentem appetentémve manentibus. Eòdem ſpectant externa quædam, non in opere aut actione, ſed in negatione poſita: ut abſtinere à turpibus operibus, furto v. g. aut adulterio.

23. Ea verò diſtinctione utrarumque actionum præmiſsâ, certum apparet; actiones ſive operationes externas & tranſeuntes eſſe deteriores, ſeu inferiores immanentibus. Id patet dupliciter. Primò. Quia omne quod naturâ ſua ſubditur ac

diri-

Digitized by Google

dirigitur, eſt planè inferius Imperante ac dirigente. Actiones autem tranſeuntes & externæ naturâ ſuâ ſubduntur ac diriguntur ab immanentibus & internis. Ergo externæ & traſeuntes, inferiores iis ſunt. Secundò. Quicquid perficit intimè animam longè perfectius & excellentius eſt illo, quod animam non perficit intimè, ſed extra illam eſt. Actiones autem immanentes virtutum perficiunt intimè animam: & tranſeuntes extra illam ſunt. Immanentes igitur virtutum actiones ſunt perfectiores excellentioreſque tranſeuntibus. Hinc autem colligitur comparationem majoris vel minoris perfectionis non inſtitui inter habitum virtutis, & actiones tranſeuntes, ſive externas. Certum quippe eſt, has inferiores eſſe habitu ipſo: cùm hic intimè animum perficiat, & facultates ipſi affixas. Quare in controverſia hac ſolùm habet locum comparatio inter actiones immanentes virtutum, & habitus earundem: ut exinde appareat quodnam illorum ſit aptius ad coſtituendam hominis felicitatem.

24. Præmitto III. Virtutis habitum gigni quidem ex actionibus honeſtis, ſive ex diuturna illarum frequentatione: ut apparebit ex diſput. 4. quæſt. 3. Licèt autem ex dicendis ibidem ſect. 2. conſtet, actiones quæ præcedunt generationem virtutis, eſſe ejuſdem rationis quò ad eſſentiam ſive ſpeciem cum iis, quas animus poſtea informatus virtutis habitu profert; adhuc tamen intra eandem ſpeciem eſt ingens utrarumque inæqualitas. Actiones enim quæ procedunt, veluti informes ſunt: & licèt honeſtę exiſtant, non fiunt cum ea felicitate, firmitate, ac voluptate, quę comitatur actiones ſubſequentes habitum virtutis animo inſitum. Nimirum, proprius effectus habituum eſt pręſtare facultati operatrici firmitatem ac facilitatem, tum phyſicam, tum & intentionalem, eo loco explicandam; ac ſubinde voluptatem miram in ipſis virtutum actionibus, quæ initio difficiles & inſuaves apparebant. Porrò dum diſquirimus, an felicitas in habitu virtutis conſiſtat, an potiùs in actione, vel operatione illius, non eſt ſermo de actionibus, quę pręcedunt generationem habitûs. Has quippe certum eſt ineptas exiſtere ad ſummam viri felicis & optimi perfectionem conſtituendam: cùm & imperfectę ſint intra ſuam ſpeciem, & non ſupponant hominem probum, ſed diſponant ut probus ſit. Patet verò ex Ariſtotele lib. 1. *Ethic.* c. 7. & lib. 10. c. 7. atque alibi ſępè, virum felicem eſſe probum, immò & optimum, ac Deo chariſſimum. Supereſt igitur, ut controverſia ſolùm procedat de actionibus procedentibus ex habitu virtutis jam parto, & animam perficiente.

25. Prœmitto IV. felicitatem, cùm ſit bonum hominis pręſtantiſſimum, debere pariter eſſe abſolutum ac perfectum. Si enim, juxta commune philoſophorum effatum, generatim loquendo, perfectum eſt totum, cui nihil deeſt; ſummè perfectum, quale eſt quod hominem felicem conſtituit, ſummè etiam abſolutum, ac numeris expletum omnibus, eſſe debet. His poſitis, in quibus nulla videtur eſſe poſſe diſſenſio, ad quęſtionem dirimendam accedamus.

SECTIO IV.

Præfertur ſententia Ariſtotelis, felicitatem conſtituentis, non in habitu, ſed in operatione perfecta ſecundùm virtutem. Variæ rationes ethicæ in eam probandam, & illuſtrandam.

26. DICENDUM eſt, primariam rationem formalis hominum felicitatis, non in virtutis habitu, ſed in actione perfecta ſive exercitio illius ſitam eſſe. Ita Ariſt. lib. 1. *Ethic.* cap. 7. & 8. item lib. 10. cap. 7. & 8. atque alibi ſępè. Conſentiunt Euſtratius, Albertus Magnus, D. Thomas, & cęteri interpretes in ea loca. Suffragantur quoque ipſi Stoïci, quibus contraria opinio tribui ſolet: ut vidimus ſectione prima.

27. Verùm pręter illorum teſtimonia ibidem exſcripta, placet alia in medium proferre. Ac primò Senecę, acerrimi Stoïcorum vindicis, qui Epiſt. 66. definiens felicitatem hominis, interrogat, ſimul & reſpondet: *Quid eſt Summum Bonum? Ex naturæ voluntate ſe gerere.* Non ſe gerit autem ex naturæ voluntate, qui, licèt virtutis habitu ſit pręditus, nihil agit, ſed otiatur, aut dormit. aut phreneſim incurrit, ſed qui vividè & ſolerter ſecundùm virtutem agit, & juxta naturalis rationis ductum. Epictetus quoque inter Stoïcos admirandus lib. 1. Diſſert. 20. apud Arrianum, exponens ſummam felicitatis, in quam homines contendere debent, inquit: *At quin ipſe præcipuus philoſophorum, & velut anteſignanus ſermo brevis admodum eſt. Quid enim longum dicere*, Τέλος ἐστὶ, τὸ ἕπεσθαι Θεοῖς. *Finis eſt, ſequi Deum?* Non ſequitur autem propriè Deum, quisquis non agit ex virtute, ac ſolo illius habitu contentus eſt. Ergo neque finem, ſeu felicitatem obtinet. Verùm & generatim Clemens Alexandrinus ſic Stoïcorum ſenſum explanat lib. 2. *Stromateon*: Οἱ Στωικοὶ τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, &c. *Stoïci ſecundùm Naturam vivere, finem eſſe decreverunt, Dei nomen in Naturæ decore commutantes.* Vivere autem ſecundùm Naturam, ſive ſecundùm Deum, profectò eſt agere ſecundùm virtutem. nam vita non eſt habitus, ſed actio, & motus. Stoïci ergo ſuffragantur aſſertioni pręjactę & ſententię Ariſtotelis. Idem de Cynicis, ac fortaſſe de iiſdem Stoïcis pronuntiat Philo Judęus libro περὶ γεωργίας, dum ait: Τὸ μὲν ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν εὐδαιμονίας τέλος εἶπον οἱ πρῶτοι. *Conſequenter Naturæ vivere, felicitatis finem dixerunt illi priſci.*

28. Deinde rationibus ex Ariſtotele erutis ſuadetur. Prima in hunc modum conformari poteſt. Omnis forma ejus conditionis eſt, ut ſubjecto, cui inhęret, ſuum effectum formalem pręſtet: cùm hęc ſit propria illius notio & eſſentia: ac proinde, cùm felicitas, de qua agimus, ſit forma quędam, ejus naturę putanda eſt, ut hominem, cui inhęret, conſtituat felicem, neque unquam poſſit non pręſtare hunc effectum, dùm homini inhęret. Atqui virtutis habitus, quicumque ille ſit, non conſtituit hominem felicem quandiu ipſi inhęret. Fieri enim poteſt, & quandoque ſolet, ut homo virtutis habitu pręditus, nihil omnino ſecundùm virtutem agat, aut dormiat, aut in phręneſim, vel etiam in perpetuam amentiam

niam labatur, quibus in eventibus nemo felicem illum ſimpliciter putabit, niſi qui immane aliquod paradoxon tueri velit. Felicitas ergo formalis in virtutis habitu nequaquam ſita eſt.

29. Urgetur ratio eadem effato illo celebri, quo utitur Ariſtoteles: Secundùm dimidium vitę non differt felix à miſero. Nimirum hominis ea conditio eſt ut propter vitę neceſſitates dimidium temporis inſumat in ſumno, cibo, potu, quiete, aut otio. ideoque licet felix habeatur & ſit, non tamen toto vitę progreſſu, ſed ſolùm dimidio, quo nec dormit, nec otiatur. At id falſum eſſet, ſi forma felicitatis eſſet virtutis habitus. Hic enim cùm infixus in animo ſit, ipſique immobiliter adhęreat, quandiu non expellitur liberè per vitioſitatem contrariam, ſemper ſuum effectum formalem pręſtat homini, vigilanti ac dormienti, agenti & otianti. Si ergo effectus formalis ipſius eſſet conſtituere illum felicem, ubique ac ſemper felicem redderet, etiam in ſomno & otio. Non ergo ſecundum dimidium vitę dumtaxat, ſed penes totũ vitę ſpatium differet felix à miſero. Quod planè eſt contra illud effatum.

30. Urgetur amplius. Si poſtquam aliquis virtutis habitum nactus eſt, caſu aliquo incidat in perpetuam amentiam, aut ſtuporem quendam diuturnum, nemo illum felicem exiſtimabit. quin potius nemo erit, qui non miſereatur, & doleat vicem ejus hominis: pręſertim ſi amentię aut ſtupori accedant plures alię ęrumnę, ac dolores corporis. Nemo autem miſeretur felici, aut dolet illius vicem, ſed ejus tantùm, qui infelix, aut miſerandus eſt. Et tamen adhuc retinet habitum virtutis, neceſſariò pręſtantem animo ſuum effectum formalem per intimam ſui communicationem, quam ſeipſo pręſtat, & ſuſpendere nullatenus poteſt. Ergo forma conſtituens hominem felicem non eſt ſolus ac nudus virtutis habitus.

31. Ratio ſecunda. Virum exiſtere felicem, eſt bonum hominis pręſtantiſſimum, atque adeò numeris omnibus abſolutum, & perfectum: ideoque debet eſſe effectus illius formę, quę pręſtantiſſima ſit, proindeque numeris omnibus abſoluta & perfecta. Ea verò, non eſt habitus virtutis, ſed actio: quia licèt habitus virtutis ſuo modo perficiat hominem, cujus animum informat, adhuc tamen eſt in potentia ad perfectionem ulteriorem; neque antea putatur perfectus, quàm in actum ſecundum ſe proferat. Quare ut obſervat Albertus Magnus, perfectio, quam habitus pręſtat potentiæ, eſt ſimilis ſomno: quam verò actio præſtat, eſt ſimilis vigiliæ. Patet verò, vigiliam ſomno meliorem ac præſtantiorem eſſe. Actio autem, cùm ſit ultima determinatio, non eſt in potentia ad ulteriorem perfectionem, ſed ultimò perficit animum. Ergo forma conſtituens hominem felicem, non eſt habitus virtutis, ſed actio.

32. Urgetur ratio eadem. Felicitas, cùm ſit præſtantiſſimum hominis bonum, cenſetur ab omnibus, & dicitur beata vita. Quare oportet ut per ipſam habeat quod eſt de ratione vitæ. Hæc autem non conſiſtit in habitu virtutis, qui ſolùm eſt in potentia ad actionem vitæ; & quidem non ſuæ, ſed ſubjecti, cui inhæret. Neque enim unquam habitus virtutum adquiſitarum vivunt, aut formales rationes vivendi ſunt. Conſiſtit igitur vita in motu à principio intimo ſe movente: quod profectò convenit actioni ex virtute & facultate naturali profectæ. Ergo vita beata ſeu felicitas, non eſt ſita in habitu, ſed in actione virtutis. Quare & Ariſtoteles lib. 12. *Metaph.* cap. 6. & 7. ac lib. 2. *De Cœlo* probat, æternam Dei felicitatem in actione conſiſtere: ideoque neceſſum eſſe ut Deus ſit in perpetuo motu, ſive ſempiterna actione intelligendi ac volendi. Verba ſunt: *Θεῦ ἐνέργεια ἀθανασία τῦτο δ' ἐστι ζωὴ ἀΐδιος, ὥστε τῷ Θεῷ κίνησιν ἀΐδιον ὑπάρχειν* *Dei actio, immortalitas. Hoc eſt autem perpetua vita: ut neceſſum ſit Divinitati motum ſempiternum ineſſe.*

33. Urgetur ampliùs. Quicquid eſt propter ſe optabile, aptius eſt felicitati conſtituendæ, quàm quod eſt optabile propter aliud, felicitas enim, cùm ſit finis ultimus; eſt maximè optabilis propter ſe. Atqui operatio Virtutis eſt propter ſe optabilis, habitus verò propter ipſam operationem. Aptior ergo eſt operatio, quàm habitus Virtutis, ad felicitatem conſtituendam. Aſſumptio ſuadetur: tum ex illo philoſophorum effato, *Unumquodque eſt propter ſuam operationem*: tum etiam, quia ideo habitus virtutum optamus, ut ſecundùm illos operemur perfectè, facilè, & ſuaviter; non autem è contrà: tum denique, quia operatio Virtutis habet rationem finis, cum ſit extremum; habitus verò rationem principii, ſeu conficientis. At quicquid habet rationem finis eſt propter ſe optabile, cùm hæc ſit propria finis notio; quod autem habet rationem conficientis, ſeu principii partialis, non eſt optabile tam propter effectum illum, quem affert. Igitur operatio Virtutis eſt propter ſe optabilis, habitus verò propter operationem.

34. Ratio tertia. Illud eſt aptius ad conſtituendam hominis felicitatem, quod eſt magis honore dignum. Ut enim docet Ariſtoteles lib. 1. *Ethic.* cap. 12. felicitas, cùm ſit aliquid divinum, potiùs eſt digna honore, quàm laude. Nimirum ea, quæ divina ſunt, ampliori officio, quàm laude, proſequimur, iiſque ſolis honorem tribuimus: ut Deo, & Intelligentiis: inſuper & hominibus quibuſdam ob eximiam Virtutem ſpeciatim ad Deum accedentibus, quos propterea Græci *τῶν ἀνδρῶν θειοτάτους*, *virorum diviniſſimos* appellabant. Atqui actio Virtutis eſt magis honore digna, quàm habitus. Ergo & aptior eſt ad conſtituendam felicitatem. Aſſumptio probatur: quia communi virorum prudentum judicio honor tribuitur, non ei qui poteſt benè ac facilè agere quidquam honeſtum, ſed ei dumtaxat, qui agit. Quare, ut idem Ariſtoteles eo loco refert, in Olympiacis ludis non coronabantur qui fortiſſimi & optimi erant, ſed qui reipſa ludebant, pugnabant, & vincebant cęteros. Ergo actio Virtutis eſt magis digna honore, quàm habitus.

35. Urgetur hæc ipſa conſideratio. Inſtituta enim comparatione inter habitum Virtutis, & actionem, ille videtur ſolâ dignus laude; hæc autem honore digna. Cùm igitur felicitas potiùs honore digna ſit, quàm laude, potiùs etiam conſiſtit in actione, quàm in habitu. Aſſumptio ſuadetur expendendo breviter juxta Ariſtotelem loco nuper indicato, illa propriè eſſe digna laude, quę afficiuntur qualitate aliqua bona, propter quam referantur ad aliquod bonum opus. Quare laudamus virum juſtum & fortem, quòd præditus ſit bonis qualitatibus Juſtitiæ ac Fortitudinis, quibus refe-

referatur, ſive ordinetur ad actiones juſtas & fortes. Similiter circa bona corporis laudari ſolet aliquis quòd robuſtus aut velox ſit, quoniam præditus eſt qualitate bona ad edendum opera homini robuſto aut veloci congruentia. Hæc autem omnia planè conveniunt habitui virtutis, qui eſt bona qualitas, relata ſeu ordinata ad bonam actionem, & viro probo conſentaneam. Virtutis igitur habitus per ſe loquendo, propriè laudabilis eſt. Cæterùm actio proba ex habitu Virtutis perfecta, non tam laudabilis, quàm honore digna eſt. Non enim eſt ſolùm bona qualitas, ſed optima intra ſuum genus aut ſpeciem: nec refertur aut ordinatur ad bonam operationem, ſed eſt ipſa operatio, ſive extremum abſolutum, quo facultas ultimò perficitur, & conſummatur. Igitur inſtituta comparatione inter habitum & actionem virtutis, ille dignus eſt laude, hæc verò honore; ac proinde hæc ipſa eſt aptior ad conſtituendam felicitatem.

36. Ratio quarta. In eo maximè ſita eſt felicitas, quod viro felici jucunditatem ac delectationem inſignem affert. Eſt enim vita ſummè expetenda, ac proinde jucundiſſima, & deliciis honeſtiſſimis plena: ideoque Ariſt. lib. 10. *Ethic.* cap. 4. atque alibi ſæpè docet, quamvis felicitas non conſiſtat in voluptate, hanc eſſe illius comitem inſeparabilem. Atqui virtutis habitus ſeorſum ab operatione, non affert jucunditatem, delectationemque: neque enim gerens in animo virtutis habitum, & nihil agens, ullam propterea voluptatem percipit. Operatio autem ex habitu virtutis procedens, ſuaviſſima, ac jucundiſſima eſt: & ex ipſa voluptate quam affert, eſt certum teſtimonium virtutis animo impreſſæ: ut monet Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 4. Igitur felicitas potiùs in operatione, quàm in habitu virtutis, ſita eſt.

37. Urgetur ratio eadem. Hoc ipſo quòd felicitas ſecum delectationem afferat, nequit in eo conſiſtere, quod facilè componitur, ſeu cohæret cum ſummis doloribus & tormentis. Voluptas enim adverſatur dolori, & vix utraque ea affectio cohærere poteſt, ubi dolor vehemens eſt. Quod tum ex natura contrariorum, tum & omnium ferè hominum experimento, notum eſt. Atqui virtutis habitus facilè cum ſummis doloribus cohærere poteſt, ac ſolet. Frequenter enim viri pietate inſignes acerbiſſimis doloribus, & ærumnis torqueri ſolent. De qua re plenus eſt liber Senecæ de providentia: ubi admirationem prudentium virorum, ob calamitates & infortunia proborum, atque improborum proſperitates, obſtruere aut moderari conatur ex conſideratione providentiæ Dei. Felicitas ergo non conſiſtit in habitu virtutis. Sita igitur debet eſſe in virtutis actione, quæ difficulter admodum componitur cum acerbiſſimis doloribus, qui impedimento eſſe ſolent ad agendum ex virtute, ut obſervat Ariſt. eo loco: ideoque & delectationem naturaliter ex illa provenientem, magna ſui parte impediunt, & extenuant. Ex hac verò conſideratione ad epilogum redacta, ſubduci poteſt brevis hæc argumentandi formula. Felicitas non conſiſtit in eo quod facilè, ſed in eo quod difficulter admodum cum magnis doloribus conjungi poteſt. At virtutis habitus facilè, actio verò difficulter admodum cum magnis doloribus conjungi poteſt. Ergo felicitas non in virtutis habitu, ſed in actione conſiſtit.

38. Ratio quinta, felicitas ſita eſſe debet in eo, quod præſtantius eſt, ſive perfectius. Actio autem præſtantior & perfectior Virtutis habitu eſt. Quamvis enim conveniant in eo quòd ab eadem potentia, eodemque objecto, perfectionem ſibi vendicent; negari tamen non poteſt, actionem objecto viciniorem eſſe, quàm habitum: utpote quæ non per aliquid interjectum, ut habitus, ſed immediatè per ſe ipſam verſatur in objecto. Idque potiſſimùm apparet in actu ſapientiæ, qui res divinas ſpeculatur: cùm tamen ſapientiæ habitus ſolùm mediante actu contemplationis in iis verſetur. Certum autem eſt, cæteris paribus, ex viciniori principio perficiente, majorem perfectionem accipi. Actio igitur perfectior eſt habitu virtutis, ideoque aptior ad felicitatem conſtituendam.

39. Urgetur. Inſtituta comparatione inter duo aliqua, invicem dependentia inter ſe, illud præſtantius habetur & eſt, quod minùs ab altero dependet. Atqui licèt Virtutis actio & habitus invicem dependeant, longè minùs dependet actio ab habitu, quàm habitus ab actione. Etenim habitus Virtutis per ſe & quo ad ſubſtantiam dependet ex actionibus frequentatis, atque ex iis oritur: ut docet Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 1. & 2. Actiones autem honeſtæ ſecundùm ſuam rationem formalem eſſentialemque non dependent ab habitu Virtutis, quin potiùs illum tempore ac naturâ antecedunt. Quare ab habitu ſolùm depedent actiones conſequentes illius generationem; non quo ad rationem formalem & ſubſtantiam honeſtatis, ſed quo ad modum facilitatis, & jucunditatis: quę dependentia eſt longè minor, quàm præcedens, ut patet. Ergo inſtituta comparatione inter habitum & actionem virtutis, actio perfectior eſt.

40. Urgetur iterùm. Inſtituta comparatione inter duo aliqua, illud perfectius habetur, ob quod homo laudabilior exiſtit. Laudabilior autem exiſtit ob illud, quod planè & omnino habet ſub poteſtate & libertate ſua, cæteris paribus, quàm propter id, quod minus ipſius ditioni & dominio ſubjacet. Atqui Virtutis actiones magis quàm habitus ſub libera ditione & poteſtate hominis ſunt. Actiones enim per ſeipſas, atque immediatè ſunt liberæ, & plenè ſubditæ arbitrio humano, neque unquam exiſtunt indepeudenter à conſenſu præſenti ipſius. Habitus autem Virtutum ſolùm mediatè ſubduntur libertati, quatenus procedunt ex actionibus liberis: neque pendent à præſenti voluntatis conſenſu, ut in ea permaneant: ſed homine nihil cogitante, aut volente, immò dormiente, in ipſo perſiſtunt. Quare Ariſtoteles lib. 3. *Ethic.* cap. 5. docet, Virtutes & vitia eſſe in noſtra libera poteſtate ſolùm mediatè, quatenus gignuntur ex actionibus immediatè liberis. Ergo attento hoc capite majoris libertatis, laudabilior eſt actio Virtutis, quàm habitus. Landabilior, inquam, generatim ſolùm. Nam, ut ſupra num. 34. dicebamus ex Ariſtotele lib. 1. *Ethic.* cap. 12. actio illa optima & perfectiſſima, in qua ſita eſt felicitas, potiùs honore, quàm laude, digna eſt, cùm ſit aliquid θειότατον, *diviniſſimum* in homine.

41. Urgetur denique. Quamvis enim laudem aliquam mereatur, qui habitum Virtutis infixum animo gerit: etiam ubi nihil agit, ſed otiatur, aut dormit: attamen multò laudabilior exiſtit, qui ex Virtutis habitu agit, & profert honeſtiſſimas

mas operationes. Quare prior relatè ad poſteriorem adeò inferior, atque ignobilior habetur, ut Claudianus in panegyrico *de IV. Honorii Conſulatu*, cecinerit, potiùs ethicè, quàm poeticè, nomine illius boni Imperatoris filium ſuum erudientis:

Vile latens virtus: quid enim ſubmerſa tenebris
Proderit, obſcuro veluti ſine remige puppis,
Vel lyra quæ reticet, vel qui non tenditur arcus?

Itaque longè ampliorem laudè meretur, qui ex Virtutis habitu agit, quàm qui non agit. Unde non modò evincitur, aptiorem eſſe actionem, quàm habitum Virtutis, ad felicitatem conſtituendam, ſed etiam unicam illius rationem formalem, felicitas enim, cùm ſummum bonum ſit, & proinde perfectiſſimum, non admittit additionem, ob quam homo ſimpliciter perfectior & laudabilior habeatur. Atqui Virtutis habitus admittit in homine additionem, ob quam ſimpliciter perfectior & laudabilior habeatur: quoties, nimirum, ex Virtute agit. Ergo felicitas nullo modo quo ad rationem formalem conſiſtit in habitu Virtutis, ſed in actione ſola ſecundùm virtutem. Nempe ſola actio perfecta eſt incapax additionis, aut laudis majoris, cùm ſit extremum & ultima determinatio.

SECTIO V.

Confirmatur ampliùs eadem ſententia ſolutione argumentorum, quæ objecta fuerunt ſectione ſecunda.

42. SUPEREST Argumentis in oppoſitum reſpondeamus. Ad I. concedimus ultrò, atque ex animi ſententia, felicitatem debere conſtitui in ea perfectione humanæ naturæ ſuperadditâ, quæ præſtantior & perfectior eſt. Negamus verò aſſumptionem, in qua contenditur, habitum Virtutis eſſe præſtantiorem & perfectiorem actione, nimirum, ſubſecuta, & ex ipſo procedente, quicquid ſit de actionibus prævijs, quibus Virtus paratur, & de externis, ſeu tranſeuntibus: de quibus jam præmonuimus num. 22. cum duobus ſequentibus, quidnam exiſtimandum ſit.

43. Ad I. probationem illius præcipuæ aſſumptionis, retorquetur objectio. Etenim nuper, id eſt, num. 39. demonſtratum à nobis eſt, magis dependere habitum Virtutis ab actionibus honeſtis, quàm è contra. quippe habitum quo ad ſubſtantiam ab iis, pendere, actiones verò ab habitu quò ad modum facilitatis & delectationis tantùm. Hinc autem conficitur, habitum, bonitatem ſuam recipere ab actionibus honeſtis majori dependentiæ genere, & ſtrictiore, quàm quo actiones ab habitu pendent. Quare actiones ex habitu procedentes non ſunt inferioris bonitatis relatè ad habitum, ſed potiùs præſtantioris, & ampliori laude dignæ: ut ſatis jam ſupra oſtenſum fuit. Quod autem additur, actiones probas ſecundùm ſubſtantiam indifferentes eſſe ut vitientur, aut non vitientur; extra rem eſt. Non enim loquimur de actionibus quæ ullo modo vitioſæ exiſtunt: nam eas fatemur nullam bonitatem moralem habere, ex quocumque capite vitientur, cùm bonum debeat eſſe ex integra cauſſa. Quare illæ extra omnem comparationem ſunt cum habitu Virtutis, cùm non ſint in genere boni moralis. Loquimur itaque de ſolis actionibus profectis ex habitu Virtutis, ac nullâ circumſtantiâ vitiatis: & has dicimus eſſe meliores habitu, ac præſtantiores intra genus moris.

44. Ad II. virtus quidem eſt pulchra, & amabilis, quæque, ut ajebat Socrates, ſi oculis pateret, excitaret ardentiſſimos amores ſui. Verùm propterea potiſſimùm pulchra & amabilis eſt, quòd inclinet animum & facilem reddat ad pulcherrimas & honeſtiſſimas actiones, quæ ſunt finis, & ultima perfectio habituum. Neque obſtat quòd Ariſtotelis teſtimonio Virtus propter ſe eligatur. Ad hoc enim ſatis eſt, ut ex ſe habeat rationem boni ſimpliciter, ſive honeſti. Cæterùm inde non impeditur, ut conſiderata per ordinem ad actiones pulcherrimas, quarum conficiens eſt, longè perfectior ſit, quàm abſolutè conſiderata: quantò arbor eſt pretioſior per ordinem ad pulcherrimos fructus, quos profert, quàm ſi ſolus truncus & radices ſpectentur.

45. Ad III. præſtantius quidem eſt id, quo homo conſtituitur ſimpliciter probus & optimus in actu ſecundo, & ultimo perfectionis apice, quàm in actu primo, & in potentia ſolùm. Porrò habitu Virtutis conſtituitur homo probus ſimpliciter; non tamen optimus, niſi in actu primo; ſeu in potentia tantùm: quatenus facilè & delectabiliter proferre poteſt actiones honeſtiſſimas, quibus in actu ſecundo, & ultimo perfectionis apice conſtituatur optimus. Actiones igitur ex tali habitu profectæ, ipſo habitu meliores ſunt: quicquid ſit de actionibus prævijs & honeſtis, quæ habitum non ſubſequuntur, & gradum parant ad illius generationem.

46. Ad IV. patet ex modò dictis. Non enim loquimur de actionibus quibuslibet honeſtis, ſeu præcedentibus generationem Virtutis; ſed de iis dumtaxat, quæ illam animo infixam ſupponunt, & propterea facilè ac jucundè fiunt. Hæ, nimirum, tam propriæ ſunt hominis probi, quatenus diverſi ab improbo, quàm ipſe Virtutis habitus: cùm facilè ac jucundè fieri nequeant, niſi ab homine probo. Quin potiùs præ habitu ipſo virtutis habent, ut hominem optimum conſtituant, & diſtinguant ab eo, qui optimus non eſt, ſed probus tantùm. Illuſtrius autem eſt conſtituere & diſtinguere virum optimum à non optimo, quàm probum ab improbo. Illuſtriores igitur ſunt actiones ex habitu virtutis profectæ, quàm habitus ipſe virtutis.

47. Ad V. virtus propriè non dirigit ad agendum, ſed ſolùm inclinat potentiam, ut facilè & jucundè agat ſecundùm honeſtatem, quippe dirigere eſt proprium intelligentiæ relatè ad appetitum. Dum autem virtus moralis ab Ariſt. dicitur conjectatrix medii, non eſt ſenſus, quòd illa habeat vim conjicendi, ſicut nec cognoſcendi, cùm ſit habitus affectivus, ac proinde cæcus. Solùm itaque eo loquendi modo ſignificatur, virtutem moralem ita moderari appetitum, & inclinare ad medium rationabile inter exuperantiam, & defectum, ut facilè illud conjicere poſſit intellectus. Nimirum, ut idem philoſophus monet, tota difficultas intelligentiæ in inveniendo medio inter utrumque extremum, oritur ab immoderantia perturbationum, & inordinatione appetitûs, quæ mentem abducit, & offuſcat, ne rectè judicet circa agenda. Cùm igitur habitus virtutis eam immoderantiam & inordinationem corrigat, dicitur

tur

tur virtus conjectatrix medii, non poſitivè dirigendo, ſed negativè tantùm, ſive impedimenta auferendo. Nunquam ergo evincitur, habitum virtutis ex capite directionis eſſe actione ſuperiorem & præſtantiorem.

48. Ad VI. Fatemur habitum virtutis eſſe longè firmiorem & coſtantiorem actione ex ipſo profectâ, cùm hæc momento temporis incipiat ac deſinat, ille verò permaneat animo infixus. Hinc autem ſolùm infertur, habitum phyſicè loquendo præſtantiorem eſſe ex eo capite. Aliunde autem plura ſunt, in quibus actio excedat ſimpliciter habitum ſecundùm moralem conſiderationem: ut multiplciter oſtenſum eſt tota ſectione præcedenti. Quin & exceſſus ille phyſicus in habitu ſupra actionem ex capite firmitudinis & immobilitatis, aliunde compenſatur, phyſicè loquendo, ex duplici capite. Primum eſt, minoris dependentiæ actionis ab habitu virtutis, quàm habitus ab actione: cùm habitus quò ad ſubſtantiam dependeat ſimpliciter ab actionibus frequentatis: actiones autem ab habitu non pendeant, niſi ſummùm quò ad modum. Secundum eſt ratio formalis ac perfectio vitæ, quæ in ſola actione invenitur. Patet igitur, rebus omnibus libratis, actionem ex virtute ortam præponderare habitui.

49. Ad confirmationem diſtinguendum eſt. Aut enim loquimur juxta ſententiam Ariſtotelis collocantis virtutes morum in appetitu ſentiente: aut in opinione aliorum, qui illas ponunt in voluntate. Juxta priorem dicendi modum, virtutes morales deſinunt per mortem hominis, corrupto ipſo appetitu ſentiente, cui inerant. Juxta aliam verò opinionem manent in anima ſeparata, aut ſaltem nulla ratio urgens eſt ut manere non poſſint quidquid ſit de facto; & juxta præſentem Dei providentiam. Porrò objectio juxta priorem ex iis opinionibus, nullam habet vim: & ſi quam habet, numero præcedenti ſoluta eſt. Juxta poſteriorem autem dicendum ſimiliter, ex permanentia habituum in anima ſelici, ſolùm inferri exceſſum phyſicum penes firmitatem: qui tamen ex aliis capitibus compenſatur etiam phyſicè. Sed & præterea actio excedit habitum in genere moris: quoniam omnes actiones honeſtæ à viro probo elicitæ, moraliter in æternùm manebunt, & præmium nunquam interiturum parient in ſelicitate vitæ ſequentis æternum manſurâ. Neque præmium illud immortale tribuendum erit viro ſelici propter habitum virtutis, ſive in hac vita poſſeſſum, ſive in futura manentem: ſed tantùm propter actiones honeſtas, in quibus tota ratio meriti, & conſummatæ perfectionis eſt.

50. Secundo argumento ex num. 18. dicimus quæſtionem non eſſe de ſelicitate vitæ ſuturæ, quæ erit perpetua, & nullo ſomno, aut otio interrumpenda, ſed in ſempiterna actione conſiſtens. Loquimur itaqne de ſelicitate propria hujus vitæ, ac proinde obnoxiâ interruptioni per ſomnum, ac laſſitudinem corporis, & multiplices curas. Hæc igitur ſelicitas ſtabilis quidem & conſiſtens eſt ſolùm quantum fert humana conditio: ut nimirum, vir ſelix inſtructus habitibus præcellentiſſimarum virtutum, quandiu adeſt facultas & opportunitas in actionibus pulcherrimis & honeſtiſſimis ſeſe exerceat: quando autem impeditur ab iis exercendis propter humanæ vitæ neceſſitates, ea ipſa impedimenta referat & ordinet ad agendum vividè ac robuſtè opportuno tempore. Quamobrem, ut obſervat Ariſtot. lib. 4. *Ethic.* cap. 8. oportet ac neceſſum eſt virum probum, & præcellentibus virtutibus exornatum, nonnunquam divertere ad moderatum ludum, aut jocum: ut per id laboris interſtitium redire identidem poſſit ad laborem, & animos ſibi faciat, aut reſumat, ad vividiores actiones virtutum: itaque ſelicitas hominis in hac vita non debet eſſe phyſicè ſtabilis & conſiſtens, ut in beatis mentibus, ac Deo ipſo. Quod diſertè monet idem Ariſtot. lib. 10. *Metaph.* ubi docet felicitatem noſtram eo nomine differre à divina, quòd Deus ſemper in actu ſit: nos verò non ſemper poſſimus eſſe in exercitio actionis. Quin & argumentum ipſum, in quo verſamur, retorqueri poteſt in adverſarios: ut patet ex dictis num. 29. cùm ea ſit felicitas propria hominis mortalis, ut ſecundùm dimidium hujus vitæ non differat ſelix à miſero. Quod ſanè locum non haberet, ſi ſelicitas in habitu immobili virtutis ſita eſſet: habet tamen, ſi dicatur, illam in actione perfecta ſecundùm virtutem conſiſtere, ut nos cum Ariſtotele dicimus.

51. Nec propterea infertur, virum probum, qui ſelix erat dum ageret honeſtè, reddi miſerum ubi agere deſinit, ac propterea ſubire paſſim contrariam vicem, penes ſelicem & miſerum. Etenim non eò ſolùm, quòd agere deſinat, dum ſomno aut alia neceſſitate intercipitur, miſer eſt: quoniam non propterea miſeriam veram incurrit. Vera enim miſeria, ſi poſitiva ſit, in pravis actionibus ſita eſt: ſi autem privativa, conſiſtit in defectu, ſeu privatione ſelicitatis debitæ. Vir autem probus ubi dormit, aut alia corporis neceſſitate impeditus ab agendo, non propterea pravè agit, nec privatur felicitate debita; cùm non debeatur ipſi, nec ipſe teneatur ſemper & continenter agere ſecundùm virtutem, ſed ſolùm ubi ratio recta id exigit. Non ergo veram miſeriam incurrit, nec poſitivam, nec privativam. Manet itaque habitualiter ſelix dumtaxat: quatenus retinet habitus excellentiſſimarum virtutum, quibus poſſit ſacilè & jucundè agere, ac proinde ſe conſtituere felicem in actu.

52. Tertium argumentum faciliùs longè, quàm præcedens, retorquetur in adverſarios: quoniam major acceſſio perfectionis ſit habitui virtutis per actionem honeſtam, quàm actioni per delectationem conſequutam. Si igitur acceſſio aliqualis perfectionis ex delectatione conſequuta obſtat, ut felicitas conſiſtat in actione; acceſſio majoris perfectionis ex actione ſupra habitum magis obſtabit, ut ſelicitas in habitu virtutis, conſtituatur. Deinde dico, neceſſum eſſe, ut felicitatem delectatio alia ſequatur, veluti [illegible] quoddam, ſive appendix, ut loquitur Ariſtoteles. Felicitas enim eſt vita jucundiſſima, ac ſuavitas plena: ideoque nihil mirum ſi afferat voluptatem, veluti corollarium inſeparabile: ſicuti & affert plures alias affectiones, ſive accidentia conſequuta. Neque inde labeſactatur ratio ſummi boni: quia ut ſummum bonum ſit, ſatis eſt ſummè animum perficere per ſe, & alia minora bona afferre ſecum, veluti appendices quaſdam. Porrò voluptas non eſt ipſa ratio ſummi boni, ſive felicitatis, quamvis neceſſario illam comitetur,

ut docet Ariſtoteles pluribus locis, præſertim verò lib. 10. *Ethic.* cap. 4.

53. Ex dictis tota hac quæſtione conſtabit, quantum devient à philoſphia morali novi iſti errones, quos Quietiſtas, ſive Otioſos dicunt: utpote volentes & effutientes, quà verbo quà libris editis, perfectionem Chriſtianam, ſive vitæ ſpiritualis, aut vitæ internæ, ut ipſi loquuntur, non eſſe ſitam in aſſiduo & actuali exercitio præcellentiſſimarum virtutum, ſed in habituali. nimirum, in ſola permanentia habituali illorum primorum actuum, vel illius primi actus, quo quiſpiam ſe ac ſua omnia Deo commiſit; ita ut præterea non ſit opus, immò nec expediat iterare eos actus aut alios virtutum, ſed ſolùm manere in otio & quiete, expectando ut Deus in nobis operetur ſine nobis. Qui profectò error, origo aliorum innumerabilium & vitæ potiùs Epicureæ, quàm Chriſtianæ, meritò anathematizatus fuit à Sede Apoſtolica anno 1687. longè poſt priorem editionem hujus Operis.

QUÆSTIO DECIMA.

In qua operatione conſiſtat formalis felicitas hominis?

QUÆSTIONE præcedenti ſolùm decrevimus, formalem hominis felicitatem in hac mortali vita, non in habitu virtutis, ſed in ejus operatione ſitam eſſe. Nunc autem oportet diſſerere, quænam ejuſmodi operatio ſit, ſive cujuſnam potentiæ. Solet verò à Theologis hæc ipſa diſputatio inſtitui circa felicitatem ſupernaturalem: in qua eædem ferè rationes militant ac in naturali. Verùm à nobis de hac ſola diſſerendum eſt, quatenus ſpectat ad Ethicæ inſtitutum.

SECTIO PRIMA.

Conjuctionem cum Deo per operationes intellectûs & voluntatis, eſſe felicitatem hominis in hac mortali vita, ex mente Ariſtotelis, Stoïcorum & Platonis: quorum illuſtria teſtimonia expenduntur.

2. COMMUNIS ſapientum omnium inter ethnicos exiſtimatio fuit, felicitatem hominis in hac vita mortali ſitam eſſe in iis operationibus intellectûs & voluntatis, quibus homo per cognitionem & amorem conjungitur Deo, ſuo primo principio, & ultimo fini. Hoc eſt quod ſummatim docet Ariſt. lib. 1. *Ethicorum* cap. 7. & 8. dum tradit, felicitatem ſitam eſſe in actione perfecta ſecundùm virtutem. Sed & luculentiùs adhuc id exponit lib. 10. cap. 7. & 8. ubi nominatim diſſerit de felicitate, tum contemplatrice, quâ res divinas, ac Deum ipſum cognoſcimus: tum & actuoſa, qua honeſtè agimus per voluntatem, præſertim Deum amando, & agendo ad totius honeſtatis præſcriptum; noſque illi ſimiles, quantum fas eſt, reddendo.

3. Utramque conjuctionem cum Deo per intellectum & voluntatem, veluti finem hominis ultimum, & perfectionem ſummam, expreſſerunt Stoïci, præſertim admirandus ille Epictetus apud Arrianum lib. 1. Diſſertat. 20. veluti commune philoſophorum axioma, hiſce verbis: Καὶ τοὶ αὐτὸς μὲν ὁ προηγούμενος λόγος τῶν φιλοσόφων &c. *Atqui præcipuus ipſe philoſoporum, & veluti anteſignanus ſermo brevis admodum eſt. Quid enim longum dicere, Finis eſt, ſequi Deum?* Sequimur autem Deum nobiliſſimis duabus facultatibus, intellectu & voluntate, cognoſcendo & amando. Quod ille ipſe ſatis expreſſerat Diſſert. 12. dum ajebat, *ſequi Deum*, nihil aliud eſſe, quàm *mentem ſuam ſubmittere gubernanti omnia menti, ſicut boni cives legi civitatis*. Solus autem ille ſubmittit plenè ac propriè mentem ſuam legiſlatori, qui ſimul intellectu & voluntate ipſi adhæret. Inſuper & in Enchiridio cap. 30. *Oportet*, inquit, *nos ita conformare, ut Deo pareamus, & acquieſcamus in omnibus quæ eveniunt, & volentes ſequi, ut quæ ab optima mente fiant & proficiſcantur.* Ubi ſatis apertè conjunctio noſtra ad Deum per mentem & voluntatem exprimitur veluti ſumma felicitatis humanæ.

4. Eandem ſententiam tradidit Chryſippus, pariter Stoïcus apud Laertium in Zenone, dum dixit: τῇ φύσει ἕπεσθαι δεῖ, &c. *Naturam ſequi oportet, nihil eorum faciendo, quæ vitat atque abdicat communis illa lex, id eſt recta ratio, per omnia permeans: quæ ipſa eſt in Deo hoc, principe & rectore omnium quæ ſunt.* Itaque eam ſummam humanæ perfectionis aſſignat Chryſippus, ut Deum ſequamur, adhærentes & exequentes ea, quæ ſecundùm rectam rationem ſunt. quod planè fit per cognitionem & affectum. Ac generatim Stoïcis eundem ſenſum adſcribit Cicero lib. 2. *de Finibus*, dum ait: *Stoïcis finis eſt, conſentire Naturæ.* (Jam alibi oſtendimus, præſertim ex Clemente Alexandrino lib. 2. *Stromatum*, veteres Naturę nomine Deum ſignificare voluiſſe.) *quod eſſe volunt è virtute, id eſt, honeſtè vivere. Quod ita interpretantur: Vivere cum intelligentia earum rerum quæ naturâ eveniunt, eligente ea, rejicienteque contraria.* Nemo autem cum intelligentia eligit quæ ſecundùm Naturam, ſive Deum, ſunt, & contraria rejicit, niſi qui mente ac voluntate Deum ſequitur. Similiter & generatim de Stoïcis Philo lib. περὶ ἀπονίας. *Hoc illud eſt apud eos qui optimè philoſophati ſunt, decantatum ultimum bonorum* (nimirum, felicitas) *conſentienter naturæ vivere. Quod fit, cùm animus ſemitam virtutis ingrediens, per veſtigia ductumque rectæ rationis ambulat, id eſt, ſequitur Deum.* Denique Laertius ipſe qui ſupra in Zenone inter Stoïca ſcita hoc refert: *Eſſe hoc ipſum beati hominis virtutem, cùm omnia fiunt conformiter conſentienterque genio* (nimirum, Intelligentiæ unumquemque hominum ab ortu cuſto-

dien-

dienti, ut fusè oſtendimus in Theologia Floruleuta Ludo I.) *qui ſingulis adeſt: atque id ex arbitrio & voluntate ſupremi gubernatoris.*

5. Conſentit Senecæ præcipuus Stoïcorum vindex, variis locis, quorum aliqua solùm delibabo. Epiſt. 76. inquit: *Homini Summum Bonum, ratio eſt. Hanc ſi perfecerit laudabilis eſt, & finem naturæ ſuæ attigit. Hæc ratio perfecta virtus vocatur.* Tunc autem ratio perficitur, cùm id, quod intellectus proponit ritè exequendum, voluntas amat, & exequitur. Et Epiſt. 41. *Conſummatur*, inquit, *hominis bonum, ſi adimplevit, cui naſcitur. Quid enim ab illo ratio exigit? Rem facillimam ſecundum naturam vivere.* Nempe ſecundum Deum. nam, ut idem ait Epiſtol. 41. bonus vir ſine Deo nemo eſt. Et Epiſt. 31. *Animum bonum & rectum, quid aliud voces, quàm Deum in humano corpore hoſpitantem?* Tunc autem animus rectus ſimul & bonus eſt, cùm mens & voluntas verè Deo conjunguntur per cognitionem & affectum. Ac denique, præter alia loca inferiùs alleganda, lib. *De vita Beata* cap. 3. *Quod inter omnes Stoicos convenit, rerum Naturæ aſſentior. Ab illa non deerrare, & ad illius legem exemplumque formari, Sapientia eſt.* Porrò ibidem apparebit, Sapientiæ nomine ab ipſo intelligi felicitatem, quam tamen hoc loco etiam ſitam vult in bona affectione, quâ vir ſapiens non deerrat à Natura nimirum, Deo, ſed ad illius legem formatur & vivit.

6. Platonici quoque cum anteſignano ſuo felicitatem hominis collocârunt in ſequendo Deum per actus mentis & voluntatis. Nimirum, Plato ipſe in *Philæbo*, & aliis locis, felicitatem definit, ὁμοίωσιν τῷ Θεῷ *aſſimilationem ad Deum*. Aſſimilationem autem hominis ad Deum conſtituit in actionibus *Pietatis*, *Iuſtitiæque* μετὰ φρονήσεως, *ſecundùm Prudentiam*. Ubi ſimul ſunt operationes intellectus & voluntatis. Subdit enim: *Mortalem hanc naturam, & hunc inferum locum, malum circumſtat neceſſariò & adhæret. Ideo conandum quàm celerrimè hinc illuc fugere. fuga autem Dei aſſimilatio, quatenus poteſt. Aſſimilatio, porrò, juſtum & ſanctum cum prudentia eſſe.* Premo illa, *quatenus poteſt.* neque enim mortalis, infirmus, & puſillus homo perfectam aſſimilationem ad Deum aſſequi poteſt, ſed imperfectam, per unionem atque imitationem in cognoſcendo & amando. Quod & longè antea tradiderat Pythagoras aureo illo effato, Τέλος εἶναι ὁμοίωσιν τῷ Θεῷ. *Finem eſſe, Aſſimilationem Deo.* Porrò eam utriuſque philoſophi ſententiam exponit & conformat documentis Chriſtianæ religionis Clemens Alexandrinus. Differens enim lib. 2. *Strom.* de felicitate, ſive ultimo hominis fine, quem & ſacræ literę aſſignant, & Stoïci utcumque agnoverunt, inquit: *Ait lex: Poſt Dominum Deum veſtrum ambulate, & mandata ejus ſervate. aſſimilationem utique lex* ἀκολουθίαν, aſſectationem *appellat.* Ac præterea: *Apertè dicit Apoſtolus: Imitatores mei eſtote, ſicut & ego Chriſti. ut illud efficiatur; Si vos mei, ego autem Chriſti, Chriſtus vero Dei: Deo ergo aſſimilari, quoad poteſt, Finis eſt Fidei.* Obſerva illud *quoad poteſt*, quod in Platone eſt, κατὰ τὸ δυνατόν. Dubitat autem idem Clemens, & cum ipſo Auguſtinus lib. 8. *De Civit.* cap. 11. an eam doctrinam didicerit Plato ex ſacris literis, an potiùs acerrimi ingenii acumine, & ardenti deſiderio inveniendæ veritatis, detexerit: *Sive fortè*, inquit, *concurrens cum divinæ legis doctrina (ſolent enim magnæ naturæ, & ab affectibus vacuæ, ſagaciter collineare, & ſæpè tangere veritatem) ſive id ipſum è Sacris Oraculis hauſit. utpotè qui ſemper omnis doctrinæ ſitiens cupienſque fuit.*

7. Sed & longe luculentiùs idem Plato ſententiam eandem expreſſit *in Epinomide*, loquens de Deo hiſce verbis: *Hunc in primis unuſquiſque vir felix admiratur: hinc amore incenditur, ut intelligat; quantum facultas ſinit ingenii humani, perſuaſus ſe hoc modo optimam & feliciſſimam vitam acturum. Defunctum vero vitâ, in ea venturum loca, quæ virtuti parata ſunt.* Quod ipſum ferè habet lib. 4. *De legibus*, ubi hortatur homines, ut toto animæ deſiderio & conatu ſtudeant ſe ſimiles Deo efficere per cognitionem amoremque omnia ejus juſſa exequendo, ſic enim evaſuros optimos, ac feliciſſimos.

SECTIO II.

Illuſtratur eadem doctrina, & uberiùs exponitur, quænam ſit ea conjuctio hominis cum Deo per cognitionem & affectum, propria viri felicis. Ediſſeruntur honeſtiſſimi affectus ex illa orti intra ordinem naturæ.

8. SUMMAM felicitatis humanæ, ad quam perveniri poteſt in hac mortali vita per cognitionem & amorem Dei, tam luculenter expreſſit admirandus ille Epictetus ut incredibile appareat philoſophum ethnicum tam verè, tam piè, tam ſanctè loquutum. Etenim, præter plura alia ex ipſo ſupra obſervata, lib. 2. Diſſertat. 16. Deum alloquens, ſummam ſuæ mentis & voluntatis cum ipſo conjuctionem hiſce aureis verbis explanat: *Utere me in reliquum, ubi lubet, & ut lubet. Mente tecum conſentio: æquanimus ſum: nihil recuſo omnium, quæ tibi videbuntur. Quocumque me voles ducito: quam veſtem lubet, circumdato: Magiſtratum me gerere vis, privatum eſſe? manere, fugere, in paupertie, in opibus agere? Ego non aſſentior tantum, ſed in his omnibus apud alios defendam, & tuebor.* Quid illuſtrius? aut quæ major mentis & voluntatis conſenſio cum Deo ſignificari poteſt? Sed & eandem ferè expreſſit Cleanthes verſibus illis apud ipſum Epictetum ſparſis: Ἄγου δέ μ' ὦ Ζεῦ, &c. Quos Seneca ita Latinè reddidit.

Duc me parens, celſique dominator poli,
Quocumque libuit. Nulla parendi eſt mora.
Adſum impiger. Fac nolle, comitabor gemens,
Maluſque patiar, quod pati licuit bono.

Subditque Epictetus: ſic vivamus, ſic loquamur. Faxit Deus! nec ſolùm verbis, ſed præcipuè animo eam proferamus ſententiam. Sed & lib. 3. Diſſert. 7. exclamat divinus ille Senecio: *Semper magis volo id quod evenict. Melius enim arbitrabor id quod Deus vult, quàm quod ego. Adjungar & adhærebo illi velut miniſter & aſſecla. Cum illo appeto, cum illo deſidero: & ſimpliciter, atque uno verbo, Quod Deus vult, volo.* Aurea certè ſunt hæc, & quæ potiùs à Paullo, aut Auguſtino, videantur prolata, quàm ab homine ethnico.

9. Porrò in iis Epicteti verbis continetur ſumma felicitas, ad quam mortalis homo ſeſe accingere, ac ſeriò contendere debet: ut, nimirum in omnibus rectè de Deo ſentiat, ac juſtum & ordina-

Digitized by Google

dinatum exiſtimet, quicquid ille decernit. quod ſpectat ad conjunctionem mentis cum ipſo. Similiter, ut ſeſe ipſius juſſis & monitis ubique & conſtanter ac ſtudioſè ſubjiaceat, tanquam legislatori optimo, & patri piiſſimo. quæ eſt conjunctio per voluntatem. Porrò hæc utraque cum Deo conſenſio, ſi divinis muneribus Fidei & Charitatis nitatur, eſt ſumma perfectio hominis elevati ad ſupernaturalem finem, ſive ſumma felicitas, quam mortalis homo aſſequi poteſt, viribus: non naturæ, ſed gratiæ. Verùm cùm illa ad Theologos ſpectet, hoc loci ſolùm indicanda fuit, non autem ex inſtituto exponenda. Veniamus itaque ad illam explicandam, quatenus independenter à Fide & Charitate haberi poteſt, Deo ſpeciatim adjuvante, intra naturæ metas. quo dumtaxat ſenſu ab Epicteto, & aliis philoſophiæ proceribus, nota fuit: cùm ipſi cenſerent, homines conditos fuiſſe, atque exiſtere in ſtatu naturæ puræ, ſine elevatione aliqua ad finem ſupernaturalem, vèl macula originalis peccati: à qua nos abſtrahimus in hac quæſtione, ut ſiſtat intra metas philoſophiæ morum.

10. Duplex Dei cognitio diſtinguenda eſt. Altera ſubtilis, & pugnax, quam homo longis veſtigationibus, ac diſputationibus aſſequitur. Altera verò ſimplex, naturalis, & facilis, ac nulli hominum, quotquot ratione utuntur, non pervia. Ac ſanè licèt utraque conferat plurimùm ad felicitatem hujus vitæ, prior illa in hac poſteriore nititur, & ſine illa neminem felicem reddit, immo nec probum. Nimirum fundamentum totius honeſtæ vitæ, ac ſubinde felicitatis, eſt, ſimplici hac & naturali cognitione bene ac ſublimiter de Deo ſentire. Id quaſi generatim & à longè docuit Ariſt. lib. *De mundo ad Alexandr.* ubi ex communi hominum ſenſu inquit: *Vetus fama eſt, & quidem hæreditaria mortalium omnium, Univerſa à Deo & per Deum nobis eſſe conſtituta. Nec verò ulla natura per ſe ſufficit; orbata ſalute, quam ille ferat.* Vix alibi invenias Ariſtotelem tam piè loquentem de providentia Dei. Ex hoc ſenſu communi hominum infertur, facile unicuique eſſe adjuvante illa, ut benè ac ſublimiter de Deo ſentiat. Quòd, ſcilicet, rerum omnium primum principium, & ultimus finis ſit. Quòd ſapienter & ordinatiſſimè rebus omnibus provideat: ſpeciatim verò hominibus, tanquam benefactor piiſſimus, & benigniſſimus parens. Quòd omnia ejus ditioni ac liberæ poteſtati ſubjaceant, ut nihil proinde nobis accidere poſſit proſperi aut adverſi, niſi ipſo volente, atque in profectum noſtrum dirigente. Quòd nos ipſi in eo experturi ſimus protectionem paternam, & beneficam manum, quoties ſeriò ipſi obedire & placere ſtuduerimus. Quòd ſi verò ab ejus & monitis recedere noſtro vitio contigerit, paratum eſſe ad veniam indulgendam, quoties nos ſeriò pœnituerit. Quòd vitæ periodo honeſtè & piè tranſacta, conſentaneum pietati ac juſtitiæ præmium redditurus ſit: improbè autem traducta, ſupplicium debitum. Hæc, inquam, cognitio Dei facilis & obvia eſt unicuique hominum, cum auxilio ipſius opportuno: atque ubi ea conſtanter retinetur, & ſimul reſpondet conſentanea, firma, & placida voluntatis affectio circa Deum ipſum, atque illius juſſa exequenda; nihil deeſt mortali homini, ut in hac vita felix ſit ac verè dicatur: ſive præterea habeat illam Dei priorem cognitionem ſubtilem, & argutam, ſive non.

11. Id autem facilè ſuaderi poteſt. Illa enim vita, cui conveniunt omnes notæ omniaque bona propria felicitatis, à philoſophis, & quibuſque ſapientibus aſſignata, verè felix exiſtimanda eſt. Atqui conjunctio cum Deo per cognitionem & affectum, qualem nuper expoſuimus, eſt vita, cui conveniunt omnes notæ, omniaque bona, à philoſophis aſſignata, veluti propria Felicitatis. Ergo conjunctio illa verè felix, ſeu felicem virum conſtituens, exiſtimanda eſt. Aſſumptio ſuadetur multipliciter. Primò: Quia cùm præcipua notio felicitatis formalis, de qua loquimur, ſit conjunctio cum Deo fine ultimo, nequit non convenire illi vitæ, quæ ſita eſt in conjunctione cum Deo ipſo. Ea verò per rectam congnitionem mentis, & ſtudioſum affectum voluntatis, jam explicatum, fit. Secundò. Nequit enim non eſſe vita feliciſſima illa, in qua homini omnia ſint honeſta, grata, & pro voto. Nihil enim ampliùs reſtat, quod deſiderare poſſit. At cui prædicta cognitio & amor Dei eſt, omnia ſunt honeſta, grata, & pro voto: cùm nihil ampliùs velit, quàm quod Deus ipſe vult, & facit. Ergo vita ejuſmodi eſt feliciſſima. Tertiò. Conjunctionis cum Deo per cognitionem, & affectum, comes eſt illa celſitudo animi, quam Stoici tantoperè commendant in viro felici: ut, nimirum, ſublimior ſit omnibus naturæ caſibus, tum proſperis, tum adverſis: ut neque prioribus extollatur, nec dejiciatur poſterioribus: ſed æquanimis ubique perſiſtat, & τετράγωνος, ſive quadratus, ut inquit Ariſt. cùm enim Deo acceptum ferat, quicquid ſibi acciderit, neque quicquam aliud judicet ſibi conveniens, aut amet, quàm quod Deus vult; æquabiliter omnia ſuſcipit, ſive proſpera, ſive adverſa. Hæc autem eſt celſitudo animi, omnibus caſibus ſuperioris, quam Stoïci maximè propriam viri felicis arbitrati ſunt. Quartò: In ea conjunctione cum Deo per cognitionem & affectum ſplendet illud Honeſtum ac Decorum, quod mirè refulget in viro felici: cùm non poſſint non eſſe ad totius honeſtatis & decoris præſcriptum actiones & opera omnia illius hominis, qui nihil cogitat, aut vult, niſi quod Deo placet.

12. Deinde: conjunctioni prædictæ cum Deo per rectam cognitionem, & ſtudioſum affectum, conveniunt notæ illæ felicitatis, quas Epicurei commendabant: non quidem luculentæ & ſordidæ prout ab iis conſtituebantur, ſed defæcatæ & puræ, ac viro optimo dignæ. Nimirum voluptas & ſuavitas, non turpis aut inconceſſa, qualis ab iis expetebatur, neque extra Deum poſita, immò ipſi exoſa: ſed honeſtiſſima, & tranquillitatis plena. Præterea ſecuritas in quolibet eventu qua vir mente & voluntate Deo conjunctus, nihil metuit adverſi: ſed, quicquid venerit, ſperat ſibi ceſſurum in bonum: veluti qui perſpectum habet, nihil abſque Omnipotentis Domini, Patriſque ſui amantiſſimi juſſu fieri: à quo proinde nihil infauſtum, aut acerbum metuere liceat, ſed omnia in ſalutem ceſſura. Denique, ubi inſtat mors, nihil occurrit expaveſcendum: cùm animo infixam, & in ſinu ſuo repoſitam ſpem habeat, ſe minimè ruiturum in profundam nihili voraginem (ut Epicurei loquebantur) non in obſcura & funeſta loca, ubi ſontes animæ æternùm dant pœnas anteactorum ſcelerum: ſed potiùs, ſpiritum corporis vinculo ſolutum hinc avolatu-

laturum ad meliorem regionem, ubi recipiat benè actorum præmia, ac felicitatem plenam & nunquam interituram. Quam in rem illuſtria ſunt illa teſtimonia, tum Socratis, tum Platonis, à nobis exſcripta ſupra quæſt. 6. ſect. 1. præſertim verò *in Epinomide*, ubi loquens de Deo hominem beante, inquit; *Hinc in primis unuſquiſque felix admiratur: hinc amore incenditur, ut intelligat, quantùm facultas ſunt ingenii humani; perſuaſus ſe hoc modo optimam & feliciſſimam vitam acturum: defunctum verò vitâ, in ea venturum loca, quæ virtuti parata ſunt, &c.*

13. Denique ex eadem conjunctione cum Deo per mentem & voluntatem fluunt alia plura bona, quæ non, niſi viri optimi & felicis, propria ſunt. Ac potiſſimum quidem, ut de Deo tam ſublimiter ſentiens, in ipſius bonis complaceat; atque inenarrabili gaudio perſudatur, quòd ille tam bonus ſit, tam magnus, tam ſapiens, tam juſtus, tam potens, tam latè imperans. Quòd ea ipſa bona, & omnium perfectionum inexhauſtam abyſſum, ſive infinitum pelagus, ut loquitur Damaſcenus, non ab alio emendicatum, ſed à ſe ipſo, & αὐτόθεν, ſive per eſſentiam habeat, ac perpetuò & neceſſariò habiturus ſit. Hinc viro optimo longè majus gaudium, quàm ex omnibus bonis propriis, atque ea lætitia, ut extra ſe quodammodo rapi videatur. Quòd ſi verò in dolores incidat, non quærit inane ſolatium, inſtar Epicureorum utentium illo dilemmate:

Si dolor ſummus, brevis: ſi productior, levis.

Nimirum, longè ſublimiùs animum erigit, recipiens dolorem de manu Dei, qui percutit & medetur, neque unquam ſauciat dilectos ſibi, niſi ut abundantiorem tribuat ſalutem. Sunt & aliæ affectiones ejuſmodi, quas experiuntur, quotquot toto animi impetu in honeſtum eunt, ſeſeque Deo per mentem & voluntatem ſtrictiſſimè conjungere ſtudent. Igitur de primo ad ultimum, conjunctio hominis cum Deo per rectam cognitionem & fervidum ac conſtantem amorem, eſt vera hujus vitæ felicitas.

14. Quod ſi verò cuipiam viſum fuerit, ejuſmodi affectiones longè ſublimiores eſſe, quàm ut ſine fidei & charitatis muneribus à Deo inditis concipi ab homine poſſint; fallitur. Etenim omnes illæ nituntur in ſola cognitione naturali Dei, quam philoſophi olim, & nunc quilibet homines, etiam infideles, habere poſſunt, per auxilia intra ordinem naturæ concluſa, & liberaliter à Deo collata, quoties & ubi vult. Quare ſupra quæſt. 8. ſect. 3. per totam conſtituimus, felicitatem hujus vitæ, quamvis non conſummatam, nec perfectam, nulli mortalium eſſe inacceſſam; omneſque homines rationis plenè compotes, poſſe evadere felices, ſi ſeriò in id conari velint. Neque enim alicui deeſt omnino intra naturæ ordinem opportunum Dei præſidium ad id aſſequendum: nec opportunum modò, ſed neceſſarium. Quod vel Ariſtoteles, alioqui parcus in commendanda Dei providentia circa res noſtras, agnoviſſe videtur verbis illis ſupra exſcriptis, quæ lubens repeto: *Univerſa à Deo, & per Deum, eſſe nobis conſtituta. Nec verò ulla natura per ſe ſufficit, orbata ſalute, quam ille ferat.* Et ſanè in ſtatu integræ naturæ, ſeorſum à gratiæ donis per ſe inditis, eam homines felicitatem obtinerent, veluti debitam illi ſtatui; quam modo indebitam, & ex peculiari beneficio auctoris naturę, aſſequi poſſunt, ſi donis ipſius bene & conſtanter utantur.

15. Fatemur autem ejuſmodi felicitatem naturalem non ſufficere aut diſponere ad veram & æternam ſalutem: immò neque ad exuendam labem primigeniæ culpæ, ad nos per originem traductæ: ſed ſemper & ubique neceſſariam eſſe fidem & charitatem per Chriſtum inditam, ut homo mundetur à peccatis, & ſimpliciter gratus Deo exiſtat, ac veram ſalutem aſſequatur poſt obitum. Fatemur inſuper, Chriſtianorum felicitatem in hac vita longè ſublimiorem eſſe, quàm naturalem illam à nobis explicatam: cùm potiori ſui parte ſupernaturalis ſit: utpote in cognitione ſublimi Dei per fidem, & fervido ac conſtanti amore ſecundùm charitatem theologicam ſita. Potiori, inquam, ſui parte: quoniam fieri poteſt ut homo fidelis in hac vita ſimul aſſequatur felicitatem naturalem, & ſupernaturalem, qualis & quanta unaquæque illarum viatori competere poteſt. Cæterùm, abſtrahendo à ſtatu peccati originalis, aut habitualis, dicimus, felicitatem naturalem hujus vitæ in prædicta conjunctione hominis ad Deum ſecundùm cognitionem & amorem eſſe poſitam; & affectus honeſtiſſimos ſuperiùs explicatos, ſecundùm illam haberi poſſe. Id enim & verum apparet, & nullo modo doctrinæ divinitus revelatæ contrarium. Nec plura de his in præſentiarum, ne videamur ad theologiam divertere, ubi ſedem propriam habent. Unum id ex Epicteto reſumere oportet: ſic vivamus, ſic loquamur. Nimirum conjunctio illa mentis & voluntatis ad Deum, tam felix, tam pulchra, tam nobilis, tam ſuavis & jucunda, tot titulis debita, & tam piorum affectuum parens, diu noctuque nobis curæ ſit; & ea quidem potiùs inſtituta ſecundùm Chriſti fidem charitatemque, quàm ſecundùm philoſophorum Gentilium doctrinam, nam licèt hæc vera ſit, & pia in hac re, ſi rectè explicetur; longè ſublimiùs erigenda eſt mens Chriſtiano homini, melioribus, ac planè divinis documentis inſtructo.

SECTIO III.

Felicitatem formalem hominis in hac vita non conſtitui ex æquo utraque ea operatione intellectûs & voluntatis, ſed alterutra tantum, quo ad eſſentiam ſuam.

16. QUAMVIS autem utraque ſectione precedenti ſtatutum fuerit, felicitatem hujus vitæ potiſſimùm conſiſtere in conjunctione hominis ad Deum per operationes intellectûs & voluntatis, non ideo cenſendum eſt, illam ex æquo, & ex primaria ratione conſtitui per utrumque actum, ſed per alterum tantùm, quicumque ille ſit. Aſſertio eſt conformis Ariſtoteli lib. 1. *Ethic.* cap. 7. docenti, felicitatem hominis ſitam eſſe in operatione perfectiſſima. Hæc autem eſt altera tantùm ex duabus prædictis: cùm altera illarum ſit eſſentialiter perfectior alterâ. Sed clariùs lib. 10. cap. 7. id docet, ubi ex profeſſo decernit, felicitatem non in actione, ſed in contemplatione conſiſtere. Nunc autem non decernimus, utra illarum præferenda ſit (quod ad quæſtionem ſequentem ſpectat) ſed ſolùm alteram ſolam indeterminatè, non autem utramque ſimul, eſſe rationem formalem & primariam felicitatis.

17. Ratio aſſerti præcipua deſumitur ex celebri

bri

bri apud philoſophos diſtinctione felicitatis quo ad eſſentiam, & quo ad ſtatum. Hoc, nimirum, poſteriori ſenſu eſt aggregatum ex omnibus bonis, quod ſæpè Ariſtoteles αὐτάρκειαν appellat, id eſt, ſufficientiam omnium bonorum. Priori autem conſideratione ſolùm accipitur pro illo, quod inter ea omnia ſupereminet. Porrò cùm operationes intellectûs & voluntatis ſpecie eſſentiali differant, neceſſum eſt, illas quoque perfectione inæquales eſſe; ac proinde alteram præſtare alteri: igitur in ea ſola conſiſtet formalis ratio felicitatis; cætera verò conſecuta, ſive acceſſoria erunt, & quaſi παρεπόμενον, id eſt appendix, ut loquitur Ariſtoteles.

18. Illuſtratur ratio hæc. Quamvis ad felicitatem hominis concurrant bona triplicis generis, nimirum, animi, corporis, & fortunæ; omnes philoſophi ſapientes collocant illam potiſſimùm in bonis animæ, cætera verò ſolùm cenſent eſſe ornamenta quædam. Et ratio deſumitur ex illo axiomate omnium calculis approbato: *Omnis multitudo reducitur ad unitatem*. Quare totius univerſi multitudo ad unicum primum efficiens, & finem ultimum, reducitur: multitudo motuum ad unicum motum primi mobilis: multitudo luminum ad unicum Solem: multitudo motuum vitalium in animali, ad unicum motum cordis, quaſi cæterorum principium, item voluntatis ad unam appetitionem ultimi finis. multitudo paſſionum animæ ad unam illarum primam, quæ eſt amor ut nihil dicam de optimo genere Politiæ, quod eſt Monarchia, & in unum caput redigitur, quatenus differt ab aliis Rebuſpublicis, aut non æquè bonis, aut etiam pravis, juxta Ariſt. lib. 8. *Ethic.* cap. 10. Ergo ſimiliter, cùm in ipſis bonis animi ſpectantibus ad felicitatem ſint alia aliis meliora, & aliquid omnium optimum, neceſſe eſt in illo ſolo conſtituere rationem formalem & primariam felicitatis. Cùm igitur non poſſit utraque operatio intellectûs & voluntatis ſimul eſſe optima & præſtantiſſima, ſed altera earum debeat excedere alteram perfectione eſſentiali; in una earum ſola formalis & primaria ratio felicitatis conſtituenda eſt.

19. Illuſtratur ulteriùs. Quamvis utraque operatio intellectûs & voluntatis concurrat ad beandum hominem, illa ſola debet primùm conſtituere formalem felicitatem, per quam primò creatura rationalis conſequitur ſuum finem ultimum objectivum. Felicitas enim formalis ſita eſt eſſentialiter in aſſecutione finis ultimi objectivi ut non ſemel in hac ipſa diſputatione dictum eſt. Quod ipſum Stoïci apud Stobæum *in Eclogis* ſignificabant dicentes, τὴν εὐδαιμονίαν σκοπὸν ἐκκεῖσθαι· τέλος δ' εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας· *felicitatem* (nimirum objectivam) *ut ſcopum proponi: finem verò eſſe aſſequi felicitatem*. Atqui per alteram earum operationem aſſequitur primò creatura rationalis ſuum finem ultimum. Neque enim illa obtineri poteſt, niſi aliquo eorum actuum. Quocumque autem eorum primò obtineatur, jam felicitas per illum primariò conſtituitur. Felicitas ergo formalis primariò conſtituitur per unicum ex iis actibus.

20. Dices: felicitas formalis non poteſt plenè conſtitui per alteram earum operationum, ſed neceſſaria eſt utraque: idque multiplici ex capite. Primò. Quia non poteſt eſſe felicitas plena, ubi creatura rationalis non poſſidet plenè ſuum ultimum finem. Hic autem non poſſidetur plenè, niſi per actûs utriuſque præcipuè facultatis; intellectûs, nimirum, & voluntatis. Ergo nec felicitas plenè conſtitui poteſt, niſi utroque actu, intellectûs, & voluntatis. Secundò. Felicitas cùm ſit finis ultimus, in quo quieſcit appetitus rationalis, debet ſatiare omnia juſta deſideria. At unica operatione non ſatiantur omnia deſideria. Licèt enim fortè altera facultatum præcipuarum ſatietur media ſua operatione, quâ extremum finem obtinet, altera non ſatiatur. Felicitas ergo plenè conſtitui non poteſt unica operatione. Tertiò. Felicitas eſt ſummum bonum, ſummaque perfectio hominis: at ſummum bonum ſummaque perfectio creaturę rationalis non habetur, donec utraque ejus pręcipua facultas ſuo ultimo fini conjungatur: quod ſolùm fit per utramque potiſſimam operationem. Felicitas ergo plenè conſtitui non poteſt niſi per utramque potiſſimam operationem. Quartò. Hoc ipſo quòd felicitas ſit ſumma perfectio hominis, non expectat, nec patitur ulteriorem perfectionem. At qualibet prædictarum operationum poſitâ, adhuc homo expectat ulteriorem perfectionem per operationem alterius potentiæ. Ergo qualibet prædictarum operationum poſitâ nondum ſine altera obtinetur felicitas.

21. Reſp. felicitatem ſpectatam quoad rationem primariam & eſſentialem conſtitui plenè per alteram earum operationum: ſcilicet, per illam quâ primo poſſidetur finis ultimus, ſive objectiva felicitas: licèt quo ad integritatem non compleatur ſine operatione alterius præcipuæ potentiæ. Neque oppoſitum extorquent probationes. Ad I. negamus finem ultimum poſſideri utraque operatione pręcipua: cùm ſola illa, quæ ad intellectum ſpectat, habeat vim poſſidendi, ſive aſſequendi finem ultimum: ut patebit ſect. ſequenti. Ad II. felicitas, eo quod ſit finis ultimus, in quo quieſcit appetitus creaturę rationalis debet ſatiare ipſius appetitum omnino, ſi integra prorſus ſit: id eſt, ſi eam plenitudinem totam habeat, quæ ad ipſius integritatem ſpectat. Ut autem ſit felicitas quo ad eſſentialia, ſatis eſt ſi habeat quaſi in radice ſatiare appetitum. Id autem habet per unicam operationem, quâ poſſidetur finis extremus: ſiquidem ex ejus poſſeſſione oriuntur naturaliter cætera bona, quæ cumulum felicitatis complent. Ad III illa operatio, quâ creatura rationalis aſſequitur finem ultimum objectivum, eſt ſummum ipſius bonum, ſummaque perfectio intenſiva. Quare licèt altera operatio deſit; ſolùm deeſt extenſiva perfectio, quę jam pręſuppouit eſſentiam felicitatis formalis conſtitutam. Ad IV. Eo ipſo quòd felicitas ſit ſumma perfectio hominis, non expectat aut patitur ulteriorem perfectionem, quæ ſit adeptio finis ultimi. Poſita autem operatione illa, quâ finis ultimus poſſidetur, jam non ſupereſt alia, per quam poſſideatur. Quare operatio ſuperveniens acceſſionem quidem felicitatis facere poteſt: rationem verò illius formalem conſtituere non poteſt. Verùm hæc ipſa pleniùs ac luculentiùs innoteſcent ex dicendis.

SE-

SECTIO IV.

Operationem illam, quâ primariò conſtituitur formalis Felicitas hominis, non eſſe actum voluntatis. Objectiones quorundam oppoſitum arbitrantium ſolutæ.

22. DEVENIAMUS jam ad aſſignandam operationem illam, quâ formalis felicitas primariò conſtituitur, aut non conſtituitur. Primò igitur dicendum, illam non eſſe operationem voluntatis. Ita Ariſt. lib. 10. *Ethic.* cap. 7. & plures alii philoſophi veteres allegandi ſectione ſequenti.

Probatur ratione D. Thomæ 1. 2. quæſt. 3. art. 4. quam ſub hac differendi formula digerere poſſumus. Sola illa operatio conſtituit primariò felicitatem hominis formalem, quæ eſt aſſequutio, ſeu poſſeſſio ultimi finis ſimpliciter. Atqui nullus actus voluntatis eſt aſſequutio, ſeu poſſeſſio ultimi finis ſimpliciter. Nullus ergo actus voluntatis eſt operatio illa, quæ conſtituit primariò felicitatem hominis formalem. Major propoſitio apud omnes explorata habetur: quia cùm finis ultimus ſimpliciter ſit, qui beat tanquam objectum, ſive terminus, aſſecutio ſive poſſeſſio illius debet eſſe beatitudo formalis. Aſſumptio autem, ſive minor propoſitio, multipliciter ſuadenda eſt.

23. Primò & à priori, ex ipſa natura voluntatis, quæ tendit in objectum ſuum, veluti inclinatio, ſeu propoſitio quædam affectiva. Nulla autem inclinatio eſt aſſecutiva boni illius, ad quod tēdit. Alioqui ad illud aſſequendum ſat eſſet inclinari, ſeu appetere, quod falſum eſſe patet ex tot hominum votis, ſeu deſideriis, quæ irrita & orbata bono concupito manent. Solùm ergo inclinatio, ac proinde voluntas, habet poſſidere affectivè & in voto deſideratum & finem ultimum: non autem effectivè, ſeu reipſa. Hoc nimirum, alterius potentiæ eſt habentis vim apprehendendi, & trahendi, ac ponendi intra ſe bonum ipſum. Si enim ſit bonum naturale, poſſidetur per unionem naturalem, ſive contactum & indiſtantiam, quemadmodum lapis poſſidet centrum: vel per inhæſionem, qualiter homo poſſidet ſanitatem. Si bonum ſit ſenſibile, non poſſidetur per actum appetitûs ſentientis, ſed per ſenſum, quo percipitur bonum deſideratum: ut ſonus ſuavis poſſidetur auditu, pulchritudo viſu, ſapor guſtu, &c. Si denique bonum ſit intelligibile, quantumvis appetatur, non appetitu ipſo, ſed intellectu poſſideri poteſt. Sic qui nimis exoptant addiſcere, ſeu aſſequi quamlibet diſciplinam, non ideo per actum voluntatis illam poſſident, ſed ſolùm per actum mentis. Mens quippe, eſt unicum alvearium omnis diſciplinę. Cùm igitur finis ultimus beans hominem, nimirum Deus, ſit bonum intelligibile; quantumvis appetatur, ſeu ametur, non ideo poſſidetur per aliquam operationem voluntatis, ſive appetitûs: ſed id totum ſpectat ad intellectum habentem vim apprehendendi, & trahendi, ac recondendi in ſuo ſinu omne bonum intelligibile: ut ampliùs ſect. ſequenti apparebit.

24. Secundò. enumeratis enim, & ſeorſum expenſis affectionibus quibuſque, ſeu operationibus voluntatis, nulla invenitur apta ad bonum poſſidendum. Ut enim obſervat idem S. Doctor loco allegato, & præterea uberiùs exponit in 4. diſt. 49. quæſt. 1. art. 1. omnis actus voluntatis erga bonum, aut eſt inclinatio in bonum abſens, ut deſiderium, ſpes, intentio, &c. aut eſt quies in bono præſenti, ut fruitio, & delectatio: aut denique abſtrahit à præſentia & abſentia, ut amor ſtrictè dictus, ac medius inter utramque ſeriem actuum præcedentium. Atqui affectus primi generis non modò non poſſident bonum concupitum, ſed potiùs nequeunt cum ejus poſſeſſione conjungi, alioqui bonum ipſum eſſet ſimul abſens & præſens: quod eſt chimæra. Affectus autem ſecundi generis præſupponunt bonum jam obtentum & poſſeſſum. Omnis enim quies præſupponit terminum motûs, qui ideo ceſſat, quoniam ad terminum ipſius ventum eſt, quò antea tendebatur. Cùm ergo affectus delectationis & fruitionis habeant rationem quietis in bono, quod antea per motus deſiderii & ſpei quærebatur, præſupponunt planè terminum, ſive bonum poſſeſſum. Denique amor ſtrictus, cùm abſtrahat à præſentia & abſentia objecti, ſive boni quod amat, nec illud neceſſariò affert, nec poſſidet. Nulla quippe res abſtrahit ab illo bono, quod eſt neceſſariò illigatum cum ipſa. Igitur de primo ad ultimum voluntas nulla operatione ſua ſummum bonum, ſeu objectum beatificum poſſidere poteſt: ac proinde nulla ejus actio eſt felicitas formalis.

25. Poſſet ratio eadem uberiùs illuſtrari, præſertim refutatis ſolutionibus, quibus occurri ſolet ab iis, qui contrà ſentiunt. Sed quoniam id opportuniorem ſedem habet in Curſu Theologico, ubi res latiùs diſcutienda eſt, ſufficiat Ethicen tractanti medullam verioris ſententiæ, ac totam illius ſubſtantiam, paucis expreſſiſſe, quatenus ſpectat, & ſatis eſt ad hujus Operis inſtitutum.

26. Contrariam opinionem tradit Scotus, & ejus ſectatores, multipliciter contendentes, formalem hominis felicitatem in actu voluntatis ſitam eſſe. Primò: quia multi ex SS. Patribus indicant, felicitatem hominis ſitam eſſe in gaudio, fruitione, dilectione, &c. immò & Chriſtus D. illam *gaudium* appellat verbis illis: *Intra in gaudium Domini tui.* At ii omnes actus ſunt operationes voluntatis, felicitas ergo formalis ſita eſt in aliqua operatione voluntatis. Secundò: quoniam actus voluntatis eſt aſſequutio boni, nec ſolùm aſſequutio, ſed longè perfectior, quàm actus intellectûs. Nomine enim, ac reipſa aſſecutionis, nihil aliud intelligitur, quàm unio potentiæ cum objecto. Amor autem, ſive affectus voluntatis, longè perfectiùs, quàm actus intellectus, unit objecto. Ideoque Dionyſius lib. *De divinis nominibus* amorem appellat *vim unitivam*. Auguſtinus quoque lib. 4. *De Trinit.* cap. 10. amorem definit, *juncturam quandam Deo copulantem*. Quin & Tract. 2. in 1. Epiſtolam Joannis tribuit amori vim transformandi amantem in amatum, quaſi unum & idem fiant. Ideòque inquit: *Si terram diligis, terra es: ſi Deum diligis, Deus eris.* Huc ſpectant effata illa veterum aſſerentium, amicos unum atque idem eſſe, & amicum eſſe τὸν ἕτερον αὐτὸν, *alterum ipſum*. Ergo affectus voluntatis multò potiùs, quàm operatio intellectûs, eſt aſſecutio finis ultimi, ac proinde felicitas formalis. Tertiò, felicitas formalis eſt ſumma, ac proinde ultima hominis perfectio. At ultima hominis perfectio non eſt cognitio ſummi boni, ſed ipſius amor, aut delectatio: cùm

Digitized by Google

hæc poſtremo loco ſequatur. Quartò, felicitas formalis debet ſpectare objectum beans ſub ratione boni: nimirum, ſub ratione finis ultimi. At ſola voluntatis operatio ſpectat objectum beans ſub ratione boni: actus autem intellectûs dumtaxat illud reſpicere poteſt ſub ratione veri. Scilicet, objectum proprium voluntatis eſt bonum, ſicut & intellectûs verum. Sola igitur operatio voluntatis eſt felicitas formalis.

27. Hæc etiam eſt ſumma & medulla contrariæ opinionis: cui breviter occurrendum eſt. Ad I. Patres, dum felicitatem hominis appellant gaudium, fruitionem, dilectionem, &c. non loquuntur in ſenſu ſtricto & formali, ſive de illo, in quo primò ſita eſt felicitas: ſed de actibus iis, per quos conſummatur, & qui illius comites ſunt. Si quando autem ſtrictiùs loquuntur, collocant præcipuam rationem felicitatis in operatione intellectûs: ut ſectione ſequenti conſtabit. Ad II. Aſſumptio eſt falſa: cùm demonſtratum antè ſit, omnes affectus voluntatis eſſe ineptos ad bonum poſſidendum. Quod verò ex Dionyſio, & Auguſtino, ac philoſophorum veterum effatis, adducitur, ſolùm probat, propriam eſſe actuum voluntatis unionem affectivam: quæ conſiſtit in tribus. Primum eſt, ut amicus verus, id eſt, ſecundùm honeſtatem devinctus alteri, ſe habeat ad illum, veluti ad ſeipſum: amicus autem ſpuriè dictus, nimirum, penes voluptatem, aut quæſtum, ſe habeat ad alterum, non ut ad ſe, ſed ut ad aliquid ſui. De quo Ariſt. lib. 8. *Ethic.* cap. 3. & 4. Secundum eſt quædam conformitas, ſeu conſenſio animorum; ut utriuſque amici ſit idem velle ac nolle. Tertium denique transformatio per ecſtaſim, ſive raptum quendam amantis in amatum. Quo ſenſu à Platone dictum, animam magis eſſe ubi amat, quàm ubi animat. Et hæc quidem eſt unio affectiva, voluntatis propria. Cæterùm aſſecutio vera cujuslibet boni, non eſt quælibet unio cum ipſo, ſed effectiva, & poſſeſſiva: quæ certè per ſolam potentiam habentem vim apprehendendi & trahendi fieri poteſt. Quin immo verò illa prior unitiva, tam procul eſt à poſſidendo bonum amatum, ut potiùs amans ab illo poſſideatur. Non igitur aſſecutio eſt. Ad III. felicitas formalis eſt quidem ſumma hominis perfectio & ultima relatè ad omnia illa quæ præcedunt in ratione motûs, viæ, ac diſpoſitionis ad finem poſtremum obtinendum: cæterùm eſt prima, & cæterarum radix, facta comparatione ad actus ex illa ſecutos: quales profectò ſunt amor perfectus, fruitio, & delectatio. Sic & ratio formalis cujuſlibet naturæ non conſiſtit in qualibet perfectione illam conſequente, ſed in prima, quæ eſt cæterarum origo & radix. Ad IV. felicitas formalis debet ſpectare objectum beans ſub ratione boni aſſequibilis, non autem appetibilis. Patet enim ex ipſa felicitatis notione, & omnium ſenſu, beatos eſſe qui poſſident, non qui appetunt. In bono autem intelligibili, qualis eſt finis ultimus, eadem eſt ratio veri, ac aſſequibilis ab intellectu: quia veritas ſolo intellectu poſſideri poteſt. Sic etiam formalis aſſecutio boni ſenſibilis, non eſt ſita in eodem bono prout appetibili, ſed prout aſſequibili: ideoque ſapor v. g. & odor non percipitur, ſeu poſſidetur ab appetitu ſentiente, à quo exoptabatur, ſed à ſenſu externo habente vim percipiendi.

28. Dices: ejuſdem facultatis eſt tendere in bonum, & tandem ipſum poſſidere. Alioqui enim irrita ac fruſtranea maneret ejus inclinatio, & propenſio innata. Si igitur voluntatis eſt tendere in bonum, & finem ultimum, ejuſdem denique erit illud poſſidere. *Reſp.* ejuſdem quidem facultatis eſſe tendere in bonum prout aſſequibile, & tandem illud aſſequi. Solus autem intellectus tendit in bonum intelligibile, quatenus aſſequibile eſt. Quare & ſolus ille in re tandem bonum ipſum aſſequi poteſt. Non eſt autem ejuſdem facultatis tendere in bonum ut appetibile, & poſſidere illud per ſeipſum, ſed tantùm per aliquid ſibi conjunctum. Sic avarus appetitu inſatiabili deſiderat opes, quas tamen ſolùm media manu poſſidet: & helluo eodem appetitu ſentiente exoptat cœnam opiparam, quam tamen ſolo guſtatu percipit. Sat igitur eſt voluntati, ut finem ultimum, quem in votis habebat, poſſideat medio intellectu; ac poſtea in eo bono ſibi jam præſente quieſcat, delecteturque.

SECTIO V.

Felicitatem formalem ex primaria ratione ſitam eſſe in operatione intellectûs. Eam eſſe Ariſtotelis, Platonis, aliorumque philoſophorum, & Patrum ſententiam. Multiplex ratio in eam probandum. Objectiones ſolutæ.

29. DICENDUM deinde, formalem hominis felicitatem ſitam eſſe in operatione intellectûs, ſive contemplatione Dei Auctoris naturæ. Ita Ariſtoteles lib. 10. *Ethic.* cap. 7. ubi ex profeſſo hanc ſententiam tuetur, etiam in Deo ipſo: ὥστε τοῦ Θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα θεωρητικὴ ἂν εἴη. *Ut actio Dei, quæ beatitudine eſt præcipua, contemplatio ſit.*

Hanc ipſam ſententiam docuerunt omnes ferè philoſophorum anteſignani, quibus nihil antiquius, aut frequentius fuit, quàm putare, ſummam humanæ felicitatis in Dei contemplatione poſitam. Porrò id luculentiùs cæteris tradit Plato, præſertim *in Sympoſio*: ubi Diotima, ſapientiſſima fœmina, ita allicit Socratem, ut felicitatem concupiſcat: *Age verò*, inquit, *quantæ felicitatis plenum putas dari alicui, ut purum ipſum cernat ſyncerum, & purum putum, nec corpore humano contectum, &c. ſed divinum ipſum, ſui ſemper ſimile, ac conforme.* Plotinus quoque ejus ſectator Ennead. 5. lib. 3. cap. 17. loquens de felicitate hominis, ait: Καὶ τοῦτο τὸ τέλος τἀληθινὸν ψυχῇ &c. *Et hic eſt verus animæ finis, lumen illud attingere, & per ipſum intueri. non alterius, inquam, lumine contueri, ſed per ipſummet, per quod & videt. Per quod enim illuminata eſt, id ipſum eſt, quod videre oportet. neque enim Solem per alienum lumen aſpicimus.* Hæc ille, quibus non modò tradit, finem hominis ultimum, ſive felicitatem, ſitam eſſe in contemplatione luminis increati: ſed & addit, non niſi per lumen ab ipſo lumine mutuatum id fieri poſſe. quaſi legiſſet illud Pſalmi: *In lumine tuo videbimus lumen.* Quaſi etiam prævidiſſet poſt plura ſæcula definiendum iri Synodo Viennenſi, viſionem Dei, quæ animas hominum felices conſtituit, haberi non poſſe niſi per lumen gloriæ à Deo ipſo receptum.

30. Deinde eam ipſam ſententiam, certam & exploratam apud omnes fuiſſe teſtatur, & tradit ſimul Cyrillus Alexandrinus lib. 3. contra Julianum, illis verbis: ὁμολογεῖται μὲν οὖν, &c. *Res eſt in confeſſo apud omnes, ſummam & caput felicitatis hominum in contemplatione conſiſtere*. Rationemque ipſam reddit, quâ utitur Ariſt. *eſt enim præſtantiſſimæ facultatis animæ, quæ eſt mens, operatio iſta*. Nimirum Ariſt. lib. 10. *Ethic.* cap. 7. hanc ipſam rationem aſſignavit, ut eandem ſententiam probaret, dicens: *Quod enim naturæ cujuſque eſt accommodatum, id præſtantiſſimum eſt, & unicuique jucundiſſimum. Ergo etiam homini vita, quæ ſecundum mentem degitur; ſiquidem id eſt maximè homo. Hæc igitur eſt feliciſſima*. Similiter & S. Auguſtinus hanc ſententiam tradidit, & ratione duplici Ariſtotelis uſus eſt lib. 83. *QQ.* quæſt. 35. hiſce verbis maximè obſervatu dignis: *Quid eſt aliud beatè vivere, niſi æternum aliquid cognoſcendo habere? æternum eſt enim, de quo ſolo rectè fiditur: quod amanti auferri non poteſt. idque ipſum eſt, quod nihil ſit aliud habere, quàm nôſſe. Omnium enim rerum præſtantiſſimum eſt, quod æternum eſt: & propterea id habere non poſſumus, niſi ea re, quâ præſtantiores ſumus, id eſt mente. quicquid autem mente habetur, noſcendo habetur*. Ubi luculentiſſimè traditur, non ſolùm ſententia Ariſtotelis, ſed duplex præcipua illius ratio. altera deſumpta ex eo, quòd Deum poſſidere (in quo ſita eſt felicitas) nihil aliud ſit, quàm nôſſe, ſive contemplari ipſum: altera, quia mens eſt facultas præſtantiſſima hominis: ideoque illa ſola ſit apta ad bonum æternum & præſtantiſſimum poſſidendum. ut mirum propterea ſit, auctores opinionis contrariæ in id contendere, ut Auguſtinum pro ſe habeant, quem, niſi reluctantem & invitum, trahere nequeunt. Mitto complura alia Patrum teſtimonia, id ipſum apertiſſimè docentium; & venio jam ad rationes Ariſtotelis, Auguſtini, ac Divi Thomæ, cum ipſo breviter expendendas.

31. Ratio prima jam ſupra explicata fuit ſectione præcedenti num. 23. ad probandum, felicitatem non eſſe ſitam in operatione voluntatis, & modò paullò aliter reſumitur, felicitas enim formalis, ex conſenſu omnium, conſiſtit in operatione illa rationalis creaturæ, per quam poſſidetur Deus ſive finis ultimus beans. At illa eſt ſola operatio intellectûs contemplantis. Ergo in hac ſola eſt ſita formalis felicitas rationalis creaturæ. Aſſumptio, in qua ſola eſſe poteſt diſſidium, ſuadetur. Sola enim illa operatio, quæ habet vim trahendi, ſeu apprehendendi bonum aliquod, eſt ipſius aſſecutio, ſive poſſeſſio: ut ibidem probatum fuit in omni bonorum genere, tum naturalium, tum ſenſibilium, tum & intelligibilium. At Deus non eſt quodcumque bonum, ſed intelligibile: ſolaque operatio intellectûs habet vim trahendi, ſeu apprehendendi bonum intelligibile non autem operatio voluntatis, quæ potiùs trahitur à bono concupito. ideoque philoſophis ſolenne & veriſſimum effatum eſt, intellectum trahere res ad ſe: voluntatem verò ferri à rebus. Quò ſpectans Auguſtinus ajebat: *Amor meus, pondus meum; illo feror, quocumque feror*. Sola igitur operatio intellectus eſt, per quam à rationali creatura poſſidetur Deus, ſive finis ultimus beans. Eam verò operationem intellectûs non quamlibet eſſe, ſed contemplationem, patet: quia felicitas eſt perfectiſſima poſſeſſio objecti beantis: ac proinde ſita in operatione perfectiſſima intellectûs, quam Ariſtoteles theoriam, Latini contemplationem dicimus. Sed de hoc ipſo latiùs quæſtione ſequenti.

32. Ratio ſecunda. Felicitas formalis eſt ſumma perfectio, ad quam evehi, ſeu pervenire poteſt creatura rationalis: atque adeò ſita eſſe debet in operatione potentiæ præſtantiſſimę. At intellectus, non autem voluntas, eſt potentia præſtantiſſima hominis. Ergo in operatione intellectûs, non autem voluntatis, ſita eſt formalis felicitas. Aſſumptio ſuadetur multipliciter. Primò: Quia potentia præſtantiſſima cujuslibet naturæ, eſt prima omnium: utpote per quam explicatur pręcipua ejus vis & perfectio. At inter potentias creaturæ rationalis prima eſt intellectus, non voluntas. Sicut enim omnis actus voluntatis præſupponit aliquam operationem intellectûs, quia nihil volitum, quin præcognitum, ut philoſophi ajunt; ita etiam voluntas præſupponit intellectum: ideoque exiſtentia voluntatis in Deo, & in qualibet alia re, probatur à priori ex eo quòd natura intellectu prædita ſit: ut patet ex D. Thoma 1. part. quæſt. 19. art. 1. intellectus igitur, non autem voluntas, eſt potentia præſtantiſſima hominis. Secundò ſuadetur eadem aſſumptio. Illa eſt potentia præſtantiſſima hominis, quæ magis propria eſt rationalis naturę, prout rationalis eſt: utpote quæ ſecundùm facultatem ſibi maximè propriam cæteris naturis inferioribus præeminere debet. Atqui intellectus eſt potentia maximè propria rationalis naturę, prout rationalis eſt. Quod facilè probatur. Quod enim alicui naturæ proprium eſt per ſe, ſive ratione ſui, magis proprium illius eſt, quàm quod ei appropriatur dumtaxat ratione alterius. At intellectus eſt proprius per ſe & ratione ſui naturæ rationalis, ſeu intelligentis ut patet, voluntas autem ſive appetitus, ſolùm appropriatur naturæ rationali per aliud, ſive ratione ipſius intellectus, cujus ductum ſequitur. Ergo intellectus eſt potentia maximè propria rationalis naturæ, prout rationalis eſt: ac proinde eſt potentia præſtantiſſima illius.

33. Confirmat D. Thomas hanc ipſam probationem 3. *Contra Gent.* cap. 26. ubi ſic ſuadet, intellectum eſſe facultatem magis propriam naturæ rationalis, quàm voluntatem: *Appetitus rebus omnibus ineſt, licèt diverſimodè in diverſis ſit: quæ tamen diverſitas procedit ex hoc quòd res diverſimodè ſe habeant ad cognitionem. Quæ enim cognitione carent, habeant appetitum naturalem tantùm: quæ vero habent cognitionem ſenſitivam, & appetitum ſenſitivum habent: quæ verò habent cognitionem intellectivam, & appetitum cognitioni huic proportionatum habent, ſcilicet voluntatem. Ergo voluntas, ſecundùm quòd eſt appetitus, non eſt propria intellectualis naturæ, ſed ſolùm ſecundùm quòd ab intellectu dependet. Intellectus autem ſecundùm ſe eſt proprius intellectualis naturæ.* Abſurdum verò dictu eſt potentiam, quæ ſecundùm ſe propria eſt, & maximè propria naturæ intellectualis, non eſſe inter omnes ejus potentias præſtantiſſimam: ac proinde talem, ut ejus operatio ſit præſtantior aliarum potentiarum operationibus.

34. Urgetur id ipſum multipliciter. Primò. Quia eò perfectior eſt potentia, quò objectum: Objectum autem eò perfectius habetur, cæteris paribus, quò univerſalius: quia plura ſub ſe comprehendit. Atqui objectum intellectûs eſt univer-

ſalius, quàm voluntatis: illud enim ſe extendit ad omnia, etiam ſummè abſtracta, & purè poſſibilia (cùm ea omnia intelligantur) ad quæ tamen non ſe extendit objectum voluntatis. Neque enim voluntas amat purè poſſibilia, aut entia mathematica, quæ dicuntur abſtracta à materia ſenſibili, & dicuntur propterea non habere rationem boni, ſed veri tantùm. Objectum ergo intellectûs eſt perfectius quàm voluntatis; ideoque ille eſt potentia perfectior. Secundò. Quò objectum ſimplicius & abſtractius eſt, eò etiam perfectius: ideoque objecta internorum ſenſuum ſunt perfectiora, quàm externorum. At objectum intellectûs eſt ſimplicius & abſtractius, quàm voluntatis. Hæc enim ſpectat res prout exiſtunt, qua ratione non abſtrahunt ab exiſtentia, ſed ſimul cum illa componunt tertium aliquod. Objectum autem intellectûs eſt veritas & quidditas rei abſtrahens ab exiſtentia, & præſcindens à compoſitione cum ipſa. Objectum ergo intellectûs eſt perfectius quàm voluntatis, ideoque & ille eſt potentia perfectior. Tertiò. Omne quod dirigit & ducit aliud, eſt illo nobilius & excellentius. Intellectus autem, cùm ſit oculus animæ, dirigit, & ducit voluntatem, quæ eſt cæca, & nihil rectè amare, nihil juſtè odiſſe poteſt, niſi intellectu præeunte, & monſtrante viam. Intellectus ergo voluntate nobilior & excellentior eſt.

35. Denique aſſertio eadem latiùs & urgentiùs confirmabitur quæſtione ſequenti, ubi apparebit multiplex exceſſus contemplationis ſupra actionem & proferentur rationes urgentes, ut potior cenſeatur felicitas contemplatrix, quàm actnoſa. Porrò quæ hactenus dicta ſunt: & dicenda ſuperſunt, non parum deſervient Theologis diſſerentibus de felicitate ſupernaturali. Cæterùm quę hujus peculiaria ſunt, mittenda hoc loco duximus, quoniam ſupra inſtitutum philoſophiæ Ethicę ſunt: ſimiliter plures adverſariorum evaſiones de induſtria prætermiſimus: quoniam facilè ex dictis præcludi poſſunt.

36. Opponunt adverſarii. Felicitas formalis debet primò conſiſtere in præſtantiſſima operatione potentiæ perfectiſſimæ. At hæc eſt voluntas, non intellectus. Ergo potiùs in operatione intellectus, quàm voluntatis, conſiſtit formalis felicitas. Aſſumptionem multipliciter probant. Primò. Movens eſt perfectius mobili, ſicut activum omne eſt præſtantius paſſivo, at voluntas eſt movens, intellectus autem mobilis ab illa. Voluntas igitur perfectior intellectu eſt. Secundò. Id quod imperat alteri, & dominatur, proculdubio excellentius eſt. Voluntas autem imperat intellectui, & dominatur: cùm ſola ſit libera, & proinde domina humanorum actuum. Tertiò. Objectum voluntatis, nimirum bonum, eſt excellentius, quàm verum: ſiquidem exigit plures perfectiones, & inter eas exiſtentiam, quàm verum non exigit. Ergo voluntas eſt excellentior intellectu. Confirmatur. Plura enim amat voluntas, quæ, prout ab ipſa amantur, habent nobilius eſſe, quàm prout ſunt in intellectu. Amat enim bona ſpiritualia ſecundùm ſuum eſſe reale: quæ tamen prout in intellectu ſolùm habent eſſe intelligibile & longè debilius. Generatimque omne quod amat voluntas, habet eſſe reale, quod eſt ſolidius, quam objectivum. Ergo voluntas ratione objecti eſt potentia excellentior.

37. Reſp. Aſſumptionem eſſe falſam, ſive ſummùm veram de aliquali exceſſu voluntatis, non impediente exceſſum ſimpliciter intellectûs ſupra ipſam. Ad I. probationem. Licèt voluntas moveat intellectum quò ad exercitium & applicationem, priùs movetur ab ipſo quo ad ſpeciem & regulationem. Intellectus enim eſt qui primò pręſcribit, ſeu proponit voluntati bonum amandum, extra quod nihil amare poteſt: ut fusè oſtenſum eſt diſp. 1. quæſt. 3. præterea illam ordinat, illuſtrat & regit. Patet verò hoc genus movendi longè præſtantius eſſe, quàm illud prius. Ex motione ergo potiùs infertur, intellectum voluntate præſtantiorem eſſe. Ad II. probationem. Duplex etiam imperium diſtinguere oportet: directivum & ordinativum proprium intellectûs; & applicativum voluntatis: quorum illud pręſtantius eſt, ſicut dirigens directo, & videns cæco. Neque aliunde voluntas affert libertatem: quoniam hæc eſt dependens ab intellectu, & participata ab ipſo, tanquam radice. Quare D. Thomas 1. 2. quæſt. 17. art. 1. ad 2. ait: *Radix libertatis, ſicut ſubjectum, eſt voluntas: ſed ſicut cauſſa eſt ratio.* Patet igitur, nec ratione imperii, nec libertatis eſſe voluntatem intellectu ſimpliciter præſtantiorem, ſed ſummùm ſecundùm quid, & cum addito. Ad III. prob. Bonum ſi aliquo ſenſu eſt perfectius vero accipiendum eſt de illo ſub ratione entis; quatenus, nimirum, addit ultimum actum phyſicæ perfectionis, qui eſt exiſtentia. Cæterùm verum eſt ſimpliciter perfectius in ratione objecti: quoniam major perfectio objectiva ſimpliciter deſumitur ex majori abſtractione, univerſalitate, & ſimplicitate objecti, quam ſupra probavimus eſſe in vero longè majorem. Ad IV. fatemur, poſſe contingere, ut aliquis actus voluntatis ſit nobilior aliquo actu intellectûs ex parte objecti peculiaris, & terminativi: quia contingere poteſt, ut objectum amatum habeat nobilius eſſe in re, quàm prout in intellectu: quoniam in re poteſt eſſe ſubſtantia ſpiritualis exiſtens, quæ amatur; & in intellectu non eſt ſubſtantia, ſed quoddam accidens intelligibile. Cæterùm non eſt attendendum ad unum vel aliud peculiare objectum, ſed ad rationem illius univerſalem, quæ eò perfectior eſt generatim in ratione objecti, quò abſtractior, univerſalior, & ſimplicior eſt. Potentia perfectionem ſuam majorem ſimpliciter ex eo capite ſortitur: non autem ex peculiaribus objectis quorundam actuum. Quin & ejuſmodi exceſſus voluntatis abundè compenſatur exceſſibus aliis longè majoribus ſupra expenſis in intellectu.

38. Inſtabis. Omnis perfectio provenit ab actu: ac proinde objectum quod magis habet de actu, eſt ſimpliciter perfectius objectum. Atqui objectum voluntatis, non modò peculiare, ſed commune & adæquatum, habet magis de actu, quàm objectum intellectûs: ſiquidem generatim & universè importat actualitatem exiſtentiæ realis, quàm non importat objectum intellectûs. Ergo objectum adæquatum voluntatis eſt perfectius ſimpliciter, quàm objectum intellectûs.

39. Reſp. Omnem quidem perfectionem provenire ab actu, vel eſſentiali, vel accidentali: & priorem quidem illarum præſtantiorem eſſe. Porrò objectum intellectûs universè importat actum eſſentialem, quò conſtituitur quidditas rei: objectum autem voluntatis, actum accidentalem, ſeu

con-

contingentem, exiſtentiæ realis. Ergo objectum intellectûs universè præſtantiorem importat perfectionem, quàm objectum voluntatis. Quę ſolutio ſolidior apparet quibuſdam aliorum circũſerri ſolitis.

40. Demum opponi plura poſſent, quibus contenditur, actiones honeſtas voluntatis eſſe meliores perfectioreſque ſpeculativis: verùm hæc opportunum locum habebunt quæſtione ſequenti.

QUÆSTIO UNDECIMA.

An felicitas contemplatrix ſit excellentior, quàm actuoſa?

QUESTIONE præcedenti ſolùm conſtituimus ex inſtituto, felicitatem hominis formalem eſſe ſitam in operationibus intellectûs & voluntatis, quibus Deus cognoſcitur & amatur non quidem ex æquo, ſive ita ut æquè primò uterque actus ſpectet ad rationem felicitatis: ſed inæqualiter, ut operatio intellectûs ſit primaria & potiſſima illius ratio; voluntatis verò conſequens & minùs præcipua. Nunc autem ſupponendo vitam felicem hominis, intra ordinem naturæ conſiderati, coaleſcere ex contemplatione Dei auctoris naturæ, & ex actionibus optimis ſecundùm virtutes morales, dubitamus, ex quonam eorum capitum homo evadat felicior: ex contemplatione, an potiùs ex actione. Sive, quod perinde eſt, an felicitas primaria & potiſſima hominis ſit potiùs contemplatrix, quàm actuoſa. Licèt verò quæſtio hæc non multum differat à præcedenti, adhuc ſeorſum ab ea tractanda eſt, quoniam exigit accuratius examen.

SECTIO PRIMA.

Diſtinctio Ariſtotelica felicitatis penes contemplatricem & actuoſam, à Plotino, & aliis rejecta, vindicatur, & explanatur. Eam porrò diſtinctionem potiùs eſſe duplicis gradus, quàm duarum felicitatum. Senſus controverſiæ.

2. ARISTOTELES lib. 1. *Ethic.* c. 7. definiens felicitatem hominis formalem, docet eſſe ſitam in optima operatione ſecundùm virtutem, in vita perfecta. Deinde lib. 10. cap. 7. illam optimam operationem docet eſſe propriam intellectûs, ac nominatim contemplationem: in eaque ſitam eſſe felicitatem theoreticam, ſive ſpeculatricem. Statim verò cap. 8. ſeq. diſſerit de felicitate actuoſa, ſive conſiſtente in actione. Unde videtur colligi, duplicem eſſe felicitatem, alteram contemplatricem, alteram actuoſam: ac proinde duplicem ultimum finem hominis formalem, alterum ſpeculationis, alterum praxeos. Hoc autem videtur abſurdum ex multiplici capite. Primum eſt. Quia ut ſtatutum fuit quæſt. 1. hujus diſputationis, & quæſt. 6. unus aliquis eſt finis ultimus formalis, ſicut & objectivus, in quem omnes hominis actiones tendunt. Atqui finis ultimus formalis eſt ipſa formalis felicitas. Ergo hæc una eſt, non duplex, ſeu diſtincta in ſpeculatricem & practicam. Secundum ex Plotino contra Ariſtotelem diſſerente. Summum enim hominis bonum, id eſt felicitas non poteſt eſſe duplex: cùm ſummum in omni genere debeat eſſe unum, & optima nequeant eſſe plura. Cùm enim ſupponantur diverſa inter ſe, debent eſſe inæqualia, ac proinde alterum illorum erit excellentius altero. Si autem alterum eorum eſt altero excellentius ac melius, hoc ſolum profectò erit ſummum hominis bonum, non verò illud. Unicum ergo ſummum bonum hominis ſive unica formalis felicitas eſt, non duplex. Tertium. Si juxta diviſionem virtutis in ſpeculatricem & practicam dividitur felicitas in ea duo membra contemplatricis & actuoſæ; pariter dividenda erit in quatuor felicitatis membra ſive genera: ſiquidem virtutes dividuntur in quatuor gradus, civilem, heroïcum, rationalem, & divinum. Atqui non propterea dividitur felicitas in quatuor gradus. Ergo neque in duos: Malè igitur Ariſt. diſtinguit duplicem felicitatem, ut altera ſit contemplatrix, & actuoſa altera.

3. Nihilominus retinenda eſt diſtinctio felicitatis ab Ariſtotele tradita, & reſpondens duplici facultati animæ, quarum altera ſpeculatur, altera agit, duplicique philoſophiæ, quarum una in contemplando, altera in agendo poſita eſt: illa divinis rebus conſiderandis intenta; hæc verò humanis rebus & actionibus moderandis. Prior reſpondet facultati judicanti, poſterior appetenti: illa explet deſiderium inveniendi verum, hæc agendi bonum; illa in operatione ſapientiæ, ſeu contemplationis Dei conſiſtit: hæc verò in actione optima perfectiſſimæ virtutis civilis, ſeu politicę. Uterque gradus eſt in ſuo genere ſummus, & felicem proculdubio virum conſtituit: quia nihil majus exoptari ab homine poteſt intra genus ſpeculationis, quàm vivida & intenta contemplatio Dei: neque intra genus actionis, quàm optima actio ſecundùm perfectiſſimam virtutem civilem.

4. Porrò ii duo gradus felicitatis, licèt ad diverſa genera ſpectent, ſunt adeò illigati inter ſe, ut neuter perfectus eſſe ſine altero poſſit Neque enim quiſquam verè ſapiens & divinis rebus contemplandis deditus eſſe poteſt, niſi pariter pius ſit, & ad omnem morum probitatem compoſitus: nec vice verſa poteſt toto impetu in honeſtum ire, atque perſectè probus exiſtere, niſi intellectu inſtructo perfecta cognitione Dei, in cujus obſequium omnes politicæ & morales virtutes dirigunt. Rurſus ii duo gradus mutuò ſe perficiunt, & ex altero in alterum derivatur plurimum ſubſidii. Sapientia enim Dei contemplatrix, eſt mater prudentiæ, & hac mediante actiones virtutum moralium, ſive politicarum dirigit: virtutes verò ipſæ ſapientiam viciſſim perficiunt, non modò quia agunt ad illius præſcriptum, ſed etiam quia moderantur perturbationes animi, easque ita ad medio-

diocritatem redigunt, ut poſſit mens puro ac ſereno intuitu, nec ullis paſſionum procellis turbato, divina ſpeculari. Quare ex conſortio utriuſque gradûs perfecti in contemplando & agendo conſurgit integra felicitas hominis, qualis & quanta eſſe poteſt in hac vita mortali. Quæ doctrina eſt conformis iis, quæ præmiſimus quæſt. præced. ſect. 1. & 2. ubi ex communi ſententia veterum ac præſtantiorum philoſophorum ſtatuimus, & multiplici ratione probavimus, felicitatem formalem hominis ſitam eſſe in operationibus intellectûs & voluntatis ſecundùm virtutem perfectam; non diſtinguendo tunc, utra earum actionum potior eſſet; aptiorvè ad primariam felicitatis rationem conſtituendam. Quod poſterioribus ſectionibus decretum eſt.

5. Itaque dum Ariſtoteles laudato lib. 10. *Ethic.* cap. 7. & 8. ſeorſum diſſerit de felicitate poſita in contemplando, tum de illa quæ in agendo ſita eſt, non propterea duplicem hominis felicitatem adæquatè diſtinguit, nec duos fines ultimos; ſed unam & eandem ſimpliciter felicitatem conſiderat ſecundùm duplicem gradum perfectionis, quâ conſtat: alterum theoreticum, alterum practicum. Datur tamen unicuique illorum denominatio felicitatis & finis ultimi intra proprium genus; quoniam intra unumquemque eorum devenitur ad ſummam perfectionem, quæ intra id genus haberi poteſt. Re tamen ipſa uterque gradus confluit in eandem ſimpliciter felicitatem omnibus numeris abſolutam: quâ homo ſe ſimillimum Deo, quàm fieri poteſt, præſtat in contemplando & agendo.

6. Hinc facilè occurritur rationibus dubitandi à principio objectis. Ad I. Conſtat, felicitatem contemplatricem & actuoſam non eſſe duas ſimpliciter, neque duos fines ultimos formales, ſed unicum omnibus numeris abſolutum, ex illo duplici præcipuo gradu. Ad II. Plotini, conſtabit infra quiſnam eorum graduum ſit excellentior altero. Neque hoc impeditur ex eo quòd unuſquiſque eorum ſit optimus intra proprium genus. Nam adhuc locus eſt, ut ex duobus intra proprium genus optimis, alterum ſit præſtantius altero. Ut ſi ponamus, intra genus animalis hominem eſſe optimum, & cedrum intra genus arboris; adhuc locus eſt, ut comparando hominem cùm cedro, homo ſit abſolutè præſtantior. Sic in præſenti, & maximè ubi perfecta contemplatio, atque optima actio, illigatæ invicem ſunt, eundemque cumulum felicitatis conſtituunt, adhuc locus eſt, ut licèt quælibet earum intra proprium genus ſit optima, & quodammodo ſummum bonum; adhuc altera præſtantior habeatur, & quæ proinde preſſiùs ac ſtrictiùs vendicet ſibi felicitatis nomen. Ad III. Nihil abſurdi eſt in eo, ut ſint quatuor felicitatis gradus, ſi virtus heroica conſtituere ſupponatur gradum diſtinctum à virtutibus cæteris, de quo progreſſu operis. Divina verò virtus, quæ verè ſolis theologis, non autem philoſophis Gentilibus nota fuit, veluti ab aliis diuerſa, fundat ſublimiorem aliam felicitatem vitæ futuræ, quæ prorſus ſupra naturam eſt, & toto genere differt ab hoc genere felicitatis, de qua modò agimus. Sint igitur ſi placet, tres felicitatis gradus, rationalis in contemplatione poſiti: civilis in optima actione virtutis morum præſtantiſſimæ: heroicus ſecundùm virtutem humanâ majorem, & longè ſublimiorem: ac denique Divinus qui ſolis beatis mentibus ſupra omnem naturæ exigentiam competit.

7. Itaque controverſia hæc reducitur ad veſtigandum, utra earum felicitatum, ſeu potiùs uter ejus ſummæ felicitatis gradus primò ac maximè hominem conſtituat felicem: rationalis ne, ſive in contemplatione Dei naturali poſitus; an potiùs civilis in optima actione ſecundùm virtutem moralem conſiſtens. Porrò quæſtionis reſolutio ex toto ferè dependet ab exacta comparatione eorum duorum graduum. Qui enim aptior fuerit inventus ad Deum finem ultimum poſſidendum, itidemque ſimpliciter præſtantior altero, is ſanè potior & opportunior erit ad ſummam hominis perfectionem felicitatemque conſtituendam.

SECTIO II.

Gradum felicitatis in contemplatione poſitum, eſſe quo homo primariò & potiſſimùm conſtituitur felix, præ qualibet actione virtutis moralis. Ratio Ariſtotelis in id probandum expenditur, & illuſtratur multipliciter.

8. DICENDUM eſt, Inſtituta comparatione inter utrumque gradum jam explicatum, longè aptiorem eſſe qui in contemplatione Dei poſitus eſt, ad conſtituendam felicitatem, ſecundùm primariam ac potiſſimam rationem. Loquimur autem tota quæſtione de contemplatione Dei habente adiunctā dilectionē ipſius propter ſe. Hæc enim pertinet omnino ad vitam contemplatricem, differtque à virtutibus moralibus, ſive politicis, de quibus procedit controverſia. Verùm dilectio ipſa Dei non conſtituit primariam rationem felicitatis formalis, cùm ſit actus voluntatis, ut dictum eſt quæſt. præcedenti; ſed ſolùm eſt complementum, ſive appendix præcipua felicitatis, quæ primariò ſita eſt in ſolo actu contemplationis. Ita Ariſtoteles lib. 10. *Ethic.* cap. 7. & 8. verbis allegatis quæſtione præcedenti ſectione quinta, Conſentiunt philoſophi alii, & Patres ibidem allegati, qui felicitatem ſummam rationalis creaturæ in ſola Dei contemplatione ſitam docent. Recolantur ipſorum teſtimonia eo loco. Neque enim opus eſt repetere, quæ paullò antè exſcripta ſunt. Præterea id ipſum docet Plato *in Philebo:* ubi ait vitam contemplationi dicatam eſſe cæteris omnibus diviniorem, atque ex illa primò & præſertim conſurgere ſummum bonum hominis, id eſt, felicitatem. Quare Marſilius Ficinus ex ſententia ejuſdem Platonis lib. 1. *De Republ.* colligit, *contemplationem tantò actioni præſtare, quantò oculus præſtat manibus, caput pedibus, ratio ſenſui, anima corpori, finis omnibus iis quæ diriguntur ad finem, ſtatus motui, æternitas tempori.* Quid exaggeratius? Præterea & Socrates opud Stobæum dixiſſe fertur: *Cùm ſapiens os ſuum aperuerit, tanquam templum, ibi animæ pulcherrima ſimulacbra perſpiciuntur.* Nimirum, contemplatio eſt operatio propria ſapientis, quâ ille detegit pulcherrimas ac divinas veritates, inter templum mentis ſuæ. Quo nihil præſtantins eſſe poteſt. Et Alcinous lib. *De doctrina Platonis* cap. 2. comparans vitam contemplatricem cum actuoſa, priorem illam præfert, & ſubdit: *Propterea oportet philoſophum nunquam veritatis*

ritatis indagationem dimittere , ſed eam nutrire ſemper ; humanas autem actiones , tanquam inferiora quædam , non nunquam attingere . Idem ipſum docent Plotinus , Jamblichus , Proclus, & Ammonius, apud Piccolomineum Gradu V. cap.43. ſuæ philoſophiæ *De Moribus* : atque ex inſtituto D. Thomas 2. 2. quæſt. 182. aliiſque locis , ubi vitam contemplatricem præfert actuoſæ . Mitto pleraque alia Patrum loca ; ex quibus potior theologorum pars docet felicitatem vitæ futuræ primariò in Dei viſione ſola conſiſtere , & contemplationem actioni præſtare, juxta doctrinam Chriſti Domini Lucæ 10. præferentis vitam contemplatricem Mariæ Magdalenæ, & poſtponentis vitam actuoſam Marthæ. Mitto , inquam . Nam licèt ſatis opportunè huc advocari poſſent, obvia ſunt apud Sacros Scriptores: ac pleraque de ſupernaturali felicitate accipiuntur , quæ eſt ſupra inſtitutum philoſophiæ Ethicæ, quam præ manibus habemus .

9. Rationibus quoque iiſdem , quibus ſtabilitum fuit quæſtione præcedenti , felicitatem formalem non eſſe ſitam primariò in operatione voluntatis, ſed intellectûs ; probari etiam nunc poſſet , operationem illam mentis , quæ perfectiſſima eſt , & Dei contemplatio , eſſe omnium maximè opportunam ad felicitatem conſtituendam . Verùm neque iis ipſis iterum utemur, niſi fortè prout ſpeciatim ſpectat ad actum divinæ contemplationis, qui ſolus nobis modò curæ eſt. Itaque contemplationem Dei ſolam potiùs , quàm actionem virtutis moralis, eſſe apicem felicitatis humanæ, & longè præſtantiorem qualibet actione, probandum eſt rationibus variis , præſertim ex Ariſtotele ubi ſupra erutis : quas ſparſim , & paullò aliter expendimus in Commentariis ad utrumque caput libri decimi nuper indicatum.

10. Prima ratio ducitur à præſtantia contemplationis ſupra actionem virtutis ad conſtituendam felicitatem. Omnis perfectio propria ſubiecti liberi à materia , & divini , aut quodammodo divini, eſt longè præſtantior qualibet alia perficiente ſubiectum conſtans materiâ , & humanum ; ac proinde longè aptior ad conſtituendam felicitatem ejuſdem ſubiecti , qualem & quantam habere poteſt. Atqui ſola vita contemplatrix eſt perfectio propria ſubiecti expertis materiæ , & divini , aut quodammodo divini , præ actione qualibet virtutis moralis . Ergo illa longè præſtantior eſt , ac proinde longè aptior, ad conſtituendam ejuſdem ſubjecti felicitatem . Major propoſitio videtur per ſe nota . Verùm & adhuc ſuaderi poteſt: quia ſecundùm illam priorem perfectionem res longè ſublimius elevatur ſupra mortalia & caduca , ac ſimilior Deo redditur, & particeps vitæ ac felicitatis divinæ , quàm ſecundùm perfectionem illam , quæ terrenæ concretionis particeps eſt . Minor autem , ſive aſſumptio , ſuadetur : quia vita contemplatrix eſt propria mentis, illamque ſolam perficit , prorſus à materia liberam ſecundùm portionem ſui ſuperiorem , quâ Deo ſimilis eſt , & divina ſpeculatur. Actio verò cujuslibet virtutis politicæ non eſt propria mentis , ſed hominis , qui eſt ſubjectum materiâ conſtans, & dimidia ſui parte terrenum: ut actio temperantiæ, fortitudinis, &c. Vita igitur contemplatrix eſt perfectio propria ſubjecti expertis materiæ , & divini ; aut quodammodo divini, præ actione qualibet virtutis politicę, ſeu moralis.

11. Illuſtratur I. Ratio eadem. Omnis illa operatio, quam Deo, & ſubinde intelligentiis materiæ prorſus expertibus , tribuimus , præſtantior naturâ ſuâ eſt , ac proinde felicitati conſtituendæ aptior operationibus, quas iis negamus . quippe quibus ſublimior natura , felicitas, & vis operandi eſt. Atqui contemplatricem operationem Deo ac intelligentiis tribuimus : actiones autem virtutum civilium negamus . Nimirum, Deus potiſſimùm cenſetur vitam felicem agere, quatenus pulcherrimam & perfectiſſimam naturam ſuam æterno intuitu contemplatur: ſimiliterque intelligentiæ , dum illam ipſam , quatenus fieri poteſt , ſpeculantur . Actiones autem virtutum civilium, ſeu moralium, ut fortitudinis, temperantiæ, juſtitiæ commutantis, & aliarum ſimilium , nullatenus Deo tribuimus: quoniam præſeferunt imperfectionem à ſumma ipſius præſtantia alienam: idemque quodammodo eſt de intelligentiis ; ideoque ajebat Cicero libro tertio *De natura Deorum* . *Temperantia conſtat ex prætermittendis voluptatibus corporis : cui ſi locus in cælo eſt , etiam voluptatibus . Nam fortis Deus intelligi qui poteſt ? in dolore , an in labore ? an in periculo? quorum nihil Deum attingit* . Ergo operatio contemplatrix præſtantior naturâ ſuâ eſt , & felicitati conſtituendæ aptior , quàm actio virtutum civilium, ſive moralium . Porrò Deo & intelligentiis tribui operationem aliquam neceſſum eſt , inquit Ariſtoteles: niſi quis fortè putet eos prorſus actione vacare, aut æternùm dormire , ut de Endymione fabulantur poetæ. Quòd ſi non dormiunt, ſed vigilant, & agunt , nulla certè operatio iis dignior eſt , quàm divinorum contemplatio , quæ proinde illorum felicitas ſit.

12. Illuſtratur II. Illa eſt potior operatio & felicitati conſtituendæ opportunior , ſecundùm quam homo redditur ſimilior Deo & intelligentiis : utpotè quibus longè ſublimior , quàm hominibus, felicitas eſt. Atqui contemplatio eſt ejuſmodi, non actio virtutum moralium . Contemplatio enim , præſertim divinarum rerum, eſt operatio ſimpliciter perfecta, & nullum nævum, nullam imperfectionem includens Deo repugnantem : ideoque homo penes illam fit , quàm maximè poteſt, ſimilis Deo. Actiones autem virtutum moralium , ſicut & ipſę virtutes, plerumque ſaltem; videntur includere nævum aliquem: tum quoniam per ſe loquendo verſantur in moderandis perturbationibus appetitûs ſentientis , quæ nullum in Deo & intelligentiis locum habent : tum etiam, quia ſunt materiales, ideoque eidem ſentienti appetitui inhærentes , qui procul à ſubſtantiis ſpiritualibus & abjunctis eſt . Igitur contemplatio, præ actione virtutis moralis, eſt operatio, ſecundùm quam homo eſt ſimilior Deo & intelligentiis, ac proinde felicior.

13. Poſſet quiſpiam occurrere, ac dicere , aliquas actiones virtutum moralium in Deo locum habere, ut Juſtitiæ diſtribuentis , quam D. Thomas concedit 1. part. quæſt. 2. artic. 1. licèt Cicero ubi paullò ante neget ; idemque apparet de miſericordia & magnificentia , & liberalitate , conſideratis , non ſecundùm eas imperfectiones , quas in nobis habent , ſed ſecundùm ſuam rationem formalem . Idque nos ipſi admiſimus in Comment. ad lib. 10. *Ethic.* cap. 8. Eo verò poſito , videtur enervis ratio , quam poſequebamur : quia licèt actiones temperantiæ & fortitudinis moralis nequeant

queant locum in Deo habere, ob imperfectionem ſibi eſſentialem, ſecus eſt de actionibus, juſtitiæ diſtribuentis, miſericordiæ, &c. Ergo homines non minùs Deo ſimiles eſſe poſſunt ſecundùm eas virtutes, & actiones, quàm ſecundùm contemplationem rerum divinarum. Igitur nulla urgentior ratio eſt ut præcipua hominis felicitas ſit potiùs in contemplatione poſita, quàm in actionibus prædictarum virtutum.

14. Sed contrà I. Quamvis enim valde probabile ſit, quaſdam virtutes morales, earumque actiones, ſecundùm rationem formalem habere locum in Deo; attamen illud certum omnino eſt, primariam Dei felicitatem non eſſe in iis actionibus poſitam, ſed in contemplatione ſola. Id enim, vel ex eo demonſtrari poteſt, quòd primaria felicitas ſit ipſi Deo neceſſaria, cùm non poſſit Deus abdicare à ſe, ut ſummè felix ſit. Atqui nullæ virtutum moralium actiones ſunt Deo neceſſariæ: cùm potuerit pro libito nullam condere creaturam, ac proinde nec exercere actionem ullam juſtitiæ diſtribuentis, miſericordiæ, liberalitatis, magnificentiæ, &c. quippe quæ ſolùm in ordine ad creaturas exiſtentes, aut aliquando extituras, exerceri poſſunt. Similiterque, adhuc ſuppoſitâ earum exiſtentiâ Deus abſolutè liber eſt in actionibus iis reddendi unicuique ſuum, miſerendi, largiendique liberaliter, aut ſuperabundanter. Cæterùm circa contemplationem ſui, neque liber eſt, nec eſſe potuit: cùm eſſentiale Deo ſit contemplari perfectiſſimè ſeipſum. Quo ſenſu accipiendum illud Ariſtotelis lib. 2. *De cœlo*, Θεοῦ ἐνέργεια ἀθανασία, &c. *Dei actio immortalitas: hoc eſt autem perpetua vita: ut neceſſum ſit divinitati motum ſempiternum ineſſe*. Ergo quamvis in Deo locum habeant aliquæ actiones uirtutum moralium, felicitas primaria ipſius non in iis, ſed in ſola contemplatione ſita eſt. Igitnr felicitas primaria hominis, penes quam propior ac ſimilior Deo eſt, non conſiſtit in actionibus virtutum moralium, ſed in ſola contemplatione.

15. Contra II. Illa operatio eſt aptior ad conſtituendum hominem Deo ſimiliorem, ac proinde felicem præcipuè, ſecundùm quam magis differt à bellnis, elevaturque ſupra conditionem illarum. Atqui, licèt non ſolùm contemplatio, ſed aliquæ etiam virtutum moralium actiones locum in Deo habere ſupponantur, homo magis differt à belluis, & ſublimiùs elevatur ſupra conditionem illarum ratione contemplationis, quàm actionis ſecundùm virtutem moralem. Ergo contemplatio, potiùs quàm actio virtutis moralis, eſt aptior ad conſtituendum hominem Deo ſimilem, ac proinde felicem. Aſſumptio probatur, & exornatur. Contemplatio enim ex propria ratione eſt actus proprius naturæ intelligentis, quatenus purè & perfectè intelligens eſt: in quo nullum omnino habet cum belluis commercium, immò nec cum corpore humano, quoties anima propriè res divinas contemplatur. Neque enim in belluis invenitur aliquod genus, vel umbra contemplationis. Cæterùm actiones virtutum moralium hominis aliquod commercium cum belluis habere videntur; ſiquidem in belluis quibuſdam apparent plura ſpecimina virtutum moralium: ut pietatis in ciconia erga parentes jam effœtos, pudicitiæ in camelis, magnanimitatis in leone, gratitudinis & fidelitatis in cane, & ſic de aliis. Patet igitur, contemplationem potiùs, quàm actionem virtutis moralis, eſſe penes quam homo magis differt à belluis, & elevatur ſupra conditionem illarum.

16. Illuſtratur III. Quò perfectior eſt contemplatio, eò major & præſtantior cenſetur felicitas: ideoque Deum in ſummo contemplationis gradu poſitum, exiſtimamus ſummè felicem. Deinde quoniam infra Deum intelligentiæ hominibus prȩſtant in contemplando feliciores habentur. Ac denique inter mortales is felicior cenſetur, qui perfectiùs divina contemplatur. Igitur formalis ratio felicitatis, atque menſura perfectionis ejus in ſola contemplatione poſita eſt: atque adeò præferenda actioni virtutis moralis ad hominem beãdum.

17. Illuſtratur denique. Potiſſima operationis perfectio & præſtantia ſupra alias, deſumitur ex præſtantiori ac perfectiori, tum principio; tum & obiecto: ut omnes philoſophi conſentiunt. Atqui contemplatio oritur ex prȩſtantiore & perfectiore principio & objecto, quàm quælibet actio virtutis moralis. Oritur enim contemplatio à mente, quæ in homine eſt aliquid divinum, immò & θειότατον *diviniſſimum*, ut loquitur Ariſtoteles: ac præterea ab habitu ſapientiȩ, qui cæteros omnes antecellit, non ſolùm morales, ſed intellectuales: & denique in objecto divino, omniumque objectorum ſummo verſatur. Actio verò virtutis moralis (exceptâ juſtitiâ) oritur, tanquam ab immediato principio, ab appetitu ſentiente, qui ignobilis & corporeus eſt: inſuper & ab habitu virtutis moralis, qui etiam in eo reſidet: materialiſque eſt: ac denique in objecto aliquo ſenſibili verſatur, ut patet. Ergo contemplatio eſt operatio longè prȩſtantior & perfectior qualibet actione virtutis moralis. Quare ſi prȩcipua hominis felicitas collocanda eſt in operatione prȩſtantiore ac ſublimiore, hȩc ſine dubio eſt contemplatio, non autem aliqua virtutis moralis actio. Porrò idem dicendum relatè ad actionem juſtitiȩ diſtribuentis, nam licèt hȩc juxta D. Thomam, reſideat in voluntate, ejuſque habitus & actio proinde ſit ſpiritualis; adhuc tamen principium immediatum ipſius, tam ex parte facultatis, quàm habitûs, eſt inferius mente, atque habitu ſapientiȩ, ut conſtat ex prȩcedenti quȩſtione. ac prȩterea verſatur in objecto longè inferiori rebus altiſſimis & divinis, quarum eſt ſapientia: ideoque illa ab Ariſtot. lib. 6. *Ethic.* cap. 7. dicitur ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων, id eſt, *ſcientia præſtantiſſimorum*, ſive ut alii vertunt, *honorabiliſſimorum*. Verum igitur universè eſt, contemplationem eſſe longè ſublimiorem omni actione virtutis moralis, ac proinde aptiorem conſtituendæ hominis felicitati præcipuæ.

SECTIO III.

Pulcherrimæ aliæ rationes Ariſtotelis, ex conditionibus propriis felicitatis erutæ, quibus confirmatur, primariam ejus rationem, non in actione virtutis moralis, ſed in una contemplatione ſitam eſſe. Ubi obiter nonnulla adverſus Quietiſtas.

18. PRÆTER rationem præcipuam, & latiùs expenſam ſectione præcedenti; ſunt complures aliæ, indicatæ ab Ariſtotele, & erutæ ex propriis conditionibus felicitatis, quibus convin-

vincitur; hanc non in actione aliqua virtutis moralis, ſed in contemplatione ſitam eſſe.

Prima eruitur ex diuturnitate, & permanentia, quam exigit felicitas, quæ debet eſſe conſiſtens & ſtabilis, non autem fluxa aut evanida: ut Ariſtoteles tradit lib. 1. *Ethic.* cap. 5. 7. & 8. ideoq́ue ab illo definitur operatio perfecta ſecundùm optimam virtutem in vita perfecta: id eſt, non brevi, ſed juſto temporis ſpatio definitâ ac traductâ. At qui contemplatio naturâ ſuâ eſt ſtabilior & permanentior qualibet actione virtutis moralis. Igitur etiam aptior ad felicitatem conſtituendam. Aſſumtio ſuadetur. Contemplatio enim non exercetur mediante aliquo miniſterio corporis, aut ſenſuum, qui facilè defatigantur, & nequeunt protrahere diutiùs operationem ſuam: ſed ſolùm eſt operatio mentis, quæ naturâ ſuâ æterna, & corruptionis neſcia eſt: ac proinde nullum per ſe loquendo laborem, nullam defatigationem parit niſi ſummùm ex parte præſuppoſiti, & per accidens, quatenus præſupponit aliquam operationem phantaſiæ, & reliquorum ſenſuum. Igitur contemplatio eſt operatio per ſe conſiſtens, & ſtabilis. Cęterùm omnes actiones politicæ virtutum moralium per ſe loquendo inſerunt corpori laborem & defatigationem aliquam: ſiquidem exercentur mediante aliquo corporis & ſenſuum miniſterio. Idq́ue præſertim apparet in operationibus virtutum reſidentium in appetitu ſentiente, quæ proinde materiales ſeu corporeæ ſunt: & in iis tandem omnibus, quæ ex propria ratione luctam habent, ſeu moderantur perturbationes inter exuperantiam & defectum. Id enim nequit fieri ſine colluctatione & defatigatione aliqua, quæ interrumpat operationem virtutis moralis. Ideoq́ue Ariſtot. lib. 4. *Ethic.* cap. 8. docet, neceſſariam eſſe Eutrapeliam, ſeu virtutem propriam viri bene ac facilè verſabilis ad moderatos ludos & jocos, in laboris interſtitium, & ut identidem redire poſſit ad laborem ſecundùm ſeveriores morum Virtutes. Igitur contemplatio naturâ ſuâ diuturnior ac ſtabilior eſt actione Virtutis moralis: ideoq́ue ex hoc capite aptior felicitati hominis conſtituendæ.

19. Secunda ducitur alia conditione propria felicitatis, quæ eſt ingens delectatio, ſive jucunditas. Quamvis enim Epicurẹi erraverint conſtituentes ſummum hominis bonum in voluptate, præſertim corporis; & ſimiliter alii ponentes eam in voluptate animi; id tamen certum eſt, ſaltem felicitatem veram hominis non eſſe ſine ingenti voluptate, quæ illius ſit ſaltem individua comes: ut Ariſtoteles ſtatuit lib. 10. *Ethic.* cap. 4. Hinc autem ſubducitur talis argumenti formula. Sola illa operatio, quæ omnium jucundiſſima, & voluptatis pleniſſima eſt, aptior exiſtit ad felicitatem formalem hominis conſtituendam. Atqui operatio hujuſmodi eſt contemplatio, non autem virtutis moralis actio. Ergo ſola contemplatio eſt aptior ad felicitatem formalem hominis conſtituendam. Major propoſitio liquet, tum ex nuper dictis, tum ex communi hominum ſenſu. Omnes enim pro comperto habent, felicitatem abſolutam hominis eſſe vitam quandam jucundiſſimam, & ingentibus gaudiis affluentem: quia per illam poſſidet homo id bonum, quod ſummum, ac maximè expetendum & deſiderandum eſt: ac proinde ubi obtinetur, nequit non parere ſummam voluptatem.

Aſſumptio autem, ſeu minor propoſitio ſuadetur. Quia inter omnes operationes hominis illa debet cenſeri jucundiſſima, quæ omnium puriſſima, & maximè ſyncera eſt. Ideoq́ue libro decimo *Ethicorum* nuper allegato cap. 5. oſtenditur, inter varias voluptatum ſpecies, illas eſſe præſtantiores, quæ puriores & ſynceriores ſunt. Atqui contemplatio eſt longè purior & ſyncerior operatio, quàm actio virtutis moralis. Oritur enim ex habitu ſapientiæ, quæ eſt maximè libera, & ſegregata à qualibet fæce materiæ, idq́ue circa objectum purius, & à terrena concretione abſtractius: quales profectò ſunt res divinæ. Ideoq́ue Plato *in Sympoſio* agens de homine contemplationi dedito, ac proinde felici, ajebat: *Age verò, quantæ felicitatis plenum putas dare alicui, ut purum ipſum cernat ſyncerum, & purum putum*, &c. Actiones autem virtutum moralium, non ſunt ita puræ & ſynceræ, cùm nec procedant ab habitu ęquè libero & ſegregato à qualibet materiæ fæce, nec verſentur in rebus omnino puris & ſynceris, ſed humanis, ac proinde à ſumma illa puritate & ſimplicitate alienis. Igitur ſola contemplatio eſt operatio omnium jucundiſſima, & voluptatis pleniſſima. non autem actio aliqua virtutis moralis.

20. Urgetur id ipſum. Omnis & ſola illa operatio, cujus voluptas ſtabilior eſt, apta exiſtit ad felicitatem primariò conſtituendam. Nimirum, ſicut felicitas eſt bonum maximè conſiſtens & permanens: ita etiam voluptas, quam ſecum affert debet eſſe maximè ſtabilis & continua: ac proinde operatio ſtabiliorem voluptatem afferens, aptior eſt felicitati conſtituendæ. Atqui contemplatio eſt ejuſmodi, præ omni actione virtutis moralis. Sola nimirum contemplatio verſatur veluti in objecto proprio in rebus divinis, quæ maximè permanentes, immò & æternæ ſunt: atque ideo voluptas, quam ex iis capit, eſt etiam maximè permanens, ac quodammodo æterna. Actiones verò virtutum moralium ſolùm poſſunt parere voluptatem conſentaneam objectis, in quibus verſantur, quæ ſanè humana & inſtabilia ſunt: ac proinde voluptatem fluxam, & citò labentem. Patet igitur, contemplationem prę omni virtutis moralis actione parere voluptatem maximè conſiſtentem & ſtabilem, qualis profectò debet eſſe felicitatis comes: nimirum contemplatio divinarum rerum eſt operatio propria habitûs ſeu virtutis ſapientiæ quæ ita dicitur, ut obſervat Bernardus, quaſi ſapida ſcientia: quia parit delectationes miras ex cognitione rerum divinarum, & longè excedentes, non modò voluptatem illam turpem & inconceſſam, quam improbi homines, & gulæ ac Veneri aras erigentes capiunt: ſed inſuper quamcumque aliam jucunditatem ex actionibus virtutum moralium ortam, quoniam ex ſtabiliori & ſuperiori cauſſa procedit. Quin immò & ex intenta ac vivida ſpeculatione naturalium veritatum, ac mathematicarum, oritur interdum major & ſtabilior voluptas, quam ex actionibus inconceſſis gulæ ac Veneris, ob majorem objecti firmitatem. quam in rem illuſtre eſt, & memoriâ dignum, quod de Archimede memorat Plutarchus in libro inſcripto, *Ne jucundè quidem vivi poſſe ſecundùm Epicurẹos*, ubi ita loquitur: ἐ᾽. λούμενος (ὥς φάσιν) ἐκ τῆς ὑπερχύσεως ἐννοήσας τῦ στεφάνου μέτρησιν, &c. *Inter lavandum, ut fertur, cum ex ſuperfuſo humore coronæ ponderandæ ratio-*

nem intellexiſſet, velut furore quodam percitus, exiliit inclamans. Inveni. Idque ſubinde iterans incedebat. Neminem autem accepimus belluonem tanto affectu dixiſſe, manducavi; nec amoribus deditum, oſculatus ſum, ab hominum memoria. Si autem tanta & talis delectatio Archimedi contigit ex ſpeculatione, ſeu inventione arcani cujuſdam geometrici, quantò major & ſtabilior erit, quam habitus ſapientiæ ex rebus æternis, divinis, & longè ſublimioribus, parit?

21. Tertia ratio deſumitur ἀπὸ τῆς αὐταρκείας, id eſt, à ſufficientia bonorum, quam ſæpè Ariſt. adſcribit felicitati, veluti ipſius notam. Scilicet, felicitas potiſſimum ſita eſt in illa virtutis operatione, quæ viro felici maximè ſufficiens eſt, ſeu quæ conſtituit illum minùs egentem ope & ſubſidio aliorum. At ea eſt contemplatio, potiùs quàm actio virtutis moralis. Homo enim ad contemplandum veritates divinas, longè minùs eget externis præſidiis, quàm ad actiones virtutis moralis proſerendas: contemplatio enim divinarum rerum ſolùm exercetur intra mentem, & in receſſu ab omni turba & frequentia hominum: ideoque in viro ſolitario, & anachoreta; maximè locum habet, ac potiùs quàm in eo, qui verſatur in civili convictu. Neque externis opibus, aut affluentibus naturæ & fortunę bonis eget, ſed iis præſidiis dumtaxat, quæ ſunt neceſſaria ad vitam tuendam: ut ſupra quæſt. 3. hujus Diſputationis ſect. 3. & 4. conſtitutum eſt. Quare vir contemplationi deditus parum eget conſortio aliorum ad ſuam illam theoreticam felicitatem ſtabiliendam; facilè ac verè poteſt cum Biante dicere, *omnia mea mecum porto*. Contra verò actiones virtutum moralium, ut exerceantur & compleantur, ſeu perficiantur, plura bona corporis, & externa præſidia requirunt. Neque enim in bello fortis eſſe poteſt, qui impedimento aliquo corporis prohibetur à prœliando; nec magnificè aut liberaliter ſe gerere in re, qui nullas habet opes aut pecunias; nec juſtè præmia aliis diſtribuere, cui publica auctoritas aut poteſtas data non eſt: & ſic de cæteris actionibus virtutum politicarum. Patet igitur, contemplationem præ qualibet virtutis moralis actione afferre ſufficientiam bonorum viro felici: atque ideo aptiorem eſſe conſtituendæ felicitati: quippe quæ tantò eſt præſtantior & major, quantò minùs aliorum extra ſe indiga eſt.

22. Nec tamen propterea negat Ariſtoteles, viro felici ac dedito contemplationi, prodeſſe ſocietatem aliorum hominum ejuſdem inſtituti, ſive pariter contemplantium: ſiquidem lib. 8. *Ethic.* laudat illud Homericum, σύν τε δύ᾽ ἐρχομένω, &c. quo ſignificatur plures ſimul conſentientes meliùs habere, quàm ſingulos ſeorſum; alter enim alteri ſuppetias fert. Quare viro ſapienti, ut ſe in contemplatione continenter, & abſque impedimento exerceat, proſunt alii pariter dediti exercitio contemplationis. Cæterùm adhuc verum eſt, quod nuper dicebamus, quamvis ea ſocietas deſit, poſſe virum probum & ſapientem eſſe ſibi ſatis ſimpliciter ad contemplandum, & obtinendum theoricam felicitatem. Quare Ariſt. lib. 10. *Ethic.* cap. 7. inquit: *At ſapiens, ſi ſolus etiam ſit, contemplari poteſt: & quò ſapientior eſt, eò magis poteſt. Meliùs autem fortaſſe ſi habeat adjutores: attamen ſufficientiſſimus ipſe eſt.* Quò ſpectat Homericum illud *Odyſſ.* k de Tireſia vate:

Τῷ δὲ τεθνηῶτι, &c. id eſt:
Huic, etiam extincto, dederat Proſerpina mentem,
Ut ſolus ſaperet, reliquis volitantibus umbris.

23. Quarta præcipua ratio felicitatis conſiſtit in illa operatione, quæ ex natura rei ſolùm quęritur propter ſeipſam, neque in finem extraneum ulteriorem ordinatur. At hoc ſoli contemplationi convenit, non autem actioni virtutis moralis. Felicitas ergo ſecundùm præcipuam rationem in ſola contemplatione ſita eſt. Major propoſitio conſtat ex conſenſu omnium cum Ariſtot. lib. 1. *Ethic.* pluribus locis, aſſerentium, felicitatem eſſe ſummum bonum, & ultimum finem hominis. Nimirum formalem; nam objectivus eſt Deus. Ultimus autem finis eſt qui ſolus ſui gratiâ quæritur abſque ulla ordinatione in aliud ulterius bonum. Minor autem ſuadetur: quia actiones virtutum moralium ex natura rei pariunt aliquos effectus bonorum externorum, ut honoris, gratiæ, bonæ exiſtimationis, aut utilitatis, ad quos utcumque referri, ſive propter quos amari poſſint. Sola autem contemplatio ex natura rei nullum aliud bonum homini affert, quàm præſtantem notitiam affectionemque rerum divinarum, habitam in receſſu à ſenſibus, atque in ipſis animæ penetralibus. Quare præ quacumque actione morali eſt ingenua, ac propter ſe ſolam expetenda. Et licèt quandoque hominibus deditis contemplationi veritatum, ſeu naturalium, ſeu divinarum, magnę utilitates proveniant, aut inſignis honor exhubeatur; id eſt ſolùm κατὰ συμβεβηκός, id eſt, per accidens, ut loquitur Ariſtoteles; non autem ex natura contemplationis ipſius, quæ tota impenditur, & prorſus intenta eſt veritatibus ſpeculandis. Contemplatio igitur divinarum rerum, præ qualibet actione moralis virtutis, ſolùm quęritur propter ſeipſam, & in finem ulteriorem nullatenus ordinatur.

24. Urgetur ratio eadem. Eo ipſo quòd felicitas ſit extremus finis hominis, ac proinde non ordinatus ad alteriorem finem, debet afferre tranquillitatem animi, quieſcentis in ſuo ultimo fine. Ergo debet eſſe potiſſimùm ſita in illa operatione, quæ affert ejuſmodi tranquillitatem animę, At ea eſt contemplatio: non autem actio virtutis morum. Etenim actiones præcipuæ virtutum moralium, juxta eundem Ariſtotelem lib. 1. *Politic.* cap. 3. bipartitò dividuntur, ut quędam earum ſint civiles; quædam autem bellicæ, ſeu militares. Neutræ autem earum tranquillitatem animi afferunt: quoniam utrumque actionum genus eſt negotioſum, & obnoxium turbis, ac motibus. Contemplatio autem, cùm ſit intuitus ſimplex, ſeu pura ſpeculatio finis ultimi objectivi, in ſecretiore animæ receſſu; nihil negotii aut turbarum habet admixtum, neque quippiam aliud quærit extra ſuum ſcopum, quem jam tetigit per notitiam & dilectionem: quamvis ex illa ſequantur perfectæ virtutum moralium actiones, quoties illarum occaſio occurrit ad vitandum malum, & bonum faciendum; ſive quoties ratio honeſti aut decori id exigit: neque enim contemplatio & dilectio Dei felicem hominem conſtituens, ſterilis eſt, ſed potiùs fœcunda actionum honeſtiſſimarum mater. Contemplatio igitur, præ omni actione morali, affert animo tranquillitatem animi, quæ eſt propria felicitatis.

25. Ex-

Digitized by Google

25. Explicatur ampliùs. Etenim tranquillitas animi, quam affert felicitas, nequit provenire ab actionibus virtutum moralium, ſive illæ ſint civiles, ſive militares. Actiones enim civiles v. g. Juſtitiæ diſtributivæ, aut commutantis, cùm ſint in ordine ad aliud bonum externum, ſeu publicum, ſeu privatum, nequeunt exerceri in receſſu animi, ſed in turba, aut frequentia hominum: ideoque negotioſæ, minus tranquillæ ſunt. Actiones etiam militares multò adhuc remotiores ſunt tranquillitate: quoniam inter armorum ſtrepitus exercentur, ideoque nimiùm turbulentæ exiſtunt. Quin nec in iis quieſcit animus, ſed ultrà tranſit ad pacem, veluti finem belli. Nemo enim, niſi qui fortè ſanguinario animo ſit, gerit bellum propter ipſum bellum: ut idem Ariſtot. obſervat lib. 10. *Ethic.* cap. 7. his verbis: *Nemo namque bellum expetit gerere gerendi gratiâ belli: neque bellum ob bellum parat. Videbitur enim crudelis quidam atque ſanguinolentus penitus eſſe, ſi faciat amicos hoſtes ut pugnæ cædeſque fiant.* Quod ipſum ferè monet Cicero *Philipp.* 13. Quapropter Pallas apud Homerum Marti crudelitatem exprobrat, nihil aliud, quàm bella, meditanti: eundemque ob id incuſat Horatius lib. 1. *Carminum*, dum ſic alloquitur:

Heu nimis longo ſatiate ludo,
Quem juvat clamor, galeæque leves,
Acer & Mauri peditis cruentum
Vultus in hoſtem.

Patet igitur, tranquillitatem animi, quam affert felicitas hominis præcipua, non poſſe præſtari ab actionibus virtutum moralium, ſeu bellicæ, ſeu civiles ſint. Solùm itaque ea tranquillitas à contemplatione afferri poteſt, quæ eſt operatio nullatenus negotioſa aut turbulenta, ſed propter ſe ipſam quæſita, arcana, & libera ab omni tumultu.

26. Dum autem dicimus, contemplationem afferre animo tranquillitatem, non ita eſt accipiendum, ut quiſquam exſtimet, animum viri contemplantis mortuo modo ſe gerere, aut nihil prorſus agere, qualiter ajunt novi iſti errones, quos Quietiſtas appellant. Infert enim amorem vividum Dei, & exercitium omnium virtutum moralium, contemplatio iſta intra naturalem ordinem: ſicuti contemplatio infuſa intra ſupernaturalem, quamvis ambæ longè diſſimili modo ſe habeant, & diverſis regulis innitantur. Itaque in præſenti tranquillitas non accipitur pro ceſſatione motûs, qualiter à Philoſophis uſurpari ſolet lib. 3. 5. & 6. *Phyſic.* Nec præterea hoc loci eſt idem, ac interſtitium quoddam laboris, ſeu ceſſatio laborandi interjecta, ut poſtea homo identidem ad laborandum redeat qualiter accipitur lib. 4. *Ethic.* cap. 8. nimirum, ea quies ipſum laborem repetendum pro fine habet, & illius gratiâ quæritur. Quies autem & tranquillitas, quam dicimus propriam contemplationis, eſt multo vividior, in tota animi ſeu mentis intentione ſita, unde derivantur, quamvis dependenter ab auxilio Dei & arbitrio humano honeſtiſſimæ actiones virtutum; ſed præcipuè & immediatè dilectio vivida Dei propter ſe, illarum excitatrix. Eſt præterea liberior, quia non quæritur gratiâ alteriùs, ſive ob alium finem extraneum: ſed eſt appendix, aut proprietas contemplationis, ſeu finis ultimi, in quo quieſcit appetitus. Quare procul à ſenſu Ariſtotelis, & *Card. de Aguirre* De virtutibus & vitiis, noſtro, eſt tribuere contemplationi illud prius quietis, ſeu vacationis genus: inſuper & aliud ſatis frequens, quo dicitur quiſpiam vacare alicui negotio, quatenus illud curat, cæteris aliis prætermiſſis. Quo ſenſu dicitur apud Ciceronem aliquis vacare armis; apud Plinium vacare corpori; apud Curtium vacare ſermoni; apud pleroſque, aliis rebus, ſive negotiis. Vacationes enim ejuſmodi ſunt actuoſæ aut politicæ. Contemplatio igitur ſola eſt, quę vividam tranquillitatem ſeu intenſiſſimam animi vacationem affert in fine ultimo, ubi appetitus quieſcit: ideoque aptior eſt felicitati conſtituendæ, quàm omnis actio virtutis morum illam antecedens aut conſequens, quæ ob alios fines extraneos quæritur, veluti turbulenta, aut negotioſa.

SECTIO IV.

Oſtenditur præterea, primariam hominis felicitatem, non eſſe ſitam in operatione virtutum intellectualium, diſtinctarum ab habitu ſapientiæ; ſed in hujus operatione ſola.

27. INFERTUR I. felicitatem præcipuam hominis non eſſe operationem mentis actuoſæ, ſive practicæ, ſecundùm virtutem intellectualem prudentiæ, ſed ſolùm mentis ſpeculatricis, ſecundùm habitum Sapientiæ. Aſſertionem hanc tradunt philoſophi & Patres indicati ſect. 2. quatenus contemplationem abſolutè & ſimpliciter præferunt cuilibet actioni humanæ. qualis profectò eſt operatio Prudentiæ. Deinde expreſſior adhuc eſt in rem noſtram Tyrius Maximus ſermone 6. ubi cùm multa præclara dixiſſet in laudem utriuſque vitæ, contemplatricis, & actuoſæ, tandem ſapientiam contemplationemque præfert civili Prudentiæ, ejuſque actioni, hiſce verbis: *Homero viſus eſt ſapiens Ulyſſes, propter longitudinem erroris,*
Qui mores hominum multorum vidit, & urbeis.
At ea, quæ vidit Ulyſſes; leviſſima fuerunt. Philoſophi autem ſpectaculum inſomnio ſimile eſt hominis, cujus integro corpore manente, animus tamen in univerſam terram exeunte, ex terrâ effertur in cœlum, univerſum mare pertranſit, univerſum pervolitat aërem, terram ambit cum Sole, cum Luna circumfertur, cæterorum aſtrorum jungitur choro: minimumque abeſt, quin unà cum Jove cuncta gubernet, atque ordinet. O peregrinationem beatam, ò ſpectacula pulchra, ò inſomnia veriſſima. Præterea & è Stoicis Seneca in Proœmio *Naturalium QQ.* ita Sapientiam, qu divina contemplamur, præfert Philoſophiæ Civili, ſeu Prudentiæ: *Quantùm inter philoſophiam intereſt, & cæteras artes; tantùm intereſſe exiſtimo in ipſa philoſophia inter illam partem, quæ ad homines, & hanc, quæ ad Deum ſpectat. Altior hæc eſt, & animoſior. multum permiſit ſibi. non fuit oculis contenta: majus quiddam eſſe ac pulchrius ſuſpicata eſt, quod extra aſpectum Natura poſuiſſet. Denique tantùm inter has duas intereſt, quantùm inter Deum & hominem. Altera docet quid in terris agendum: altera quid agatur in cœlo.* Ac poſt nonnulla alia. *Et hoc habet homo argumentum divinitatis ſuæ, quòd illum divina delectant; nec ut alienis intereſt, ſed ut ſuis, &c.* Cicero quoque, licèt lib. 1. *Officiorum*, elatus aurâ ambitionis, & deſiderio regnandi, oppoſitum docuiſſet, poſtea adverſitate fortunæ didicit, meliorem eſſe contemplationem actione: ideoque philo-

philoſophus, quàm orator, haberi maluit. Mitto pleraque aliorum teſtimonia in idem probandum. Pro quo notandum, unius quidem & ejuſdem mentis humanæ eſſe contemplari res divinas, & dirigere actiones humanas: non tamen ſecundùm eundem habitum virtutis intellectualis, ſed diverſum. Contemplatur enim divina ſecundùm habitum ſapientiæ, abſque ullo ordine ad opus, & quieſcendo in earum ſpeculatione vivida atque affectiva: dirigit autem actiones humanas, perſpiciendo in rebus agendis, quid ſit honeſtum aut turpe, quid utile ad bonum publicum aut privatum uniuſcujuſque, idque præcipiendo, mediante habitu Prudentiæ, quæ propterea eſt virtus, intellectualis quidem, at non ſpeculatrix, ſed actuoſa. De quibus legendus Ariſtoteles lib. 6. *Ethic.* cap. 5. & 7. ac rurſus lib. 10. cap. 7. & 8.

28. Hinc autem ſuadetur aſſertio illata. Felicitas præcipua & primaria hominis potiùs debet ſpectare ad mentem, quatenus eſt quodammodo divina, quàm humana. Eſt enim perfectio quædam, penes quam homo maximè ſimilis redditur Deo, qui ſuam primariam felicitatem non habet ſitam in ordine ad res humanas, ſed dumtaxat in perfecta cognitione affectiva ſuarum divinarum perfectionum. Quare oportet ut primaria hominis felicitas potiùs conſiſtat in operatione divina, quàm humana. Atqui licèt contemplatio ſecundùm Sapientiam, & cognitio dirigens ſecundùm Prudentiam, procedant ab eadem mente hominis; adhuc tamen prior operatio ſola eſt divina quodammodo; nimirum imitatrix primariæ operationis Mentis Divinæ, & rebus divinis conſiderandis intenta: cognitio autem dirigens ſecundùm Prudentiam eſt operatio humana; utpote verſans in dirigendis rebus & actionibus humanis. Dirigit enim, aut actiones verſantes in rebus externis, quæ in uſum hominum veniunt; quales ſunt, actiones Juſtitiæ, Fortitudinis, & aliarum quarundam virtutum moralium, juxta quas aliquid inter homines commutatur, diſtribuitur, vel qualitercumque geritur: aut actiones verſantes in ſubveniendo neceſſitatibus aliorum: quales ſunt, quæ fiunt ex Magnificentia, Liberalitate, & Clementia: aut denique verſantes circa proprium corpus, & perturbationes animi moderandas; quales ſunt actiones Temperantiæ, Manſuetudinis, Modeſtiæ, &c. Omnes, inquam, eas actiones dirigit Prudentia, & in iis moderandis verſatur. Atqui illæ omnes ſunt res & actiones humanæ. Igitur inſtituta comparatione inter contemplationem ſecundùm Sapientiam, & cognitionem dirigentem ſecundùm Prudentiam, illa prior eſt quodammodo divina, & hæc poſterior humana. Cùm igitur felicitas primaria hominis ſit aliquid, divinum immò θειότατον, *diviniſſimum*, ut loquitur Ariſtoteles; potiùs in contemplatione, quàm in operatione Prudentiæ ſita eſt.

29. Deinde id ipſum ſuaderi poſſet inſtaurando omnes, aut penè omnes rationes, quibus utraque ſectione præcedenti probavimus, felicitatem hominis primariam potiùs ſitam eſſe in contemplatione, quàm in actione ſecundùm virtutem moralem. Eædem enim, ſi accuratè expendantur, pariter excludunt actionem Prudentiæ, licèt hæc ſit Virtus intellectualis, & in mente reſidens. Sufficiat modò nonnullas illarum rationum breviſſimè indigitare. In primis, contemplatio eſt actus proprius, non tam hominis, quàm mentis, & independens ab ordine ad corpus: actio autem Prudentiæ potiùs eſt actus hominis, quam mentis, & verſans in rebus corporeis. Deinde contemplatio majorem jucunditatem, permanentiam, ſufficientiamque affert, quàm actio Prudentiæ. Denique, ut alia omittam, contemplatio ſolius ſui gratiâ quæritur, & ſummam tranquillitatem affert modo explicato num. 26. veluti per quam ultimus finis hominis poſſidetur, & appetitus ſatiatur quodammodo. Actio autem Prudentiæ, non tam quæritur propter ſe, quàm propter actiones virtutum moralium, quas dirigit, cum ſit habitus practicus, ſive actuoſus: deinde potiùs eſt de mediis, quàm de fine, multò autem minùs quæritur ſui ſolius gratiâ, nec ſummam tranquillitatem affert, ſed potiùs negotioſa eſt. nec demum per illam poſſidetur ultimus finis, ſed ſolùm paratur. Patet itaque multipliciter, contemplationē præferri abſdubiò debere actioni ſecundùm Prudentiam, ut proinde in illa ſola conſiſtat primaria hominis felicitas. Mitto, Sapientiam eſſe originem ac matrem Prudentiæ, ideoque ipſi longè præponendam: de quo diſſeremus tractantes de virtutibus Intellectualibus: ubi hæc ipſa aſſertio pleniùs confirmabitur.

30. Inſertur II. contemplationem etiam longè præferri debere operationibus cæterarum virtutum intellectualium: nimirum, Intellectûs, ſive habitûs principiorum, quem Ariſtoteles νοῦν appellat; Scientiæ, & Artis. Id patet generatim ex præſtantia Sapientiæ contemplatricis ſupra eos habitus intellectuales, quam multipliciter probat Ariſt. allegato lib. 6. *Ethic.* cap. 7. quoniam ſola illa in divinis rebus verſatur. Inſuper plures ex rationibus nuper indicatis id ipſum extorquent: ut conſideranti apparebit. Deinde & ſingillatim de operatione Intellectûs, ſive habitus principiorum, ſeorſum probatur, non poſſe felicitatem conſtituere: quia hæc longè ſublimis, & paratu difficillima eſt, ac non niſi poſt diuturnam exercitationem virtutum intellectualium & moralium habetur. Cognitio autem primorum principiorum, ſicuti & ipſe habitus, facilis omnino eſt, & communis omnium, quotquot ratione utuntur. Scientia quoque, quatenus conſtituit gradum à Sapientia diſtinctum, verſatur quidem in rebus neceſſariis, & æternæ veritatis: non tamen divinis, ſed longè inferioribus: ac proinde nequit eſſe perceptio, ſive aſſecutio ultimi finis objectivi, in qua ſola eſt ſita felicitas primaria hominis. Denique Ars multò evidentiùs excluditur: tum, quia abjectis rebus & materiatis naturâ ſuâ deputatur: tum, quia ordinatur ad opus ipſum, quod efficit. Felicitas autem, cùm ſit finis extremus, ad nihil aliud præterea ordinatur. Igitur de primo ad ultimum, felicitas hominis primaria non eſt ſita in operatione alicujus habitûs intellectualis, diſtincti à Sapientia.

SECTIO V.

Objiciuntur, & ſolvuntur difficultates obſervatu dignæ adverſus doctrinam præjactam, quibus contenditur, felicitatem præcipuam & naturalem hominis non eſſe ſitam in contemplatione Dei Auctoris naturæ, ſed in actione proba cujuſpiam virtutis moralis.

31. QUEMADMODUM Ad ſtabiliendam doctrinam hucuſque traditam non fuimus uſi rationibus iis, quibus probari ſolet, felicitatem hominis formalem conſiſtere in operatione intellectus: ita nec oportet objicere argumenta, quibus ex adverſo contendi ſolet, illam eſſe ſitam in operatione voluntatis. Nimirum, ea omnia communia ſunt: & præcipua illorum expenſa fuerunt quæſtione præcedenti, ubi propriam ſedem habent. Quare modò ſolùm objicienda & ſolvenda erunt argumenta illa, quæ eò tendunt, ut probent, primariam hominis mortalis felicitatem acquiſitam (ſiqua homini mortali intra naturalem rerum ordinem eſſe poteſt) non in contemplatione Dei Auctoris naturæ, ſed in aliqua alia operatione, ſive voluntatis, ſive intellectûs, collocari debere. Quod ſanè verum exiſtimat Scotus in 4. diſt. 49. & Henricus de Gandavo, Quodlib. 12. aliique plures utrumque imitantes: quorum argumenta omittimus, quia communia apud Theologos tractatu de Beatitudine: ut ea ſolùm, quæ ſpecialiter inſtitui poſſunt contra doctrinam præjactam, & difficilia ſunt, expendamus.

32. Objicies. operatio illa, quæ conſtituit felicitatem formalem, debet eſſe ejus conditionis, ut faciat hominem ſimpliciter probum, immò & optimum. Conjungit enim ultimo fini ſimpliciter, qui eſt Deus, & eſt ſummum bonum hominis, ſummaque ipſius perfectio. quod ſanè totum competere nequit, niſi viro probo & optimo. Atqui non contemplatio Dei prout Auctoris naturę, ſed ſola actio perfecta virtutis morum, facit hominem probum atque optimum. Ergo non contemplatio, ſed actio perfecta virtutis morum, conſtituit felicitatem hominis formalem. Aſſumptio, in qua eſt diſſidium, ſuadetur multipliciter. Primò: Quia habitus ſapientiæ, à quo oritur contemplatio, non conſtituit hominem probum, ſed ſapientem: habitus autem virtutis morum, à quo procedit optima actio, conſtituit probum ſimpliciter: ideoque habitus ipſe ſapientiæ conjungi poteſt cum vitio conſtituente hominem ſimpliciter pravum: virtus verò moralis cum vitio oppoſito conjungi nequit. Ergo idem dicendum de contemplatione, & actione comparatis inter ſe. Secundò, quicquid ſit de contemplatione ſupernaturali & beatifica, contemplatio naturalis Dei, ut Auctoris naturæ, non infert neceſſariò amorem ipſius, ſed liberam relinquit voluntatem ad amandum ipſum, aut odio habendum: cùm non proponat ipſum evidenter prout in ſe eſt, qua ratione ſolùm poſſet inducere neceſſitatem amoris: ideoque in dæmonibus componitur ea contemplatio naturalis cum odio Dei. At verò actio optima virtutis moralis cum ejus odio conjungi non poteſt. Ergo non contemplatio Dei, ut Auctoris naturæ, ſed actio perfecta virtutis morum, conſtituit hominem probum, ſive optimum. Tertiò. Quidam philoſophorum Gentilium dediti fuerunt contemplationi Dei naturali, illamque aſſecuti exiſtimantur, nec tamen optimi propterea fuiſſe creduntur. Contrà vero alii, propter actiones crebras virtutum moralium, probi & optimi habiti ſunt, licèt nullatenus dediti fuerint contemplatrici vitæ, ſed actuoſę tantùm. Ideo igitur eſt, quia non contemplatio Auctoris naturæ, ſed perfecta morum actio conſtituit hominem probum, & optimum Quartò. Sola illa operatio, quæ ſpectat bonum, poteſt hominem bonum conſtituere: non autem illa, quæ ſpectat dumtaxat verum. Atqui ſola virtutis moralis actio reſpicit bonum: contemplatio autem verum. Ergo ſola virtutis moralis actio, non autem contemplatio, conſtituit hominẽ bonũ.

33. Reſp. quemadmodum Theologi ajunt viſionem beatificam conſtituere creaturam rationalem perfectam, optimam, & ſummè Deo conjunctam intra ordinem gratiæ; eſſeque radicem ſeu fontem imprimis dilectionis perfectiſſimæ ſupernaturalis, & ſubinde omnium aliorum bonorum, quę ſequantur intra ſtatum felicitatis ſupernaturalis, ad quamcumque virtutem infuſam ſpectent: ita etiam dicendum, contemplationem perfectam Dei Auctoris naturæ eſſe radicem dilectionis ipſius, & ſubinde aptam ut conſtituat hominem perfectum, optimum, & ſummè conjunctum Deo intra naturæ ordinem, eſſeque fontem ſeu radicem, tum prudentiæ tum & virtutum moralium, actionumq; probarum, quæ ſtatum felicitatis naturalis comitantur. Quod nunc eſt ſupponendum ex diſputatione de virtutibus intellectualibus & breviter ſuadetur: quia contemplatio naturalis Dei, de qua loquimur, proponit evidenter, licèt abſtractivè, ſummum bonum naturale atque adeò quandiu illa durat, præſtat ſtimulum urgentem ad amandum ipſum ſuper omnia ſub ea ipſa conſideratione; & ſubinde exercendum omnes virtutum moralium actiones, quarum omiſſio eum amorem impediret, vitandique omnes iis contrarias. Nimirum, eadem ratio eſt, quantùm ad hoc de naturali contemplatione Dei, ac de illa ſupernaturali, proportione ſervata. Neutra enim eſt otioſa, ſed potius actuoſa & vivida: quamvis in multis aliis longè differant. Operatio autem, quæ tot & tanta bona præſtat, nequit non conſtituere virum probum, immò & optimum, præ qualibet actione virtutis moralis. Aſſumptio itaque præcipua argumenti neganda eſt.

34. Neque obſtant probationes in oppoſitum. Ad I. ſapientiæ contemplatricis habitus conſtituit hominem probum aut optimum habitualiter, qua ratione conſtituit verè ſapientem. Non enim contingit is habitus homini vitioſo, aut perturbationibus impotenter exagitato, ſed ab iis libero, & expedito, ut ſerena ac pura mente Deum contempletur, ac ſubinde amet, & colat omni virtutum moralium actione, quoties & ubi ratio recta id exigit. Ideoque conjungi nequit cum vitio aliquo reddente hominem pravum: immò & excitat ad exercendas virtutes omnes mediante prudentia perfecta, cujus proxima origo eſt: ut conſtabit loco indicato. Ad II. patet ex dictis nuper, etiam contemplationem perfectam Dei, Auctoris naturæ quandiu durat, allicere fortiter ad amorem illius, liberum tamen. Ad III. non conſtat quemquam philoſophorum Gentilium nactum

eſſe

eſſe contemplationem de qua loquimur, & quæ ſola conſtituit felicitatem hominis naturalem; neque etiam virtutes morales in eo præcellenti gradu, qui proprius eſt hominis verè felicis. Ac ſanè D. Auguſtinus pluribus locis id negare videtur: noſque ipſi aliquid ſupra diximus quæſt. 6. ſect. 1. & uberiùs dicemus Diſp. 13. q. 1. Solùm itaque nacti ſunt ſpeculationem argutam, & contentioſam de rebus divinis, quæ non attingit gradum nec perfectionem contemplationis naturalis, de qua agimus. Quòd ſi verò quiſquam contendat, aut Platonem, aut Socratem, aut Poſſidonium, aut Epictetum, alioſque philoſophiæ proceres illam aſſecutos; eo permiſſo, & non conceſſo, dicendum fuiſſe illos ſolùm ad tempus breve præditos tali felicitate imperfecta; ac proinde intra naturalem morum honeſtatem bonos ratione ejuſdem contemplationis, ac ſubinde ratione virtutum cum ea connexarum. Cum hoc tamen cohærere potuit, ut ratione peccati originalis, aut habitualis non dimiſſi, & defectu conjunctionis ad finem ſupernaturalem per Fidem & Charitatem, non aſſequerentur ſalutem veram eſſentque averſi, inſtar dæmonum quodammodo, à Deo ut fine ſupernaturali. Credibile tamen eſt, permiſſa ea hypotheſi, hominibus adeò probis & piis Deum liberaliter conceſſurum ea auxilia, quibus veram Fidem & Charitatem aſſequerentur. Ad IV. contemplatio ſpectat bonum, & bonum ſummum, non quidem ut agendum, ſed ut poſſidendum, ſive ut poſſeſſum: quare quandiu durat (durat autem parum) excitat amorem vividum Dei intra naturæ ordinem; ac proinde nequit non conſtituere ſubjectum probum, per conjuctionem immediatam ad ſuum finem ultimum naturalem: ſicut proportionali modo dicitur de viſione beatifica in ordine ad finem ſupernaturalem.

35. Inſtabis multipliciter. Primò. Nullus homo in hac mortali vita, & ſecundùm ſolitum curſum rerum, eſt incapax peccandi contra Deum finem naturalem: ſed omnes ab eo declinare & recedere poſſunt directè. At nihilominus aliqui homines in hac mortali vita aſſequuntur eam contemplationem Dei Auctoris naturalis: ſiquidem, ut oſtenſum fuit ſupra quæſt. 8. poteſt quilibet homo abſolutè & ſimpliciter aſſequi felicitatem propriam hujus vitæ: atque adeò vero ſimile eſt, aliquos ſaltem illam aſſequi, ne fruſtraneus & irritus maneat omnium appetitus & facultas ad eam obtinendam. Ergo contemplatio prædicta non conſtituit hominem incapacem peccandi contra Deum finem naturalem; ac per conſequens nec felicem intra naturalem ordinem. Secundò. Nulla perfectio aſſequibilis ab homine viribus naturæ, eſt talis, ut conſtituat hominem impeccabilem circa naturalem finem: neque illa unquam à philoſophis aut theologis excogitata, minùs autem admiſſa eſt. At contemplatio prædicta Dei Auctoris naturæ eſt perfectio aſſequibilis ab homine naturæ viribus: cùm ſit quidam actus intrinſecè naturalis. Ergo contemplatio prædicta non conſtituit hominem impeccabilem circa naturalem finem; proindeque nec beatum. Tertiò. Contemplatio illa non haberet vim delendi peccatum in natura pura commiſſum. Alioqui eſſet tunc forma juſtificans. Ergo multò minùs habere poteſt vim conſtituendi hominem felicem intra ordinem naturalem. Denique. Omnis contemplatio Dei Auctoris naturæ eſt ſola conjunctio creaturæ rationalis cum illo ſecundùm eſſe intelligibile dumtaxat, non autem ſecundùm eſſe reale. Ergo nequit tribuere creaturæ rationali realem ἀναμαρτησίαν, ſeu incapacitatem peccandi, adverſus finem naturalem: atque adeo nec conſtituere illam felicem reipsâ. Non enim eſt reipſa felix, qui poteſt ſeſe infelicem reddere per peccatum.

36. Reſp. Quando dicimus hominem reddi impeccabilem circa finem naturalem per contemplationem Dei Auctoris naturæ, id intelligi debere de contemplatione ſtabili & permanenti, qualis eſſet hominibus in ſtatu naturæ integræ, & ſimiliter poſt ſtatum naturæ puræ innocenter tranſactum. Tunc enim eſſet felicitas naturalis perfecta, ſummaque unio poſſibilis cum Deo per intellectum intra naturę ordinem, ac ſubinde per voluntatem: ideoque conſtitueret hominem abſolutè incapacem miſeriæ, ſive infelicitatis contrahendæ per peccatum: ſicut Angelus ſecundùm naturalia ſola ſpectatus, ratione contemplationis permanentis Dei Auctoris naturæ juxta multorum Theologorum ſententiam, conſtituitur in neceſſitate amandi ipſum ſub ea ratione, ac proinde non peccandi adverſus eundem finem. Ceterùm contemplatio Dei Auctoris naturæ, quæ ex peculiari ipſius auxilio intra naturalem ordinem haberi poteſt, non eſt de facto ac ſimpliciter permanẽs. Licèt enim attento principio ipſius, quod eſt mens natura ſua æterna, ſit ſtabilior actione virtutis moralis, ut ſupra dictum eſt; attamen propter infirmitatem & inſtabilitatem corporis, nequit ſemper, aut frequenter permanere: & ſiquando manere dicitur, non eſt eadem numero, qualis eſſet in naturâ integrâ, & poſt ſtatum naturæ puræ: ſed per momenta, aut ſaltem penes morulas temporis variatur, eſtque alia & alia numero contemplatio, eaque liberè exercita, ac ſubjecta dominio voluntatis pro ratione arbitrii applicantis aut non applicantis mentem ad contemplandum Deum; ac proinde ſimpliciter capacis peccandi, cum proxima ad id poteſtate. Quare ſicut ejuſmodi contemplatio non eſt perfecta, & numeris omnibus abſoluta; ita etiam nec felicitas naturalis, quam homines in hac vita aſſequi poſſunt, eſt perfecta, aut omnino ſtabilis, ſed infirma, & mutationibus obnoxia: ut de induſtria docuimus ſupra qu. 8.

37. Hinc ad ſingulas inſtantias reſpondere, operoſum non erit. Ad I. ultrò concedo, omnem hominem mortalem, ſecundùm ſolitum curſum poſſe directè peccare & recedere à Deo Auctore naturali. id verò mirum non eſſe debere: quia contemplatio Auctoris naturæ, quam fortè aliqui aſſequuntur, non eſt perfecta, & permanens, ſed fluxa, & inſtabilis, quæque paſſim interrumpi poteſt voluntatis arbitrio. Quare vir contemplationi in hac vita deditus, ſicut pro arbitrii libertate poteſt deſiſtere à contemplando, ſic etiam poteſt ſe conſtituere proximè capacem peccandi adverſus finem naturalem: licèt ex ſuppoſitione in qua contempletur, & ſub actu contemplationis, probabile ſit, ipſum neceſſariò diligere Deum, ac proinde durante illa peccare non poſſe, nec odio habere Deum, ut finem naturalem, quem intentè contemplatur, veluti ſummum bonum abſque defectu ullo intra eundem ordinem.

38. Ad

38. Ad II. Nulla quidem perfectio aſſequibilis ab homine viribus à Deo datis intra naturæ ordinem, eſt talis, ut conſtituat hominem abſolutè, perfectè, aut permanenter impeccabilem circa naturalem finem: ſecus verò ex ſuppoſitione alicujus liberæ operationis, imperfectè, & tranſitu quodam, ac ſolùm dum illa durat. Hoc autem ſenſu ſolùm conſtitui poteſt homo impeccabilis directè, circa naturalem finem, vi contemplationis, quam intra naturæ ordines habere poteſt. Tranſeunte verò contemplationis, ac ſubinde amoris actu manet homo capax proximè peccandi. Et ſanè auctores, quibuſcum diſputamus, id ipſum concedere debent de felicitate naturali hujus vitæ, per quamcumque operationem conſtituatur, ſive actionem. Amor enim Dei ſuper omnia, ut finis naturalis, dum exiſtit, & ex ſuppoſitione exiſtentiæ ſuæ, non relinquit poteſtatem peccandi directè in eundem finem naturalem. Idem ergo dicendum de contemplatione illa, ſi fortè dum exiſtit, neceſſariò infert eundem amorem.

39. Ad III. Quicquid ſit, an contemplatio affectiva haberet vim delendi peccatum in natura pura commiſſum, vel an potiùs id alio modo, vel forma naturali, remittendum eſſet, (quod fusè & accuratè tractamus in curſu theologico) nunc permiſſo antecedenti, conſequentia eſt neganda: quia ſi contemplatio eam vim non haberet, ideo eſſet, quoniam, cùm ſit actus mentis, non poteſt interiùs animam renovare & mundare à macula peccati: aut etiam, quia omne peccatum, etiam in eo ſtatu, aliquomodo, & ſaltem indirectè, averteret à fine ſupernaturali: ideoque per nullam formam ordinis naturæ, qualis eſt contemplatio prędicta, tolli poſſet. Cæterùm impotentia proxima peccandi (nimirum ex ſuppoſitione libera contemplationis) aliunde oritur: nimirum, ex impedimento voluntatis ut poſſit recedere à ſummo bono evidenter (ſivè intuitivè, ſive abſtractivè) cognito abſque defectu ullo, qualiter per actum contemplationis cognoſcitur. Ut enim docet Ariſtoteles lib. 3. *Ethic.* cap. 1. & lib. 7. variis locis, nequit voluntas velle malum, ſeu delinquere, abſque errore aliquo, ignorantiâ, defectu, aut ſaltem in conſideratione intellectûs. At nihil horum eſt, dum quis exercet præſtantiſſimum illum divinę contemplationis actum, quamvis in tranſitu. Ergo durante actu contemplationis Dei, & ex libera ſuppoſitione illius, voluntas eſt impedita ad peccandum.

40. Ad IV. Conjunctio illa hominis cum Deo, licèt ſolùm ſecundùm eſſe intelligibille, eſſet aſſequutio ipſius tanquam ultimi finis naturalis, qui aliter poſſideri non poteſt: atque adeò eſſet ſumma conjunctio poſſibilis cum ipſo per operationem animi præſtantiſſimam. Unde manente ipſa, non poſſet homo recedere directè ab eodem fine naturali per peccatum actuale grave. Sic etiam in opinione Theologorum concedente de facto, aut de poſſibili, ſpeciem ad videndum clarè Deum viſio ipſius ſolùm eſt aut eſſet unio mentis createe cum ipſo ſecundùm eſſe intelligibile: & tamen conſtituit, aut conſtitueret creaturam rationalem prorſus incapacem peccandi, ob ſimilem rationem, immò urgentiorem.

41. Objicies II. Si vita contemplatrix eſſet ſumma felicitas, ſeu finis ultimus hominis in hac vita, meritò poſſet quis ordinare amorem Dei in ipſam, velut in finem ultimum. Hoc autem eſt contra effatum illud S. P. N. Anſelmi: *Perverſus ordo eſt amare ut intelligas: rectiſſimus verò intelligere, ut ames.* Ergo vita contemplatrix non eſt ſumma felicitas, ſive finis ultimus. Reſp. conceſſâ ſequelâ, negando id adverſari Anſelmo. Loquitur enim ſolùm de illo actu intellectûs, qui non eſt finis ultimus, ſive conſecutio finis ultimi objectivi. Quippe in illum non rectè ordinaretur amor, cùm potiùs ipſe ordinari debeat in amorem tanquam in finem. Secus vero eſt de actu intellectûs, quo aſſequimur finem ultimum. In hunc enim meritò ordinatur amor, tanquam in finem ultimum formalem: licèt ipſe ultimus finis formalis viciſſim referatur in ipſum, non veluti in finem, ſed tanquam in effectum aut proprietatem ſuam.

42. Denique opponi poſſunt argumenta, quibus aliqui nituntur ad aſſerendum, prudentiam politicam eſſe præſtantiorem habitu ſapientiæ ad contemplationem inclinante: ac proinde actionem prudentiæ eſſe potiorem contemplatione, & aptiorem felicitati conſtituendæ. Verùm de hoc diſſeremus progreſſu operis, ubi de virtutibus intellectualibus ſermo erit.

DE

DE VIRTUTIBUS
ET
VITIIS

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITT. EMANUELE

DISPUTATIO QUARTA
De virtutibus & vitiis in genere.

POſtquam latè diſſeruimus de felicitate hominis, oportet ex profeſſo agere de virtutibus, quibus illa paratur, tum etiam de vitiis ipſarum contrariis, quibus impeditur. Cùm verò tractatio hæc ſit præcipua totius Operis, ſecanda erit in plures diſputationes. Porrò in hac ſolùm eſt agendum de virtutibus, & vitiis in genere.

QUÆSTIO PRIMA.
An virtutes ſint nobis inſitæ ab origine?

NON eſt ſermo de virtutibus ſupernaturalibus, quas ſacra Theologia docet, à Deo nobis infundi, ultra omne debitum & exigentiam naturæ, ſed de iis, quæ naturales ſunt, & per ſe ſpectatæ nihil conferunt in ordine ad ſupernaturalem finem vel ſalutem æternam animæ; ſive morales, ut Juſtitia, Temperantia, Fortitudo: ſive intellectuales, ut Scientia, Prudentia, Sapientia, Ars, & Intellectus principiorum. Quamvis verò de iis omnibus procedat quæſtio, præſertim de moralibus diſſeremus, claritatis gratiâ.

SECTIO PRIMA.

Opiniones veterum circa virtutes naturæ humanæ congenitas, & rationes variæ dubitandi, ſive argumenta pro illorum exiſtimatione.

2. CELEBRIS habetur in hac difficultate opinio Socratis, & Platonis *in Menone*, *in Protagora*, & *in Eutydemo*: quaſi exſtimaverint virtutes ineſſe nobis à natura, eo quòd ſummus Artifex à principio condiderit rationalem uniuſcujuſque animam cum omnibus virtutibus, tam practicis, quàm ſpeculativis: ipſam verò tranſmigrantem de uno corpore in aliud, non amittere virtutes à principio infuſas, ſed tantùm earum oblivisci, quaſi hauſto Lethæo poculo. quippe aſſiduo exercitio operationum honeſtarum non primò adquiri, ſed in memoriam revocari, & quaſi è ſomno excitari virtutes, antea ſopitas. Quamvis verò Theophylus Raynaudus lib. 1. *De virtutibus & vitiis* ſect. 2. cap. 1. multiplici Platonicorum teſtimonio probare conetur illos non locutos de virtutibus, moralibus propriè dictis; ſed tantùm de facultatibus nativis bene affectis, & idoneo temperamento ad honeſtatem diſpoſitis, quaſi hæ à natura ſint; adhuc tamen cæteri, & inter eos D. Thomas in Diſputat. quæſt. unica *De virtutibus in commune* articulo 8.

Pla-

Platoni tribuunt abſolutè exiſtimationem præjactam. Legendus ea de re Juſtus Lipſius libro 2. *Manuduct.* diſſert.10. & Ludov. Vives ad lib. 19. *De Civit.* cap. 1.

3. Verùm pro peniriori captu, tam ejus opinionis, quàm aliarum, animadvertere oportet ex eodem S. Doctore ubi nuper philoſophos veteres perinde exiſtimâſſe de ſcientiis virtutibuſque moralibus, ac de productione formarum naturalium, quibus compoſita ſubſtantialia coaleſcunt. Quidam enim arbitrati ſunt, formas ſubſtantiales præexiſtere in materia ſecundùm actum, latentes tamen: ideoque ab agente naturali non produci, non effici, ſed ſolùm detegi, aut educi de occulto in maniſeſtum. Ita ſenſit Anaxagoras, qui poſuit omnia in omnibus, ut ex omnibus omnia generari poſſent. Alii autem dixerunt formas eſſe totaliter ab extrinſeco, vel participatione idearum ſeparatarum, ut poſuit Plato; vel ab intelligentia agente, ut viſum eſt Avicennæ. Pari igitur modo, aliqui ex philoſophis cenſuerunt ſciencias & virtutes ineſſe nobis à natura inlatentes, & per ſtudium exercitationemque non fieri, vel adquiri, ſed detegi, ablatione, ſcilicet, impedimentorum. Et hoc videtur exiſtimâſſe Plato, *qui poſuit ſcientias & virtutes cauſſari in nobis per participationem formarum ſeparatarum; ſed anima impediebatur ab earum uſu per unionem ad corpus: quod impedimentum tolli oportebat per ſtudium ſcientiarum, & exercitium virtutum.* Quam eandem doctrinam repetit 1. 2. quæſt.63. art.1. corpore & expreſsè Platonicis adſcribit. Alii verò, ut Avicenna, dixerunt ſcientias virtuteſque nobis obvenire ex influxu intelligentię agentis, ad cujus influentiam recipiendam diſponatur homo per ſtudium, & exercitationem.

4. Quorumcumque demum fuerit, aut eſſe potuerit ea opinio, quatenus aſſerit virtutes morales non adquiri ſeu generari exercitio honeſtarum operationum, ſed inſitas eſſe naturæ rationali, ſuaderi poſſe videtur multiplici argumento, aut ratione dubitandi. Et primò quidem placet contrahere, ſeu in numerum longè minorem reducere viginti argumenta, quę ſibi ipſi obiicit Sanctus Thomas loco allegato, ac deinde quædam alia exquiſitiora ſuperaddere.

5. Prima ratio dubitandi deſumitur ab auctoritate. Ariſtoteles enim infra lib.6. cap.13. inquit: *Quidam confeſtim à nativitate videntur eſſe fortes, & temperati, & ſecundùm alias virtutes diſpoſiti.* Conſonat illud *Job.* 33. *Ab infantia crevit mecum miſeratio, & de utero egreſſa eſt mecum.* Ac univerſaliùs idem philoſophus lib.3. *De anima* docet, appetitum ſuperiorem, ſeu rationalem, movere inferiorem, ſive ſenſitivum, ſicut ſphæra ſuperior movet inferiorem ſphæram. At virtus moralis in eo conſiſtit, quòd appetitus rationalis moveat ſenſitivum. Cùm igitur homo à natura habeat hoc, quod eſt appetitu rationali movere ſenſitivum, habebit quoque à natura virtutes morales.

6. Confirmatur teſtimoniis aliorum: ac præſertim Tullii apud eundem S. Doctorem ajentis, virtutem eſſe habitum in modum naturæ conſentaneum rationi: ac præterea, *celſitudinem animi eſſe in nobis à natura.* Ergo virtutes morales, & præſertim celſitudo animi, quæ eſt magnanimitas, in nobis à natura procedunt. Deinde Damaſcenus lib. 2. *Fidei*: *Manentes*, inquit, *in eo quod eſt ſecundùm naturam, in virtute ſumus: declinantes autem ab eo quod eſt ſecundùm naturam, ex virtute ad id quod eſt præter naturam devenimus, & in malitia ſumus.* At proprium virtutis moralis eſt à malitia declinare; ergo virtus moralis eſt ſecundùm naturam. Præterea S. Antonius ſermone quodam ad monachos, inquit: *Si naturam voluntas mutaverit, perverſitas eſt. Conditio ſervetur; & virtus eſt.* Ergo vitium adverſatur naturæ rationali; virtus autem eſt juxta naturam. Unde & eodem loco dicitur, ſufficere homini naturalem ornatum: quaſi eo ipſo ſupponatur, virtutes non afferre homini decus aliquod adſcititium, vel ſuperadditum, ſed congenitum. Denique *ad Romanos* 2. dicitur; *Homines non habentes legem, naturaliter ea, quæ ſunt legis, faciunt.* At virtutes morales ſunt juxtà legem. Ergo homines, etiam non habentes legem, naturaliter faciunt, ſeu exequuntur virtutes morales, ideoque & illas à natura habent.

7. Secunda ratio. Ad exercenda opera virtutum ſolùm requiritur noſcere bonum, & velle, & poſſe. At hæc omnia habentur à natura. Ergo & executio virtutum moralium. Minor quo ad duas priores partes traditur à D. Auguſtino: nam lib. 2. *De libero arbitrio*, inquit, notionem boni in eſſe nobis à natura. Et de *Geneſi ad litt.* docet, velle bonum, ineſſe à natura homini. Quo ad tertiam denique partem ſuadetur: quia voluntas humana ratione libertatis ſuæ prædita eſt indifferentiâ ſive dominio, ad poſitionem actus honeſti, aut omiſſionis ipſius, vel actus vitioſi & contrarii. Ergo poſſe bonum ineſt homini à natura.

8. Dices, hoc argumento probari quidem, naturalem eſſe homini quandam inchoationem boni moralis, quia, nimirum, rationalis eſt, & proinde naturæ inſtinctu deputatus ad vivendum ſecundùm rectam rationem: non tamen exinde haberi naturalem eſſe conſummationem, ſeu perfectionem moralem, niſi accedat frequens uſus & exercitatio earundem virtutum.

9. Sed contrà inſtari poteſt multipliciter. Primò: quia teſtimonia præcedenti argumento propoſita videntur extorquere in natura rationali virtutem ſtabilem ac permanentem, veluti congenitam, & connaturalem ipſi, ut expendenti apparebit. Secundò: quoniam virtus eſt quædam forma ſimplex, ac proinde partibus carens. Ergo aut tota habetur aut quantùm ad nihil ſui: ac proinde ſi quo ad aliquid eſt naturæ congenita, etiam innata eſſe debet quo ad conſummationem & perfectionem. Tertiò. Homo enim perfectior eſt quibuslibet creaturis irrationalibus: at creaturæ irrationales ſufficienter habent à natura quicquid pertinet ad totam illarum perfectionem, & non ſolùm ad illius inchoationem. Ergo multò magis homo à natura habere debet quicquid pertinet ad ipſius perfectionem, & non ſolùm ad inchoationem. Ad perfectionem verò hominis, quâ homo eſt, pertinent virtutes morales. Ergo hæ naturaliter competunt homini ſecundùm totam perfectionem.

10. Dices, eſſe diſparem rationem: quia perfectio hominis conſiſtit in multis ac diverſis: natura autem ordinatur ad unum: ideoque perfectio hominis ſecundùm varias virtutes morales nequit homini à natura competere. Sed contra I. Quia etiam virtutis inclinatio eſt ad unum & per modum naturæ, juxta illud Tullii ſupra memoratum: *Virtus eſt habitus in modum naturæ rationi conſentaneus.* Ergo ex hoc capite non eſt quòd virtus

a *Card. de Aguirre* De virtutibus & vitiis.

perfecta excludatur à debito naturæ. Contra II. Virtus moralis conſiſtit in medio, ut ſæpè docet Ariſtoteles in hoc Opere, & cum eo cæteri. At medium ſemper eſt unum & determinatum. Ergo virtus moralis conſiſtit in uno ac determinato; proindeque poterit eſſe congenita naturæ, quamvis hujus inclinatio ad unum ſit.

11. Tertia ratio dubitandi eſt. Naturale, ſive à natura hominis eſt id, cujus principium eſt intra hominem; ſicut igni eſt naturalis motus ſurſum, & lapidi deorſum, quia uterque habet intra ſe principium uniuſcujuſque motus; ſcilicet, gravitatem, & levitatem. At etiam homo intra ſe habet principium virtutum moralium. Ergo & hę ſunt homini naturales, ſive ab ipſius natura. Probatur minor multipliciter. Primò, quia homo intra ſe habet appetitum rationalem, ſeu rationi conformem; qui propterea nequit non eſſe idoneum principium virtutum moralium; utpote rationi conformium. Secundò, quia ut aliquid dicatur habere intra ſe principium cujuſlibet perfectionis ſufficit quòd naturâ ſuâ ſit principium paſſivum illius: ideoque ut cœlum abſolutè intra ſe dicatur habere principium ſui motus, ſat eſt quod naturâ ſuâ ſit principium paſſivum ejuſdem motus; ut ſtatutum eſt à nobis ex mente Ariſtotelis & D. Thomæ tom. 2. *Philoſ. Nov-antiquæ*, diſp. 69. ſect. 2. At homo naturâ ſuâ habet principium paſſivum virtutum moralium; ſiquidem, teſte Philoſopho in hoc ipſo libro, innatum eſt homini ſuſcipere virtutes. Ergo homo abſolutè intra ſe habet principium moralium virtutum. Imò & principium activum intrinſecum earundem virtutum videtur habere pars hominis appetitiva, quia hæc ſequitur partem cognitivam, ſeu rationalem. Hæc autem habet intra ſe principium activum virtutum intellectualium, ſcilicet, habitum primorum principiorum. Ergo & appetitiva pars habet intra ſe principium activum virtutum moralium, quæ ad appetitum ſpectant. Tertiò. Natura non deficit in neceſſariis: ideoque exiſtimanda eſt homini à principio dediſſe quicquid neceſſarium eſt ipſi ad finem naturalem ſuæ felicitatis conſequendum. At finis naturalis humanæ felicitatis eſt virtus moralis perfecta, ut precedenti libro ſtatutum eſt. Ergo natura cenſenda eſt homini à principio dediſſe virtutem moralem perfectam.

SECTIO II.

Præmittuntur quædam obſervatu digna ad dirimendam controverſiam, & nonnulla alibi ab auctore tradita in propria loca remittuntur.

12. PRIMO omnium rejicienda eſt opinio Platonis, & quorumlibet Platonicorum, num. 2. & 3. relata, quoniam ex intolerabili errore procedit. Nimirum, ideo in ea aſſeritur animam ab origine habuiſſe omnes virtutes morales perfectas, quamvis progreſſu temporis inlatentes & ſopitas, quia ſupponitur ex ipſius Platonis & Pythagoreorum, ſenſu μετεμψυχωσις illa, ſeu tranſmigratio animarum, ſeu propriùs *tranſanimatio* in varia corpora, quam expendimus & impugnavimus latè, tum tom. 1. *Theologiæ Florulentæ* Ludo 1. excurſu 10. ſect. 3. per totam, tum & ſeveriùs tom. 2. *Philoſ.* diſput. 81, ſect. 2. unde plura huc advocari poſſent. Scilicet, ſemel poſita creatione animarum ab origine mundi, ſeu antegreſſione ad unionem cum corpore, conſequenter exiſtimârunt veteres illi, animam à principio habuiſſe perfectiones omnes virtutum intellectualium & moralium, ſibi congenitæ: quæ tamen ex ſeculenta corporis ſocietate, atque illigatione cum ſenſibus marceant, & quodammodo extinctæ ſint; donec aſſiduo honeſtarum operationum exercitio excitentur, & quaſi revocentur ad vitam. Videantur quæ utroque eo loco diximus; ubi ſtatutum fuit, tum ex doctrina fidei, tum & ex naturali Philoſophia, rationales hominum animos non priùs tempore à Deo condi, quàm corporibus infundantur; eodemque momento peragi, & animæ creationem; & unionem cum corpore. Eo autem ſemel evicto, ſtatim colligitur, animam ante unionem cum corpore non fuiſſe præditam ullis virtutibus. Imò neque pro priori ſolius naturæ ad eandem unionem conſtitiſſe iis eiſdem ornamentis, veluti naturaliter congenitis, conſtabit ex rationibus expendendis ſectione ventura pro ſententia Ariſtotelis.

13. Secundò reſpuenda eſt opinio alia, quæ ex eiſdem Philoſophis, & præſertim ex mente Anaxagoræ, ſupponitur, circa præexiſtentiam formarum ſubſtantialium, intra ſinum materiæ inlatentium à principio mundi; quaſi & eodem modo, vel à principio mundi, vel ab ipſo creationis ſuæ momento, ſingulæ rationales animæ virtutibus moralibus præditæ fuerint, inlatentibus tamen & veluti ſopitis. Reſpuenda, inquam, eſt ejuſmodi exiſtimatio: quoniam de medio tollit veram generationem ſubſtantialem, veramque quarumlibet rerum productionem, ſeu tranſitum ex non eſſe ad eſſe. Quod latè à nobis rejectum fuit tom. 1. *Philoſ.* diſp. 6. præſertim ſect. 3. Similiter & in præſenti, ſi tota virtus moralis à principio unicuique præexiſteret indita beneficio naturæ, nunquam eſſet locus generationi virtutum in nobis, ſive mutationi à non eſſe ad eſſe virtutis: ſicuti quia tota gravitas à principio congenita eſt lapidi ut feratur deorſum, nunquam locus eſt ut in eo generetur poſtea inclinatio eadem. Cùm igitur experimento frequenti pateat, homines paſſim adquirere virtutes, habitualem inclinationem ad res honeſtas, quam antea non habebant; patet ſimiliter, virtutem, ſeu propenſionem determinatam ad honeſtum, & vitio contrariam, non fuiſſe iis à principio congenitam, beneficio naturæ.

14. Tertiò denique, Inquit S. Thomas eodem loco, *eſt opinio media, quòd ſcientia & virtutes ſecundùm aptitudinem inſunt nobis à natura; ſed earum perfectio non eſt nobis à natura. Et hæc opinio melior eſt. Quia ſicut circa formas naturales nihil derogat virtuti naturalium agentium, ita circa adeptionem ſcientiæ & virtutis, ſtudio & exercitio ſuam efficaciam conſervat.* Quaſi argueret in hunc modum. Ideo formæ naturales non inſunt actu materiæ pro priori ad operationem agentis naturalis quoniam alioqui actio ipſius eſſet fruſtranea, ſiquidem nihil verè produceret, ſeu transferret de non eſſe ad eſſe. At neque ſtudium animæ, neque operationes honeſtæ ipſius ſunt fruſtraneæ. Ergo ſcientiæ & virtutes non inſunt animæ actu pro priori ad ſtudium & operationes honeſtas. Igitur ſolùm ſunt in illa ſecundùm aptitudinem, non autem ſecundùm perfectionem.

15. Scien-

15. *Sciendum tamen eſt* (proſequitur S. Doctor) *quod aptitudo perfectionis & formæ in aliquo ſubjecto poteſt eſſe dupliciter. Uno modo ſecundum potentiam paſſivam tantùm; ſicut in materia aëris eſt aptitudo ad formam ignis: alio modo ſecundùm potentiam paſſivam & activam ſimul, ſicut in corpore ſanabili eſt aptitudo ad ſanitatem, quia & corpus eſt ſuſceptivum* (credo addendum, *& activum*) *ſanitatis. Et hoc modo in homine eſt aptitudo naturalis ad virtutem, partim quidem ſecundùm naturam ſpeciei, prout aptitudo eſt communis omnibus hominibus; & partim ſecundùm naturam individui, ſecundùm quod quidam ſunt apti ad virtutem.*

16. *Ad cujus evidentiam ſciendum eſt, quod in homine triplex poteſt eſſe ſubjectum virtutis, ſicut ex ſuperioribus patet; ſcilicèt, intellectus, voluntas, & appetitus inferior, qui in concupiſcibilem & iraſcibilem dividitur. In unoquoque autem eſt conſiderare aliquomodo & ſuſceptibilitatem virtutis, & principium activum virtutis. Manifeſtum eſt enim quòd in parte intellectiva eſt intellectus paſſibilis, qui eſt in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione conſiſtit intellectualis virtus; & intellectus agens, cujus lumine intelligibilia fiunt actu. Quorum quædam ſtatim à principio naturaliter homini innoteſcunt, abſque ſtudio & inquiſitione: & hujuſmodi ſunt principia prima, non ſolùm in ſpeculativis,* ut omne totum eſt majus ſua parte, *& ſimilia; ſed etiam in operativis, ut* malum eſt fugiendum, *& hujuſmodi. Hæc autem naturaliter nota ſunt principia totius cognitionis ſequentis, quæ per ſtudium adquiritur, ſive ſit practica, ſive ſit ſpeculativa.*

17. *Similiter autem circa voluntatem manifeſtum eſt, quòd eſt aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem: finis autem in operativis habet rationem principii naturalis. Ergo inclinatio voluntatis eſt quoddam principium activum reſpectu omnis diſpoſitionis, quæ per exercitium in parte affectiva adquiritur. Manifeſtum eſt autem quòd ipſa voluntas in quantùm eſt potentia ad utrumlibet ſe habens in iis, quæ ſunt ad finem, eſt ſuſceptiva inclinationis in hac, vel in illa. Iraſcibilis autem & concupiſcibilis naturales ſunt obedibiles rationi: unde naturaliter ſunt ſuſceptiva virtutis, quæ in eis perficitur ſecundùm quod diſponuntur ad bonum rationis ſequendum. Et omnes prædictæ inchoationes virtutum conſequuntur in naturam ſpeciei humanæ: unde & omnibus ſunt communes.*

18. *Eſt autem aliqua inclinatio virtutis, quæ conſequitur naturam individui, ſecundùm quod aliquis homo ex naturali complexione vel cœleſti impreſſione, inclinatur ad actum alicujus virtutis. Et hæc quidem inclinatio eſt quædam virtutis inchoatio: non tamen eſt virtus perfecta, quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis. Unde & in definitione virtutis ponitur, quòd eſt electiva medii ſecundùm rationem rectam.* Hæc & plura alia D. Thomas loco indicato; & præterea 1. 2. q. 51. a. 1. & q. 63. art. 1.

19. Ex cujus doctrina colligitur, poſſe in homine diſtingui triplicem inchoationem virtutum: primam *paſſivam*, ſecundam *activam*, tertiam *diſpoſitivam*. Prima conſiſtit in potentia ad recipiendum virtutes, ſecunda in vi activa, ſeu productiva earundem, & tertia in diſpoſitione convenienti. Ac reſpectu quidem naturæ humanæ ſecundùm rationem ſpecificam conſideratæ, quæ attenditur penes rationalem animam, eſt in nobis tum inchoatio paſſiva, tum & affectiva virtutum: quia in potentiis rationalis animæ non ſolùm eſt naturalis vis receptiva virtutum, ſed etiam effectiva, ſeu quædam principia, & veluti ſemina illarum, poſtea exponenda. Ceterùm attenta complexione individuali uniuſcujuſque, ſolùm eſt à natura in nobis inchoatio diſpoſitiva virtutum: quia ratione diſpoſitionis corporeæ, & à natura inditæ, provenit diverſitas in operationibus partis ſenſitivæ, quę eſt corporea, & ex hoc diſcrimine ortum ducit diverſitas in judiciis affectionibuſque potentiarum partis intellectivę, quibus miniſtrant potentiæ ſenſitivæ. Unde & oritur, quidam homines à natura melius diſpoſiti evadant ad opera virtutum, quàm alii; & rurſum, ut quidam ſint meliùs diſpoſiti ad ſpecialia opera quarundam virtutum, quidam verò ad opera alterius virtutis.

20. Inchoatio autem effectiva virtutum intellectualium ſpeculativarum, quales ſunt ſcientiæ, conſiſtit in habitu primorum principiorum ſpeculativorum. Ejuſmodi ſunt illa, *Quodlibet eſt, vel non eſt* item, *omne totum eſt majus ſua parte*, atque alia ejuſmodi. Inchoatio verò effectiva virtutum intellectualium practicarum, qualis eſt Prudentia, conſiſtit in habitu primorum principiorum circa agibilia: quę à D. Thoma loco indicato ex 1. 2. q. 51. art. 1. appellantur *principia juris communis.* Ejuſmodi ſunt illa, *bonum eſt faciendum*, & *malum eſt fugiendum*, *&c.* Cæterùm reſpectu virtutum moralium inchoatio effectiva eſt duplex: una per modum dirigentis, quæ eſt habitus principiorum pertinentium ad agibilia; altera per modum proprii efficientis, quæ eſt quædam habitualis inclinatio ad proſequendum bonum rationis in communi acceptum, & ad fugiendum malum ipſi oppoſitum. Differt autem una inchoatio ab alia, teſte eodem S. Doctore; quatenus inchoatio virtutum intellectualium ſpeculativarum eſt habitus intellectivę potentię ſuperadditus qui & *intellectus* appellari ſolet; non eſt congenitus eidem potentiæ, ſed adquiſitus per actum aſſentiendi primis principiis, abſque formali diſcurſu, & per ſolam apprehenſionem terminorum: in quo convenit cum inchoatione effectiva virtutum intellectualium practicarum, quæ appellatur *ſynderesis*. At verò inchoatio propriè effectiva reſpectu virtutum moralium, non eſt qualitas ſuperaddita voluntati; ſed promptitudo ipſius voluntatis ad illa principia communia; ſcilicet, ad proſequendum bonum, & malum vitandum in genere. Aliqui tamen volunt eſſe qualitatem ſuperadditam, inſtar habitûs primorum principiorum, & inſtar ipſius ſynderesis: idque videtur etiam conforme D. Thomæ ubi ſupra ajenti, voluntatem eſſe ſuſceptivam inclinationis in ultimum finem. Suſceptivum autem debet reipſa diſtingui ab eo, cujus ſuſceptivum eſt. Sed de hoc poſtea quæſt. 7. ſect. 3.

SECTIO III.

Virtutum moralium perfectionem non eſſe nobis à natura inditam. Ratio potiſſima Ariſt. in id probandum ab impugnationibus vindicata.

21. SIT I. aſſertio. Virtutes morales quo ad perfectionem, ſive conſummationem, non inſunt nobis à natura. Ita Ariſt. ex profeſſo lib. 2. hujus operis cap. 1. & infra lib. 3. cap. 5. aliiſque locis, & D. Thomas cum ipſo. Subſcribunt Buridanus, Niphus, Acciajolus, Gallutius, Javellus, aliique lib. 2. *Ethic.* Conimbricenſes diſp. 7. qu. 3. Raynaudus lib. 1. *De virtutib. & vitiis* ſect. 2. cap. 1. & interpretes D. Thomæ 1. 2. q. 63. art. 1.

12. Rationes in id probandum tres affert Philoſophus, in ſumma textûs ipſius propoſitas, quarum primam & potiſſimam nunc breviter præſtringere placet, ſimulque, difficultates quaſdam enodare, quæ ipſi adverſari poſſe videntur. Eorum, quæ perfectæ à natura inſunt, immobilis eſt inclinatio, ut propterea nullis contrariis actibus adquiri poſſit inclinatio in oppoſitum: ut patet experimento motus gravium & levium, quæ nequeunt inclinare motûs gravitati aut levitati contrarios, quamvis ſæpiùs per vim illos ſubire cogantur. Unde generatim hoc principium ſtatuit: οὐδὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων, ἄλλως ἐθίζεται. *Nihil enim eorum, quæ naturâ conſtant, aliter atque natum eſt aſſueſieri poteſt.* Atqui homines aſſidua repetitione pravorum actuum adquirunt ſibi inclinationem vitioſam, ac virtuti contrariam. Ergo virtus non eſt perfectè hominibus à natura. Hæc eſt potiſſima ratio, in qua nititur Ariſtoteles.

23. Huic rationi videntur obſtare plura, quibus ſuaderi poteſt, eorum, quæ à natura inſunt non eſſe immutabilem inclinationem, ſed poſſe mutari in contrarium. Quod multipliciter probabis. Primò: quia intellectus naturaliter inclinatur ad cognitionem veri, quod eſt ipſius proprium objectum, & præſertim ad veritatem principiorum per ſe notorum. Et tamen contingit quorundam hominum intellectus aſſueſieri ad falſum, ita ut illud ſolùm quærant & ament: impedita in iis luce principiorum, ut inquit commentator in prologo libri tertij Phyſicorum. Quare & athei aſſueſiunt ad negandum hoc principium lumine naturæ notum, *Deus exiſtit*. Ergo aliquid poteſt uſu conſuetudineque aſſueſieri ad oppoſitum ejus, quòd à natura perfectè inditum habet. Secundò. Paſſiones non inſunt nobis per artem, nec per fortunam, nec per electionem noſtram: ideoque videntur à natura inditæ. Et tamen homo poteſt in oppoſitum aſſueſieri virtute Temperantiæ: aliáve iis contraria. Quod maximè cernitur in iis qui ab infantia delectationibus aliti & nutriti ſunt, ac proinde eas habent ſibi connaturales. Et tamen progreſſu temporis comparant ſibi habitum Temperantiæ, quo renuntiant voluptatibus carnis, & ſobrietati ſtudēt. Poteſt igitur quis aſſueſieri in oppoſitum inclinationis naturalis. Tertiò. Neceſſitas cibi ſalutaris inſita eſt perfectè homini à natura ratione temperamenti, & caloris eo pabulo indigentis. Et tamen mutari poteſt, ac quandoque ſolet, in contrariam neceſſitatem venenoſi cibi, cui quis ſeipſum aſſuefecit, qualiter de Mithridate dicitur:

Profecit poto Mithridates ſæpè veneno.
Pocula ne poſſent ſæva nocere ſibi.

Ut alibi dictum fuit. Poteſt igitur naturalis neceſſitas, proindeque & inclinatio, per aſſueſactionem in oppoſitum mutari. Quartò. Riſibilitas eſt proprietas hominis, ac proinde perfectè connaturalis ipſi. Et tamen poteſt ſibi comparare homo aſſiduam conſuetudinem flendi, contrariam inclinationi ad ridendum: ut narratur de Heraclito. Similiter & flebilitas eſt paſſio homini cognata: & tamen poteſt quis perpetuò aſſueſieri ad riſum: ut de Democrito legitur. Quamvis ergo perfecta virtus eſſet cognata homini, adhuc poſſet aſſueſcere vitio contrario. Quintò denique. Idem Ariſt. lib. 3. *Ethic.* exponens quomodo aliquis poſſeſſus quopiam vitio extremo poſſit ſe reducere ad medium, in quo conſiſtit virtus, docet expedire ut ſeipſum urgeat in extremum oppoſitum: exemplumque affert in ligno aut virga tortuoſa, quæ per inflexionem in contrariam partem reducitur ad medium rectitudinis. Et tamen antea curvitas erat cognata virgæ. Ergo quanquam perfecta virtus eſſet cognata homini, adhuc poſſet ſeipſum inflectere in contrariam vitii partem.

24. Reſp. negando aſſumptum. Ad I. Probationem. Intellectui nulla inclinatio per modum habitûs, ne quidem primorum principiorum, eſt congenita, ſed ſuperaddita; vel poſita ſolùm apprehenſione terminorum, ut de prædicto habitu diximus; vel per doctrinam & diſcurſum, ut in habitibus ſcientiarum accidit. Quare ſola inclinatio per modum potentiæ circa verum eſt ipſi cognata, immò & ab eo indiſtincta: quæ nunquam admittit in ſubjecto contrariam inclinationem: ſiquidem intellectus non habet contrarium. Neque ii, qui amore falſi tenentur, aut errant circa aliqua principia quodammodo per ſe nota, quale eſt illud, *Deus exiſtit*, amittunt habitum primorum principiorum, ſive ſpeculabilium, ſive agibilium. Hæc enim affixa ſunt unicuique hominum ex propria natura ſpecifica, poſito ſolùm quòd uſu rationis præditus ſit; quamvis habitus ipſe non ſit naturâ inditus, ſed adquiſitus, ut tradit Ariſt. lib. 6. cap. 6. hujus Operis, & nos ibidem latè.

25. Ad II. paſſiones inordinatæ, aut quoquomodo exorbitantes à medio, inſunt nobis naturaliter; non quidem ex ratione ſpecifica, ſive ex parte animæ rationalis, quæ ab earum exceſſu præſcindit; ſed tantùm ex complexione corporea & individuali. Operationes autem earundem paſſionum, cùm ſpectant ad partem hominis interiorem, ſubduntur imperio rationis ac voluntatis, pro libito eas cohibentis, aut moderantis. Quare ratione ejus ſubjectionis poſſunt reduci ad mediocritatem: quia rationabile eſt ut inferius ſubjiciatur ſuperiori. Cæterùm vel exinde probatur, virtutes morales non eſſe congenitas homini: quia ſic pars ſuperior eſſet omnino determinata ad honeſtum: ideoque nec ex ſe poſſet aſſueſcere circa turpe, neque rapi, aut pertrahi in vitium à parte corporea & ſenſitiva, quæ inferior eſt.

26. Ad III. neceſſitas cibi ſalutaris indita eſt quidem hominibus à natura: non tamen idem cibus eſt omnibus ſalutaris, aut noxius: ſed quibuſdam noxius eſt, qui aliis proficuus & qui uno tempore eſt ſaluti opportunus, alio redditur contrarius. Cujus veritatis plurima experimenta ſunt, & nonnulla admodum rara in quibuſdam obſervavimus. In Benedictina Hiſpaniarum Congrega-

gregatione novi olim quatuor monachos, quorum uni ova, alteri caro arietis cocta, alii quodlibet piſcium genus, alii demum vinum quovis vitro incluſum, quaſi exitiale venenum erant: Potuit itaque modicum veneni initio non nocere Mithridati, deinde major pars aliquantulum quidem nocere, ſed parùm; & paullatim fieri ſalutaris cibus: quia nimirum individuales complexiones non ſunt prorſus immobiles, ſed fluxæ, & variabiles, quoniam ex cauſſa corporea & mutabili procedunt. At verò cùm virtutes ſpectent ad partẽ rationalem & ſpiritualem, quæ proinde incorruptibilis atque invariabilis eſt; ſi ſemel eſſent homini congenitæ, immutabiles permanerent: ideoque nullus eſſet locus adquirendi inclinationem contrariam.

27. Ad IV. riſibilitas non eſt habitus ridendi, ſed potentia ad riſum: proindeque nullatenus opponitur ipſi habitus, ſeu conſuetudo flendi. Idemque eſt de conſuetudine ridendi relatè ad flebilitatem homini congenitam. Immò cùm potentia ad ridendum aut flendum ſit homini connaturalis, abſque ulla incompoſſibilitate utriuſque, poteſt per utramque exerceri diverſo tempore, aut per alteram tantùm, inſtar Heracliti, aut Democriti. At verò vitium verè & ſtrictè eſt virtuti contrarium, ac proinde cum ea incompoſſibile: ideoque ſi virtus perfecta eſſet cognata homini, nunquam poſſet aut expellere virtutem à ſe, aut locum præſtare vitio.

28. Ad V. poſtquam quis pravis actibus ſibi genuit habitum vitioſum, adhuc poteſt pro libito adhærere virtuti oppoſitæ, aut etiam extremo contrario: quia nullum ex duobus extremis eſt inditum à natura: ideoque voluntas poteſt ab unoquoque recedere & ſe reducere in mediocritatem. Si autem virtutes à natura inditæ eſſent, voluntas neceſſariò ſequeretur inclinationem illarum ad bonum honeſtum, quia non eſt libera ad generandum habitum ſeu propoſitionem naturæ contrariam. Virga verò curva non exigit curvitatem ex ratione ſpecifica, quæ indifferens eſt ad curvitatem & rectitudinem; ſed ex ratione individuali, quæ violenter mutari poteſt in contrariam partem, ut recta conſiſtat. Manifeſtum eſt autem, neminem vi rapi à vitiis, ſed ſponte ſua, ac libera electione; & hanc non poſſe producere habitum ſpecificæ naturæ contrarium.

29. Inſtabis. Siquis ab initio generationis ſuæ haberet virtutes intellectuales aut morales infuſas per accidens (ut de Protoparente tradi ſolet) adhuc poſſet pro libito vitioſè operari, & repetitione ejuſmodi actuum generare ſibi habitum erroris, aut vitii, oppoſitum. Et ratio eſt quia adhuc maneret liber eo libertatis genere, quod ad peccandum requiritur & ſufficit. At eandem libertatem haberet, quamvis virtutes morales eſſent ipſi inditæ à natura. Ergo & poſſet in ea hypotheſi vitioſè pro libito operari, ideoque repetitione ejuſmodi actuum generare ſibi habitum vitii oppoſitum. Reſp. negando minorem: quia eo ipſo quòd virtutes eſſent inditæ à natura, orirentur neceſſariò ex ipſa inſtar proprietatum aut paſſionum neceſſariò connexarum cum ſpecie eſſentiali: ſicut gravitas & levitas connectitur neceſſariò cum ſpecie eſſentiali corporis gravis & levis. Unde quemadmodum corpus grave nequit adquirere levitatem, nec leve gravitatem; ſic neque homo poſſet ſibi generare habitum vitii, ſi virtutes morales inditas à natura haberet. Quare & nullum vitii contrarii actum exercere poſſet, utpote naturâ ſuâ determinatus ad bonum honeſtum: ſicut propterea virtus ipſa moralis nequit inclinare, aut per ſe concurrere ad actum pravum. In caſu autem infuſionis virtutum per accidens nihil mirum quòd maneat libertas ad actus vitii oppoſiti: quia tunc natura rationalis manet ab intrinſeco indeterminata, ſeu indifferens ad honeſtum & turpe, ideoque poteſt utrumlibet eligere.

30. Unde roboratur ratio Philoſophi, & retorquentur præcedentes inſtantiæ. Omni naturæ ab intrinſeco determinatæ ad bonum honeſtum, repugnat operatio turpis, ac proinde & vitium ex iterata ejuſmodi operatione procedens. At ſi homini inditæ eſſent à natura virtutes morales, natura ipſius eſſet ab intrinſeco determinata ad bonum honeſtum, ſicut eędem virtutes ſic determinatæ ſunt. Ergo repugnaret ipſi operatio turpis, ac ſubinde vitium ex illius repetitione procedens. Cùm igitur conſtet, homines frequenter labi in operationes turpes, & vitia contrahere; conſtat etiam virtutes morales non eſſe homini inditas ab intrinſeco. Confirm. Quia intellectus, voluntas, & riſibilitas, ſunt homini à natura inditæ, ideo nec libera quidem voluntate poteſt ſibi adquirere habitum, ſeu qualitatem aliquam iis contrariam atque incompoſſibilem. Alioqui poſſet deſtruere ſuas proprietates, manente in rerum natura eſſentia, unde illæ dimanant, & cum qua neceſſariò connectuntur: quod eſt naturaliter impoſſibile. Ergo pariter, ſi virtutes morales eſſent homini à natura inditæ, non poſſet ille, adhuc libertatis arbitrio, adquirere ſibi habitum aut qualitatem vitii iis contrariam atque incompoſſibilem. Alioqui & poſſet deſtruere aliquid connexum cum eſſentia ſua, eadem manente: qualiter connexum cum eſſentia humana eſt, quicquid ad animam rationalem ſpectans eſt inditum à natura.

31. Confirmatur II. diſcurſu S. Thomę quęſt. illa allegata *De virtutibus* art. 8. in argumento. Sed contrà. Naturalia enim, ſeu indita à natura, per peccatum non amittuntur: ideoque Sanctus Dionyſius cap. 4. *De divinis nom.* inquit de dæmonibus: καὶ τὰς δοθείσας αὐτοῖς ἀγγελικὰς δωρεὰς οὐ μήποτε αὐτὰς ἠλλάχθαι φαμεν· ἀλλ' εἰσὶ, καὶ ὁλόκληροι, καὶ παμφαεῖς εἰσί· *Et divino munere conceſſas ipſis ad angelicam naturam ſpectantes dotes, nunquam mutatas eſſe cenſemus: ſed ſunt integri, & ex omni parte ſplendidi.* At experimento conſtat virtutes morales amitti per peccatum. Ergo virtutes morales non ſunt inditæ à natura. Et urgetur hæc ipſa ratio. Quia ſpecies inditæ dæmonibus, omniſque illorum ſcientia, non ſunt ſtrictæ proprietates, cùm non emanent à natura inſtar ſtrictarum paſſionum, ſed ſolùm ipſis debeantur ex perfectione propriæ naturæ, & ſpecies quidem infundantur ab agente extrinſeco juxta ejuſmodi exigentiam. Et tamen nec ſpecies, nec ſcientia dæmonum, amiſſæ ſunt poſt peccatum, teſte Dionyſio. Ergo pariter non poſſent in homine amitti virtutes morales per peccatum, ſi inditæ eſſent à natura, ſive tanquam proprietates, ſive tanquam accidentia ab intrinſeco debita, quamvis ab agente extrinſeco infuſa. Quare ſive juxta opinionem Platonis provenirent

ab

ab ideis ſeparatis, ſive juxta Avicennam ab intelligentia extrinſecè infundente, ſi tamen eſſent debitæ homini ab intrinſeco, nunquam poſſent per peccatum, ſive vitium oppoſitum, expelli, uti de facto expelluntur.

32. Confirm. III. conſideratione alia S. Thomę eodem loco. Ea enim quæ indita ſunt à natura, communia ſunt omnibus participantibus eandem naturam: ut inductione patet. Rurſus in iis, quę naturæ indita ſunt, nec meremur nec demeremur. At virtutes morales non ſunt communes omnibus participantibus naturam humanam, ut patet; & in iis meremur. Ergo virtutes morales non ſunt homini inditæ à natura. Quæ omnia ſaltem in gradu perfecto intelligenda ſunt, ut in aſſertione propoſuimus. Poſſent quoque latè expendi cæteræ rationes Ariſtotelis, quas in compendio literæ adduximus. Verùm eas omittere placuit, ne diſputatio reddatur prolixior: videri poterunt illuſtratæ apud Jovianum Pontanum lib. 2. *De prudentia* cap. 1. & ex antiquis apud Plutarchum lib. *De virtute morali*, Clementem Alexandrinum 6. *Stromateon*, cap. 5. atque Alexandrum Aphrodiſæum, ex quo S. Cyrillus lib. 3. *in Julianum* mutuavit duplicem locum: ut nihil dicam de interpretibus ipſius Ariſt. præſertim recentioribus, qui eas expendunt dicto lib. 2. *Ethic.* c. 1. & lib. 3. cap. 5.

SECTIO IV.

Virtutum inchoationem à natura eſſe, & communem hominibus: inæqualem tamen, juxta inæqualitatem individualem animarum & complexionem.

33. SIT II. Aſſertio. Virtutum inchoatio eſt indita omnibus hominibus à natura; inęqualiter tamen juxta diverſitatem, ſive inæqualitatem animarum rationalium, & complexionum. Concluſio quo ad priorem partem videtur tradita ab Ariſtotele lib. 6. hujus Operis cap. 13. ubi inquit: *Omnibus enim ſinguli mores ineſſe quodammodo naturâ videntur. Etenim & juſti naturâ forteſque, atque ad temperantiam nati videmur, cæteraque continuò habemus ex ipſo ortu.* Cùm igitur eas virtutes non habeamus ex ipſo ortu in ſtatu perfecto, ut hucuſque probatum à nobis eſt cum eodem Philoſopho; conſequens apparet, ut eas ſecundùm aliquam inchoationem à natura habeamus. Conſonat Seneca Epiſt. 90. circa finem, ubi deſcribens vitam innocuam hominum primi ævi, ait. *Non dat natura virtutem: ars eſt bonum fieri. .... Deerat illis juſtitia, deerat prudentia, deerat temperantia, & fortitudo. Omnibus his virtutibus habebat ſimilia quædam rudis vita. Virtus non contingit animo, niſi inſtituto & edocto, & ad ſummum aſſidua exercitatione perducto. Ad hoc quidem, ſed ſine hoc naſcimur: & in optimis quoque, antequam erudias, virtutis materia, non virtus eſt.* Eſt etiam expreſſa D. Thomę locis ſect. 2. allegatis, ubi diſtinguit inchoationem virtutum paſſivam, effectivam, & dipoſitivam; ac paſſivam quidem collocat in potentiis naturæ humanæ ex ſe aptis ad recipiendam virtutem, effectivam autem in habitu primorum principiorum, tum ſpeculativorum in ordine ad virtutes intellectuales ſpeculativas; tum & practicorum, circa practicas; ſicut & in inclinatione habituali voluntatis circa bonum rationis in communi, relatè ad virtutes morales, diſpoſitivam denique in ipſa complexione individuali uniuſcujuſque, quæ varia & multiplex eſt, & in uno diſponit ad determinatam virtutem meliùs, quàm in alio.

34. Unde ratio eruitur in probationem aſſerti: omne id, cujus cauſſa receptiva, effectiva, & dipoſitiva, eſt à natura indita, eo ipſo quo ad ſui inchoationem inditum à natura eſt: quia inchoatio cujuslibet rei conſiſtit in exiſtentia ejuſmodi cauſſarum, à quibus proinde valeat proximè habere eſſe. Atqui virtutum, tam intellectualium quàm moralium, cauſſa receptiva, effectiva, & dipoſitiva, à natura eſt indita hominibus. Ergo inchoatio virtutum, tam intellectualium, quàm moralium, hominibus à natura indita eſt. Probatur minor. Quia intellectus & voluntas humana ex propriæ naturæ conditione habent rationem potentiæ paſſivæ utrarumque virtutum, quoniam nullum aliud eſt ſubjectum connaturale ipſarum. Deinde intellectus, poſita ſolùm apprehenſione primorum principiorum ſpeculabilium, ac practicorum, habet poſſe naturaliter inferre habitus utrorumque, in quibus reſidet vis effectiva virtutum intellectualium. Voluntas quoque cognatam habet inclinationem ad ultimum finem, quæ eſt cauſſa propriè effectiva virtutum moralium, ſeu ſpectantium ad partem effectivam. Denique unicuique hominum indita eſt à natura complexio individualis & propria, ratione cujus diſpoſitus eſt ad hanc vel illam virtutem moralem.

35. Confirmatur. Id quod eſt naturale homini, aliquam debet habere in eo inchoationem à natura inditam: alioqui enim aut eſſet præter, aut ſupra ipſius naturam. At virtutes tum intellectuales, tum morales, de quibus procedit controverſia, ſunt homini naturales. Ergo debent habere in eo aliquam inchoationem à natura inditam. Probatur minor: tum quia ita communiter loquuntur Philoſophi & Patres, præſertim ſect. 1. allegati pro rationibus dubitandi: tum etiam, quia virtutes ejuſmodi perficiunt intellectum & voluntatem circa objectum connaturale & proportionatum utriuſque, quod eſt verum naturale & bonum morale ejuſdem ordinis: tum denique, quia homo ex natura ſua rationalis eſt: ideoque ipſius potentiis præcipuis naturale debet eſſe, quod conforme eſt rationi, qualiter conformes ſunt cognitio evidens veritatis objectivæ, & amor bonitatis moralis. Ergo virtutes, tam intellectuales, quàm morales, ſunt naturales homini.

36. Dices, hanc ipſam eſſe opinionem Joannis Caſſiani Collatione 23. cap. 12. ajentis, *omni animæ naturaliter virtutum ſemina beneficio Creatoris inſerta eſſe*. Illam verò, ut Pelagiani erroris fermentum damnare videtur S. Proſper lib. *Contra Collatorem* cap. 27. Ergo & damnat ſententiam noſtram. Major, ſive aſſumptum, probatur: quia eo ipſo quòd homini inſita ſit à natura inchoatio virtutum moralium, planè convincitur, inſerta etiam ipſi earundem virtutum ſemina, beneficio Creatoris, ſive Auctoris naturæ. Inchoatio enim virtutum, aliquod illarum ſemen eſt.

37. Reſp. Negando aſſumptum, ſive majorem: quia S Proſper non damnat in Caſſiano ſemina naturaliter indita quarumcumque virtutum, ſed utcumque ſpectantium ad ſalutem, ſive ordinem

Digitized by Google

dinem gratiæ, aut quæ ſint principia aliqualis meriti & inchoati ad gratiam ſupervenientem. Id patet ex ipſo D. Proſpero cap. 28. ſequenti, ubi ſic Caſſiani placitum refert & impugnat: *Qui ergo dicit, ſine ullo opere gratiæ, naturaliter omni animæ ſemina ineſſe virtutum, quid laborat oſtendere, niſi de his ſeminibus quædam germina præcedentium Dei gratiam pullulare meritorum? Denique, ut videretur aliquid gratiæ tribuiſſe, ad perfectionis* (inquit) *incrementum hæc ſemina pervenire non poterunt, niſi opitulatione Dei fuerint excitata*; ut ſcilicet, *opitulatio Dei ſit exhortatio atque doctrina; mens autem, quæ virtutum eſt opulenta ſeminibus, utatur facultate, quam poſſidet; ad hoc tantùm juvanda, ut earum virtutum apprehendat culmina, quarum ſibi ſcit ineſſe principia*. Ubi planè ſermo eſt de inchoatione virtutum, quæ inferant aliquale meritum gratiæ Dei ſupervenientis, quæque acceſſione exhortationis divinæ, ac doctrinæ revelatæ, attingant culmen, ſeu perfectionem virtutum; ſcilicet, ſalutarium ſeu dignarum ſalute æterna. Quod & uberius exponit eodem capite, ac 29. ſequenti. Nos verò, ſicut & Patres, & philoſophi Catholici, quotquot aſſerimus virtutum inchoationem naturaliter inſitam eſſe hominibus, non loquimur de virtutibus ullo modo ſalutaribus, nec Theologicis, nec de infuſis, quæ ſola ſpectant ad ordinem gratiæ, & citra ullum naturæ meritum, adhuc congruum & remotum, infunduntur gratis à Deo; ſed de virtutibus moralibus ordinis naturæ, & per ſe adquiſibilibus, quæ ex ſe nullum inferunt meritum ſalutis, nullamque diſpoſitionem, nec proximam, nec remotam ad gratiam. Vide verba S. Thomæ alleganda infra num. 40. fine; ubi ſemina virtutum in ratione agnoſcit.

38. Immò, quod maximè notatum velim, non aſſerimus, virtutes morales quo ad aliquam ſui inchoationem eſſe inditas à natura, quaſi aliquid illarum, adhuc in gradu remiſſo & imperfecto ſit nobis naturaliter inditum. Hoc enim, quamvis ſine ulla Semipelagianiſmi nota affirmari poſſet adhuc falſum eſt: ſiquidem à natura non habemus ex ipſa origine, niſi nudas potentias ſpirituales & ſenſitivas, quæ ſunt ſubjecta receptiva earum virtutum; quæque poſtea mediâ apprehenſione primorum principiorum, tum ſpeculabilium, tum operabilium, pariunt ſibi habitus principiorum eorundem; ac ſubinde redduntur proximè potentes ad eliciendos actus quibus eæ virtutes generentur. Quare omnes virtutes morales naturalis ordinis, quo ad totam ſuam entitatem, & in quolibet gradu, etiam imperfectiſſimo, adquiruntur mediâ operatione noſtrâ liberâ, præeunte auxilio, ſive concurſu actuali Dei, intra eundem naturæ ordinem. Immò & iidem habitus primorum principiorum eâdem Dei ope adquiruntur: quamvis in hoc differant à virtutibus moralibus, quòd ſola ſimplici ac neceſſariâ primorum principiorum apprehenſione reſultent, & veluti naturaliter emanant; virtutes autem non niſi repetitione libera actuum honeſtorum, in nobis generantur.

39. Poſterior aſſerti pars de inæqualitate ejuſdem inchoationis virtutum quo ad perfectionem individualem, conſectaria eſt doctrinæ, quam tradidimus ex profeſſo tom. 2. *Phil.* diſp. 81. ſect. 3. per totam: ubi probata eſt animarum rationalium inæqualitas quo ad perfectionem individualem ex vi creationis, & pro priori naturæ ad unionem cum corpore. Quod planè colligitur ex mente Ariſtotelis 2. *De anima* cap. 9. textu 94. illis verbis: οἱ μὲν γὰρ σκληρόσαρκοι, ἀφυεῖς τὴν διάνοιαν· οἱ δὲ μαλακόσαρκοι, εὐφυεῖς. *Qui namque ſunt duri carne, ii ſunt inepti mente: qui verò ſunt molles carne, ii ſunt ingenioſi, menteque dextri*. Ubi juxta inæqualem corporum complexionem ſtatuitur inæqualis perfectio individualis animarum. Et meritò quidem: quoniam ſicut anima rationalis ſecundùm ſuam ſpeciem eſt actus corporis humani; ita hæc vel illa anima in ſingulari eſt actus hujus & illius corporis humani individuo. Cumque corpora humana, & illorum complexiones, in individuo ſint inæqualia: conſequens eſt, ut ſingulæ animæ proprium uniuſcujuſque corpus exigentes ad ſui complementum, inæquales individualiter ſint. Videantur cæteræ rationes eo loco indicatæ.

40. Hinc verò facilè ſuadetur aſſertum: Quia inchoationes virtutum moralium nobis à natura inditæ, taxantur juxta perfectionem intellectûs, voluntatis, & complexionis individualis uniuſcujuſque, à natura inditam: ut patet ex præcedentibus. At perfectio intellectus, voluntatis, & complexionis individualis in ſingulis hominibus eſt individualiter inæqualis. Ergo & inchoationes virtutum moralium nobis à natura inditæ, in ſingulis hominibus ſunt individualiter inæquales. Probatur minor. Perfectio enim intellectus, voluntatiſque, taxatur juxta perfectionem animæ rationalis, à qua aut procedit naturaliter utraque potentia, aut non diſtinguitur in re, juxta varias opiniones. Ergo cùm ſtatutum ſit, animas rationales eſſe in ſingulis hominibus individualiter inæquales; idem quoque de intellectu ac voluntate ſentiendum erit. Porrò eadem ratio eſt de complexione individuali uniuſcujuſque: quia hæc exigitur ab anima in ſingulari conſiderata: atque adeò ſi cujuſque anima perfectione individuali inæqualis eſt alteri animæ, etiam exiget complexionem individualiter inæqualem. Quibus planè probata manere videtur inæqualitas inchoationis, tum paſſivæ, tum activæ, tum & diſpoſitivæ.

41. Eam inæqualitatem hominum ad virtutes, tum intellectuales, tum morales, eleganter tradit Seneca epiſt. 95. dum ait: *Quidam ex hominibus egregiam ſortiti indolem, in ea, quæ tradi ſolent perveniunt ſine longo magiſterio, & honeſta complexi ſunt, cùm primum audierunt. Unde iſta tam rapacia virtutis ingenia, vel ex ſe fertilia?* Ac præterea: *Quid ergo? Nonne quidam ſine inſtitutione ſubtili evaſerunt probi, magnoſque profectus aſſecuti ſunt, dum nudis tantùm præceptis obſequuntur? Fateor: ſed felix ingenium illis fuit, & ſalutaria in tranſitu rapuit*. Conſonat etiam Clemens Alexandrinus lib. 1. *Strom.* cap. 4. ita tradens hanc inæqualitatem, ut tamen neget virtutem eſſe alicui naturaliter inditam: quod præcedenti ſectione docebamus. Ait enim: *Alios eſſe aliis naturâ ad virtutem aptiores, oſtendunt quidem quædam ſtudia eorum, qui ſunt aliis naturâ aptiores. Nullam autem ex virtute perfectionem arguunt eorum, qui ſunt meliori natura; cùm etiam qui naturâ minimè apti ſunt ad virtutem, eam quam par eſt aſſecuti diſciplinam, vel ad omne genus probitatis & honeſtatis pervenerint: è contrà qui naturâ apti erant ad virtutem, evaſerint mali negligentiâ & incuriâ*.

42. Unde refellendus venit Aureolus Quod-

lib. 3.

lib. 3. a. 3. ubi ſtatuit, inchoationes ejuſmodi ſola acceſſione prudentiæ habere rationem virtutum moralium, ideoque has in te inditas eſſe à natura. Refellendus, inquam, eſt: quia inchoationes illæ, etiam in hominibus nactis diſpoſitionem optimam à natura ad virtutes, ſunt quid omnino præſuppoſitum ad entitatem ipſam virtutum, & prorſus indiffetentes ad conjunctionem ſui cum virtute vel vitio, juxta atbitrium hominis operantis ut monuimus ſupra num. 37. Quod eleganter expreſſit Apulejus libro *De philoſophia* circa initium ex mente Platonis, dicens, *hominem ab ſtirpe ipſa nec bonum nec malum naſci, ſed utrumque proclive ingenium eſſe, habere quidem ſemina utrarumque rerum cum naſcendi origine copulata, quæ educationis diſciplinâ in partem alteram debent emicare*: Et Seneca epiſt. 73. fine, *Semina*, inquit, *in corporibus humanis divina, diſperſa ſunt: quæ ſi bonus cultor excipit, ſimilia origini prodeunt, & paria iis, ex quibus orta ſunt, ſurgunt: ſi malus, non aliter, quàm humus ſterilis ac paluſtris, necat, ac deinde creat purgamenta pro frugibus.* Unde nemini à natura indita eſt entitas virtutis, ſicut nec vitii, ſed ſola utriuſque inchoatio; & inæqualiter quidem, juxta variam uniuſcujuſque complexionem.

43. Unde infertur primò, etiam habitus primorum principiorum, tum ſpeculabilium, tum & agibilium, ipſamque ſynderesim, & inclinationem voluntatis in ultimum finem, eſſe individualiter inæquales: quia ſequuntur perfectionem animæ rationalis, quæ inæqualis eſt perfectione individuali in omnibus hominibus. Quare licèt omnes homines, quotquot pleno uſu rationis ac libertate fruuntur, perfectè quo ad ſpeciem ea omnia habeant, adhuc tamen in iis perfectione individuali diſcrepant, & quidam clariùs, intenſiùs, aut firmiùs alio, penetrat veritatem primorum principiorum, ideoque naturaliter aptior eſt ad virtutem ſpeculativam aut practicam comparandam. Similiter & juxta complexionem individualem aliqui inæqualem inchoationem virtutum habent relatè ad alios: ut circa Fortitudinem, Liberalitatem, Caſtitatem, Abſtinentiam, aliaſque virtutes ejuſmodi: ut quotidiano ferè experimento innoteſcit. Alii è contra ratione complexionis individualis majorem pronitatem ſeu inchoationem vitiorum congenitam habent: quamvis illam fræno rationis ſubjugare poſſint, & coërcere ad rationis præſcriptum. Plerumque autem mores animi ſequuntur corporis complexionem, ſive bonam, ſive malam, ut experientia docet, & integro opuſculo ea de re oſtendit Galenus. Huc etiam ſpectant, quæ latè tradunt Tiraquellus lib. 7. *Connub.* part. 7. Gloſſa 1. à num. 1. Caſſanæus in *Catalogo gloriæ Mundi*, part. 11. conſidet. 25. Thomas Sanchez lib. 2. in *Decal.* cap. 27. n. 7. 10. & 11. aliique apud ipſos, circa pronitatem ad virtutes aut vitia in filiis ſæpè conſecutam ex parentum moribus, complexioneque, quæ ſimul cum ſemine transfundi ſolet.

44. Infertur II. virtutes, tam quo ad ſuam entitatem primam, quàm quo ad augmentum & perfectionem, non aliter, quàm medio uſu & exercitio operationum in materia uniuſcujuſque ipſarum, comparari. Quod planè probat Ariſtoteles hoc lib. 2. & cap. 1. ut ex textu patet: idemque eſt circa vitia, quoniam hæc in ſeipſis non ſunt indita à natura, ſed ab uſu voluntatis liberæ adquiruntur. Hæc tamen quomodo accipienda ſint, conſtabit ſeorſum alio loco. Plura adverſus doctrinam præcedentem congerit Janſenius lib. 4. *De natura lapſa*, cap. 3. alibi expendendus.

SECTIO V.

Occurritur rationibus dubitandi, ſectione prima propoſitis.

45. PRO ſolutione rationum dubitandi, ſive argumentorum, nota, *naturale* multipliciter accipi. Primò pro eo quod opponitur violento: Secundò pro eo quod opponitur ſpontaneo & voluntario. Juxta quam diſtinctionem philoſophis notiſſimam, quodammodo dici poteſt, virtutes eſſe & non eſſe nobis naturales. Sunt quidem naturales nobis, quatenus naturale opponitur violento: quia ſcilicet illarum adquiſitio & uſus non eſt quid violentum naturæ rationali, ſed juxta ipſius inclinationem. Sunt etiam naturales quatenus perficiunt ſubjectum intra naturæ ordinem, ejuſque ſpeciei rationali conſentaneæ exiſtunt. Solùm itaque naturales non ſunt, quatenus naturale opponitur voluntario & ſpontaneo. Cùm enim virtutes morales adquirantur liberis & honeſtis actibus, conſequens eſt ut & ipſæ quodammodo liberæ ac voluntariæ nobis ſint; ſcilicet, per modum termini phyſicâ liberorum actuum efficientiâ producti: in quo differunt a virtutibus theologicis & per ſe inditis, quæ nequeunt phyſicè adquiri vel augeri noſtris actibus.

46. Nota deinde ex S. Thoma quæſt. allegata *De virtutibus*, ſolut. ad 10. ad ea, quæ ſunt unius virtutis, poſſe eſſe inclinationem naturalem: non tamen ad ea, quæ ſunt omnium virtutum. Ratio eſt, quia diſpoſitio, quæ inclinat ad unam virtutem, inclinat etiam ad oppoſitum alterius virtutis. Quare qui eſt diſpoſitus ſecundùm naturam ad fortitudinem, quæ conſiſtit in virtute ad proſequendum ardua, eſt minùs diſpoſitus ad manſuetudinem conſiſtentem in refrænando paſſiones. Idque etiam in brutis videre licet, ut in leone, qui quantùm eſt naturaliter audax, ita etiam crudelis eſt. Et hæc quidem naturalis inclinatio ad hanc vel illam quaſi virtutem, ſufficit iiſdem irrationalibus, quia nequeunt aſſequi perfectum bonum ſecundùm virtutem, ſed ſolùm conſequuntur qualecumque bonum determinatum. Homines autem nati ſunt pervenire ad bonum perfectum ſecundùm virtutem: & ideo oportet quòd habeant inclinationem ad omnes actus virtutum. Quod cùm non poſſit eſſe ſecundùm complexionem individualem *oportet ut ſit ſecundùm rationem, in qua exiſtunt ſemina omnium virtutum*. Quæ ſunt poſtrema S. Doctoris verba. Nimirum, ea ſemina ſunt inchoationes paſſivæ & effectivæ, quas ſect. 2. aſſignavimus.

47. Ex quibus ad argumenta facilè occurritur. Ad I. ex num. 5. Ariſtoteles intelligendus de ſola inchoatione diſpoſitiva, ac meliori in quibuſdam ratione melioris complexionis ad eas virtutes, quàm in aliis: idemque dicendum ad locum Jobi. Poteſt etiam intelligi utriuſque teſtimonium de meliori inchoatione effectiva, ratione animæ & potentiarum individuali perfectione meliorum in quibuſdam hominibus, ut ſect. 4. ſtatutum eſt. Neutiquam autem pro-

probatur, eam meliorem diſpoſitionem, inchoationémve effectivam, eſſe veram virtutem quo ad entitatem, aut perfectionem, ut ſæpè oſtenſum eſt. Nec magis id evincit, quòd ex eodem philoſopho additur circa ſubjectionem appetitus ſenſitivi ad rationalem; quamvis enim naturale ſit quòd vires inferiores ſint ſubjicibiles rationi; non tamen quòd eidem ſubjectæ ſint ſecundùm habitum, niſi præterea per uſum & conſuetudinem actuum honeſtorum adquiratur habitus virtutis. Ad confirmationem conſtat ex primo notabili hujus ſectionis, virtutes morales eſſe naturales homini prout naturale opponitur violento, & etiam prout naturale dicitur quicquid perficit ſubjectum, ſive naturam intra ſuum ordinem, ejuſque ſpeciei conſentaneum eſt: non tamen prout naturale opponitur voluntario & libero. Primum colligitur ex teſtimoniis Tullii, Damaſceni, & S. Antonii: non tamen ſecundum. Porrò vitium dicitur contra naturam rationalem, non quia virtus ſecundum ſuam entitatem aut perfectionem ſit naturæ indita; ſed quia in natura rationali ut rationali eſt inchoatio paſſiva & effectiva virtutum inclinantium ad ea, quæ ſunt ſecundùm rectam rationem, & vitio adverſantur.

48. Ad II. ex num. 7. reſpondet D. Thomas ubi ſuprà his verbis: *Poſſe bonum ſimpliciter, ineſt nobis à natura, eo quòd potentiæ ſunt naturales. Velle autem & facere eſt quodammodo nobis à natura ſecundùm quandam inchoationem in univerſali. Sed hoc non ſufficit ad virtutem. Requiritur autem ad bonam operationem, quæ eſt effectus virtutis, quòd homo promptè & infallibiliter, ut in pluribus, bonum attingat: quod non poteſt aliquis facere ſine habitu virtutis: ſicut etiam manifeſtum eſt, quòd aliquis in univerſali ſcit opus artis facere, ut puta argumentari, vel ſecare, aut aliud hujuſmodi facere: ſed ad hoc quòd promptè & ſine errore faciat, requiritur quòd habeat artem. Et ſimiliter eſt de virtute.* Ad impugnationes ſolutionis ibidem interjectæ conſtat ex dictis: Ad ultimam verò illarum oportet addere ex D. Thoma ſolut. ad 9. nullam eſſe paritatem à ſelicitate naturali brutorum ad felicitatem hominis. Homo enim, qui eſt magis remótus, pluribus indiget ad aſſecutionem perfectæ bonitatis, quia eſt capax beatitudinis. Quæ autem creaturæ non ſunt capaces beatitudinis, ut bruta, paucioribus indigent, quàm homo. Qui tamen adhuc eſt iis dignior, licèt pluribus indigeat: ſicut ille qui poteſt conſequi perfectam ſanitatem multis exercitiis, eſt meliùs diſpoſitus, quàm ille qui non poteſt conſequi, niſi parvam, ſed per modica exercitia. Unde quamvis bruta à natura habeant ſuam ſelicitatem qualem qualem; non tamen homo, niſi pluribus ac diverſis actibus conetur ad eam ſibi comparandam, & conſequendam perfectionem virtutum. Ad id autem quod numero 10. objicitur, nimirum, virtutem inclinare ad unum, & conſiſtere in medio; dicendum, ſi virtus eſſet à natura indita ſecundùm perfectionem, proculdubiò illam inclinaturam ad unum, ſcilicet ad bonum honeſtum, abſque indifferentia ad oppoſitum, ut ſupra num. 30. arguebamus. Deinde quando dicitur, virtutem conſiſtere in medio, non aſſeritur medium virtutis eſſe determinatum à natura ſicuti determinatum eſt medium mundi, in quod propendent gravia: ſed ſenſus eſt, virtutis medium eſſe determinatum ſecundùm rationem rectam, & arbitrio prudentis; quia quod eſt mediocre uni, eſt parum vel multum alteri.

49. Ad III. ex numero undecimo patet, exinde ſolùm probari in nobis inchoationem virtutum moralium, tum paſſivam, tum effectivam, à natura inditam: quod ultrò concedimus, & ſupra firmatum eſt. Non tamen evincitur, virtutes ipſas ſecundùm ſuam perfectionem, immo nec ſecundùm entitatem ſuam eſſe homini congenitas, quod erat è re argumenti. Ut verò natura non deficiat in neceſſariis, opus non eſt quòd homini virtutes dederit, ſed ſufficit eidem idonea illarum principia dediſſe.

QUÆSTIO SECUNDA.

An vitia inſint nobis à natura?

A*RISTOTELES lib.* 2. Ethicorum, *cap.* 1. *ex profeſſo ſtatuit, nec virtutes nec vitia ortum ducere à natura; ſed ſolùm ex actibus voluntariis liberis uniuſcujuſque, quibus ſe exercet in materia alterutrius pro libito. Deinde & lib.* 3. *cap.* 5. *iterum ſtatuit, & multipliciter probat, neminem invitò, ſeu neceſſariò improbum aut vitioſum exiſtere: ſed prava voluntatis exercitatione accidere, ut vitioſus evadat. Porrò ex conſtitutis latè quæſtione præcedenti apparet ſatis virtutes non à natura ortum ducere, ſed à conſuetudine ſeu repetitione actuum in materia honeſtatis. Nunc ſeorſum quærendum, an vitia ex cauſſa aliqua naturali & neceſſaria ortum ducant; an potiùs libero voluntatis exercitio generentur. Sive, quod perinde eſt, utrùm homines neceſſariò aut invitò vitioſi evadant; an potiùs ſponte ſua & liberè.*

SECTIO PRIMA.

Proponitur ſenſus controverſiæ, & præmittitur diſtinctio vitiorum naturalium à moralibus.

2. NON procedit difficultas de vitiis illis, quæ naturalia appellantur. Hæc enim conſtat neceſſariò competere iis omnibus hominibus, in quibus inveniuntur, ſive ad corpus ſpectent, ſive ad animum quodammodo. Id tam certè, quam eleganter & nervosè docet Seneca, atque exemplis in medium allatis probat Epiſt. 11. dum ait: *Nullâ ſapientiâ naturalia corporis aut animi vitia ponuntur. Quicquid infixum & ingenitum eſt, lenitur arte, non vincitur. Quibuſdam, etiam conſtantiſſimis, in conſpectu populi ſudor erumpit, non aliter, quàm fatigatis & æſtuantibus ſolet. Quibuſdam tremunt genua, dicturis. Quorundam dentes colliduntur, lingua titubat, labra concurrunt. Hæc nec diſciplina, nec uſus unquam excutit: ſed natura vim ſuam exercet; & illos vitii ſui, etiam robuſtiſſimos, admonet. Inter hæc & ruborem eſſe ſcio, qui graviſſimis quoque viris ſubitus offunditur.* Et poſt multa circa ejuſmodi ruborem interjecta, rationem demum ejus neceſſitatis aſſignat his verbis; *Hæc, ut dixi, nulla ſapientia abigit: alioquin haberet rerum naturam ſub imperio, ſi omnia eraderet vitia. Quæcumque attribuit conditio naſcendi, cùm diu multùmque animus ſe compoſuerit, hærebunt. Nihil horum vitari poteſt magis, quàm accerſi.* Quid illuſtrius?

3. Itaque controverſia non procedit de iis vitiis impropriè dictis, quæ nullo modo animum fœdant; quamquam largâ quadam appellatione animi vitia dicantur. Neque enim propterea quemquam vituperabilem reddunt: aut irriſione, vel notâ dignum. Quod disertè admonet etiam Ariſtoteles lib. 3. *Ethic.* cap.5. jam allegato, ubi in ſimili loquitur de iis corporis vitiis, propter quæ nemo notam meritò incurrat, ad diſtinctionem eorum, quæ quis ultrò ſibi accerſit. Exemplumque adhibet in homine morboſo, qui non apparet vituperabilis, nec riſu dignus, propter eam corporis fœditatem, quàm invitò, ſeu involuntariè contraxit; ſed ob eam tantùm, quam ultro aut ſpontè ſibi accerſivit. Quippe in priori caſu, potiùs miſeratione, quàm vituperio dignus eſt, cùm patiatur aliquod malum, cujus ipſe cauſſa non fuit. Imo & id quandoque laude dignum cenſetur; ut contigit Philippo Regi Macedonum qui in expugnatione Mathones, urbis Magneſiorum, orbatus fuit oculo; ideoque laudem meruit publicam, ſeu panegyricum, etiam ab inimiciſſimo Demoſthene, qui quamvis Philippum Vatiniano odio inſectaretur, adhuc tamen in eo eventu laudandum & celebrandum exiſtimavit pereleganti oratione. Verum tamen eſt, prædictos corporis defectus aliquando per jocum objici ſolere patienti, ut ſæpe videmus; quemadmodum & apud Homerum Dii accinuntur claudum irridentes Vulcanum; & alio apud eundem poëtam loco Juno blanditiis ipſum demulcens, *κυλλοπόδιον*, id eſt, *claudum* appellat. Si autem ii defectus non per jocum objiciantur, ſed in convitium exprobatio eſt vituperabilis & ſupplicio digna. Ideoque in ſacris literis atque hiſtoriâ Regum Iſraël legimus trucidatos fuiſſe à feris pueros illos, qui vitium naturale corporis objecerunt per convicium Eliſæo Prophetæ, dicentes: *Aſcende calve, Aſcende calve.*

4. Quare diſſidium dumtaxat eſt circa vitia animi propriè dicta, quæ moralia communiter dicuntur, ſive ad mores ſpectantia, quæque verè hominem vituperio dignum reddunt & deturpant communi hominum exiſtimatione, tam ſapientum, quàm inſipientum; utrum ea ex aliqua cauſſa naturali & neceſſaria procedant: an potiùs ex libera hominis voluntate ortum ducant.

SECTIO II.

Opinio aſſerentium vitia non eſſe homini voluntaria, ſed neceſſaria, & ex naturali temperamento ſequuta, rejicitur præcipuè contra Galenum.

5. PRIMA opinio, ſeu potiùs error eſt eorum qui exiſtimârunt, vitia non ſpontè convenire homini, ſed invitò, aut neceſſario. Ii verò in plures adhuc ſectas diviſi ſunt. Quidam enim fatebantur, virtutes quidem, felicitatem ex iis provenientem, ſpontaneas ac liberas eſſe homini: cæterùm negabant id de vitiis, tanquam invitò, & non ſponte, contrahantur. Ita enim de iis teſtatur Ariſt. loco allegato, ac munire ſolitos exiſtimationem ſuam verſu illo ſatis celebri & vulgato iis temporibus.

Οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός, οὐδ᾽ ἄκων μάκαρ.

Spontè improbus nemo, nec invitus beatus.

Alii verò, ut Epicharmus *in Hercule Furente*, Chryſippus, & Pyrrhones, omnia tribuentes fato ineluctabili, generatim aſſerebant, tam virtutes, quàm vitia, neceſſariò ſeu à naturâ unicuique competere. Quod eſt idem, ac totam hominis libertatem de medio tollere. Quidam autem illorum in neceſſaria & propria cujuſcumque hominis complexione, ex influxu aſtrorum recepta, eam neceſſitatem vitiorum conſtituebant. A quorum errore vix diſtat opinio arbitrantium, mores omnino ſequi temperamentum naturale corporis: proptereaque bonos evadere, quoties homo præditus eſt optimo temperamento: pravos autem, & vitioſos, ubi temperamentum eſt non bonum, ſeu minùs aptum ad rectas operationes. Hanc exiſtimationem ſæpiùs placuiſſe Platoni *in Timæo*, videtur colligi ex pluribus ejus locis. Verùm illam ex profeſſo, & latiùs tradit cum Hippocrate Galenus integro libro, cui epigraphe: *Quod mores animi ſequantur temperamentum corporis.* Juxta quam opinionem, nemo hominum ſponte ſua & liberè vitioſus erit, ſed neceſſariò; quia cùm circa temperamenti qualitatem bonam aut malam nulla libertas ſit, nulla etiam erit circa mores neceſſariò cum ea connexos: atque adeò neque in poteſtate libera hominis erit recedere à virtute, ſi ab origine acceperit optimum temperamentum; nec deſiſtere à vitio, ſi non bonum temperamentum à natura fuerit nactus.

6. Fundamentum hujus opinionis potiſſimum deſumitur ab experientia, quâ videmus mores & paſſiones ſingulorum hominum ſequi temperamentum ipſorum varium & diſſimile pro diverſitate nationis, ſeu climatis, ſub quo genitus atque educatus quiſque eſt. Quare Plato tam loco allegato, quàm lib. 5. *De legibus*, oſtendit loco-

rum

rum differentias plurimùm conſerre ut homines meliores vel deteriores evadant. Etenim quædam Nationum ſunt bellicoſæ, aliæ imbelles: quædam iracundæ & feroces, aliæ manſuetæ & mites: quædam aptiſſimæ & faciles ad doctrinam animo imbibendam in qualibet diſciplina, aliæ ineptæ & ſtolidæ, ac vix brutorum conditionem ſupergreſſæ. Unde & Galenus libro jam allegato, prope finem inquit: *Apud Scythas unus tantùm poſt hominum memoriam philoſophus extitit Anacharſis: Athenis autem plurimi. Item apud Abderitas multi fatui nati ſunt: Athenis verò pauci*. Atqui hæc non ita acciderent, ſi paſſiones moreſque animi non haberent connexionem neceſſariam cum corporis temperamento. Ergo paſſiones moreſque animi, ſive boni ſive pravi, neceſſariò connectuntur cum corporis temperamento.

7. Confirmari poteſt ex doctrina Ariſtotelis, qui pluribus locis videtur favere eidem obſervationi, & ſententiæ. Primus locus eſt in proœmio ad libros *De anima*: ubi docet, propter varietatem temperamenti nonnullos evadere iracundos, alios mites; nonnullos audaces, alios formidoloſos. Secundus locus habetur lib. 2. *De partibus animal.* cap. 4. ubi tradit, temperamentum varium ſanguinis in cauſſa eſſe, ut multa animalibus eveniant, tum per mores, tum etiam per ſenſum. Et multis circa hoc ipſum traditis, ſubdit, animalia exanguia eſſe magis timida; & apes ac formicas eſſe prudentiores animalibus ſanguineis. Tertius ex lib. 2. *De anima* ubi ille obſervat, eos qui carne duri ſunt, rudes eſſe: eos verò, qui carne molles exiſtunt, ingenioſos eſſe ac mente dextros. Quartus *in probl.* part. 30. ubi latiſſimè oſtendit atram bilem reddere homines aptiſſimos ad ſcientias addiſcendas. Quintus, & urgentior habetur lib. *De phyſiognomia* ubi docet animas, & ad eas ſpectantia, ſequi conditionem corporum; atque inſuper plures regulas tradit ibidem; necnon in libris *De hiſtoria animalium*, ad dignoſcendos hominum mores naturaſque ex corpore, oculis, vultu, ac fronte. Idque ſe præſtiturum Zopyrum quendam, profeſſione phyſiognomum, teſtatur Cicero lib. *De fato*. Sextus denique habetur in hoc ipſo opere lib. 6. *Ethic.* c. 13. ubi aſſerit, mores quodammodo nobis à natura inditos eſſe: quatenus nonnullæ propenſiones, igniculi, & veluti futurorum morum ſemina in pueris apparent. Quæ conſiderantes Lacedæmonii, pueros ſuos illi tantùm vitæ generi, arti, aut diſciplinæ deſtinabant, cujus ſemina in iis ante vidiſſent: conſcii quippe illius Poeticæ ſententiæ:

Tu nihil invitâ facies diceſvè Minervâ.

Videtur ergo in Ariſtotele fundamentum habere præjacta opinio, quòd mores, ac proinde vitia, virtuteſque neceſſariò ſequantur ex corporis temperamento. Ergo quiſquis improbus eſt, non liberè aut ſponte ſua, ſed neceſſariò, aut etiam invitò improbus eſt.

8. Verùm præjacta opinio non ſolùm continet manifeſtum errorem in fide, quatenus verè tollit libertatem hominis ad bene aut malè operandum; ſed etiam abſurditatum plena eſt, & obnoxia ineluctabilibus argumentis, quibus Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 1. & lib. 3. cap. 1. & 5. atque alibi ſæpè, probat virtutes & vitia, atque ipſorum principia, eſſe ſub poteſtate libera hominis. Cæterùm adhuc placet ſingillatim refellere eundem errorem, quatenus ad præſentem controverſiam attinet, & in eodem ſenſu, quo traditur à Galeno.

9. Primò: Quia procedit ex craſſo adipalique errore circa naturam animæ, quam Galenus eodem libro docet in primis, nihil aliud eſſe, quàm temperamentum: indeque potiſſimùm probat mores ſequi temperamentum, quia ſequuntur animum, in ipſo temperamento conſiſtentem. Quod ipſum etiam tradit lib. *De locis affectis* c. 6. ubi allegatur à S. Thoma diſp. *De anima* art. 1. & lib. 2. *contra Gent.* cap. 63. idemque longè antea docuerat Epicurus apud Plutarchum lib. 4. *De Placitis philoſoph.* cap. 3. & nonulli ex Stoïcis, arbitrati, nihil aliud eſſe animam, quàm κρᾶσιν ἐν συμμετρίᾳ γεγενημένην τῆς ἀερώδους, ϗ πυρώδους οὐσίας, id eſt, *temperiem, cùm proportione conſtat aërea & ignea ſubſtantia*. Sed id manifeſtè & multipliciter rejicitur. Tum, quia homo, ſi quodquam aliud ens mixtum, eſt ens maximè ac ſimpliciter unum in genere ſubſtantiæ: ac proinde forma, quâ eſſentialiter conſtituitur, debet eſſe in eodem genere. Atqui temperamentum ex quatuor primis qualitatibus non eſt aliquid unum, ſed plurium qualitatum colligatio: nec eſt in genere ſubſtantiæ, ſed accidentis, ut patet. Ergo forma quâ homo eſſentialiter conſtituitur, non eſt ipſum temperamentum. Tum etiam: quia operationes nobiliſſimæ intelligendi & volendi, quæ planè ſpirituales ſunt, nequeunt procedere à ſola accidentium harmonia, vel temperamento primarum qualitatum, quod materiale omnino eſt. Tum præterea, quia evidens apparet aliquid divinum eſſe in homine præ brutis, quæ tamen ſuam primarum qualitatum harmoniam & temperaturam habent. Tum denique, quia temperamentum hominis corrumpitur per mortem: & tamen rationalis anima non corrumpitur. Igitur illa quid aliud eſt à temperamento? Opinio ergo Galeni, & aliorum, jam relata, ex turpi errore circa animam rationalem procedit. Alias impugnationes vide apud Ariſt. lib. 1. *De anima* à textu 54. & D. Thomam ibidem, & S. Auguſtinum tom. 1. lib. *De immortal. animæ* cap. 10. & tom. 2. Ep. 28. ad Hieronymum, ac S. Gregorium Nyſſæ Antiſtitem diſp. *De anima*.

10. Secundò refellitur ab experimento libertatis, ſecundùm quam, & ex motivo rationis, ſæpè pugnamus cum propenſione temperamentum ſequente, & nonnunquam prævalet ac victoriam obtinet libertas & ratio. At ſi mores omnino ſequerentur temperamentum, nunquam ita accideret, ſed potiùs oppoſito modo: ſemper enim prævaleret neceſſaria illa connexio. Ergo mores non omnino ſequuntur temperamentum. Confirmatur hæc ratio. *Sæpè* enim mores non cum temperamento pugnant: ut apparet, tum generatim in viro continenti, qui oppoſitæ propenſioni vim infert: tum & ſpeciatim in quibuſdam veterum, ut Socrate, & Stilpone Megarenſi: de quibus teſtantur Alexander Aphrodiſæus, & Cicero *in libris de Fato*, pugnâſſe unumquemque eorum, ac ſtuduiſſe, ut mores longè alii evaderent, quàm exigeret utriuſque temperamentum: ergo mores non neceſſariò temperamentum ſequuntur: id enim quod neceſſariò ſequitur aliud, nullam cum eo pugnam vel diſſidium habere poteſt. Confirm. II. Nonnulli enim omni tempore fuerunt, & ſunt, qui è virtute in vitium degenerârunt, &

à vitio ad virtutem tranſierunt, retento, ut patet antiquo temperamento, atque eodem ut antea manente. Ergo in iis manifeſtum eſt, nec vitium, nec virtutem, neceſſariam cum temperamento connexionem habuiſſe.

11. Tertiò impugnatur argumento ad hominem, ut ajunt, contra Galenum. Ipſe enim loco præcipuo ex allegatis cap. 11. exiſtimat, necandos eſſe viros pravos; ut exemplo ſupplicii perterreantur alii viri ſceleſti. At fruſtra eſſet is terror, ſi mores neceſſariò ſequerentur temperamentum. Sicut enim viri ſceleſti mutare nequeunt temperamentum proprium, quod à prima generatione acceperunt; ita neque impedire id, quod per ſe ac neceſſariò cum illo connectitur. Ergo mores non neceſſariò ſequuntur uniuſcujuſque temperamentum.

12. Reſp. Galenus ibidem negando ſequelam; quia licèt homo nequeat aliter mores inſtituere, quàm ipſius temperamentum exigat, adhuc puniendus eſt quoties malè operatur: quoniam per ſe loquendo, ſive ex natura rei bonum rectumque proſequendum eſt, malum è contra fugiendum & è medio tollendum. Quod explicat propoſito exemplo in ſcorpionibus, phalangiis, & viperis, quas necamus, quoniam damnum inferunt, quamvis id vitare aut corrigere nequeant. Deum è contra diligimus ac veneramur, & laudamus tanquam bonum, cùm tamen bonus non ſit prælectione, ſed naturâ & neceſſitate ſumma. Nihil ergo mirum quod improbos & ſceleſtos vituperemus, fugiamus, & de medio tolli ſtudeamus; quoniam licèt mali non ſint ex prælectione, ſed ex neceſſaria inclinatione temperamenti proprii, adhuc tamen nocivi ſunt: ideoque puniendi, tum ne noceant; tum ut alii improbi terreantur; tum denique, quia melius eſt iis non vivere, quàm vivere, cùm nequeant emendari.

13. Sed contra. Nam evaſio hæc tam procul eſt ab enervando argumento, ut potiùs confirmet errorem præjactum: in quo ſanè peccat Galenus, quamquam medicus præſtantiſſimus, quia dum ſanare ſtudet corpora, inſanabiles eſſe docet animos ab ægritudine vitii ſemel contracta; cùm tamen pronum & in aperto ſit ſanitatem animi in cujuſlibet ægrotantis libera poteſtate ſitam eſſe; non item ſanitatem corporis, cui ſæpè nulla medicina eſt. Peccat deinde, quatenus ita exiſtimandum ait de bono & malo animi, ac de bono & malo naturæ. Nam bonum & malum animi, quod ad mores ſpectat, non naturæ opus eſt, ſed morum; nec generatione accipitur, ſed prælectione obtinetur. Bonum verò ſeu malum naturæ ab ipſa natura producitur; idque non eſt ſimpliciter malum, ſed relatè ad aliquam peculiarem naturam, cui nocere poteſt. Hac ratione fugimus ſcorpiones, viperas, & venenata quælibet, eaque interficimus, ubi occaſio eſt: non autem quia exiſtimemus, vitioſa ſeu prava eſſe. Cæterùm homines improbi odio ſunt, & legibus puniuntur, quoniam vitioſi ſeu pravi exiſtunt. Ergo ſupponunt leges unumquemque improbum non ratione naturalis temperamenti, ſed libera prælectione improbum fieri. Patet conſ. Quia nemo dignus eſt puniri ſupplicio propriè dicto, quale indicunt leges pœnales, in iis quæ neceſſariò ſive naturaliter agit: ſed in iis tantùm quæ libera prælectione operatur; ſive, quæ potuit agere & non agere. Peccat denique; quia, ut ſupra argumentabamur, inutilis eſſe terror incuſſus à lege, indicente ſupplicium ſceleſtis hominibus, ſi alii ex improbis neceſſariò improbi ſunt: inde enim colligitur, nullam pœnæ comminationem ſatis futuram ad eos in meliorem frugem revocandos: ſicuti nulla ratio, aut metus eſſe poteſt ſufficiens, ut quis deſinat incaleſcere coram ardentiſſimo Sole, aut eſurire poſt longam inediam, quoniam is effectus neceſſariò ſequitur cauſſam jam exiſtentem.

14. Confirmatur impugnatio ſolutionis, quæ etiam peccat multipliciter ab inconſequentia doctrinæ. Primò, quatenus ait, improbos eſſe puniendos, ne alii ſceleſti noceant. Ergo ſupponit, alios ſceleſtos, viſo ſupplicio poſſe deſiſtere à peccando, ſive nocendo. Et tamen non poſſunt deſiſtere à ſuo naturali temperamento, ut patet. Ergo operationes peccandi ac nocendi non neceſſariò connectuntur in hominibus ſceleſtis cum naturali temperamento. Secundò. Quia ſi anima eſt ipſum temperamentum, ut ſupponit Galenus, non erit melius improbo mori, quàm vivere, ut ipſe enuntiat: ſiquidem temperamentum morte corrumpitur, ac proinde & anima ipſa corrumpetur. Quæ ergo utilitas homini improbo eſſe poteſt per mortem? Nulla certè: quia res in nihilum abeunti, nihil utile aut inutile eſſe poteſt. Tertiò. Quia ſequitur ex eadem doctrina potiùs, ac rationabiliùs damnandum eſſe ultimo ſupplicio hominem contagioſo morbo laborantem ſine culpa, quàm hominem ſceleſtiſſimum. Quod tamen abſurdiſſimum eſt. Sequela probatur: quia ex mente Galeni homo ſceleſtiſſimus non propterea dignus eſt ultimo ſupplicio damnari, quod ſponte aut liberè improbus ſit (hoc enim ipſe negat) ſed quoniam aliis nocere poteſt, aut nociturus timetur neceſſariò ratione ſui temperamenti. Atqui homo contagioſo morbo laborans ſine culpa multo magis nocere aliis poteſt, & nociturus timetur, imò & contagione morbi aliorum temperamenta deſtructurus. Ergo hic rationabiliùs ultimo ſupplicio damnabitur, quàm improbus quiſque & ſceleſtiſſimus homo. Ad fundamentum ejus opinionis reſpondebimus infra.

SECTIO III.

Eligitur ſententia Ariſtotelis docentis, vitium non à natura, non ingratis, aut neceſſariò ineſſe hominis, ſed ſponte ac libere: rationes in id probandum breviter præſtrictæ, & proprio loco conſignatæ.

15. TERTIA ſententia, eaque veriſſima, eſt Ariſt. ſæpè docentis homines, non naturâ, non neceſſariò, non invitò, ſed ſponte ſua, ac libero actuum exercitio, & aſſuetudine operationum, fieri probos, aut improbos; virtutes adquirere, aut vitia. Ita expreſsè & ex profeſſo tradit lib. 2. *Ethic.* cap. 1. præſertim dum ait, homines non naſci bonos aut malos, idque probat: *Nam ea facientes, quæ pactis cum hominibus continentur, alii juſti, alii injuſti efficimur. Et pericula perferentes, aſſueſcenteſque, aut perterreſieri aut confidere, nonnulli fortes, quidam timidi exiſtimus. Eodemque modo de cupiditatibus & iracundiis res habet: quoniam alii temperantes & clementes*

tes, plerique intemperati & iracundi efficiuntur: hi, quia ſic, illi quia ſecus in iiſdem verſentur. Atque ut uno verbo finiam, ex ſui ſimilibus actionibus habitus oriuntur. Tandemque concludit, nimium conferre ad virtutis ſeu vitii adquiſitionem, quomodo quis à puero conſueverit ſe exercere, aut operari. Deinde & lib. 3. cap. 1. docet, virtutes & vitia non accidere nobis invitò, ſed ſpontè. Non enim per vim ab extrinſeco illatam proveniunt, neque ducunt ortum ex ignoratione, quæ ſit cauſſa operis; ſed ex actionibus ſpontaneis ac voluntariis; ſcilicet, procedentibus à principio intrinſeco, & cognoſcente ſingula in quibus eſt actio. Denique id ipſum ex profeſſo tradit circa vitia ſingillatim capite quinto ejuſdem libri tertii, ubi multis rationibus probat neminem inuitò vitioſum fieri, ſed ſpontè ſua & liberis actibus.

16. Rationes autem, quibus id probat, eodem loco à nobis propoſitæ, & latiùs expenſæ ſunt in Commentario ejuſdem capitis quinti: unde huc facilè advocari poſſent, niſi repetitionis tædio prohiberemur. Sufficiat breviter eas præſtringere ad ſyllogiſmos redactas. Prima. Si homo involuntariè improbus fieret, non eſſet auctor & procreator actionum ſuarum, quaſi liberarum; nimirum, non haberet ſub poteſtate propria actiones pravas, quibus vitia generantur, ut lib. 2. cap. 1. probatum eſt. At conſequens apparet abſurdiſſimum. Ergo & quòd homo involuntariè improbus fiat. Secunda. Omnia illa, quorum principia noſtro arbitrio ſubjacent, verè nobis voluntaria ſunt. At principia vitiorum, ſcilicet, operationes pravæ, noſtro arbitrio ſubiacent. Vitia ergo verè nobis voluntaria ſunt. Tertia. Omnes legum latores indicunt præmia, & ſupplicia, ut homines rectè & laudabiliter operentur, atque à vitiis abſtineant. At inutilis eſſet conditio legum ſi homines involuntariè vitioſi evaderent: quippe qui nec ſpe præmii, nec metu pœnæ, deſiſtere poſſent à vitio. Ergo homines non involuntariè vitioſi evadunt. Cæteræ rationes, & plura eodem ſpectantia, ibidem videri poſſunt.

SECTIO IV.

Illuſtratur doctrina Ariſtotelis nonnullis obſervationibus, & denuo oſtenditur, temperamentum naturale, etiam per ordinem ad corpora cæleſtia, quorum influxu acceptum fuit, nullam vitiorum neceſſitatem inducere. Argumenta Galeni & aliorum ſoluta.

17. CÆTERUM, Ut doctrina Ariſtotelis, & quæcumque hactenus tradidimus, penitiùs capiantur, & innoteſcat qua ratione vitia nobis ſpontanea ſint, obſervanda ſunt nonnulla. Primum eſt, ultra temperamentum corporis naturale tria eſſe in nobis, quæ conferant ad operandum bene aut malè. Ea verò ſunt, propenſiones, perturbationes, & mores. Propenſiones ad ſubeundum perturbationes varias, ſe habent tanquam principium. Perturbationes ipſæ ſunt veluti medium. Mores denique ſunt quaſi finis. Qui dupliciter accipi poſſunt: primò pro moribus internis, ſecundò pro externis, qui ortum ab internis ducunt, ut effectus à cauſſa. Mores interni nihil aliud ſunt, quàm certa quædam animi conſtitutio ad aliquid agendum benè aut malè. Et ii adhuc in duplici differentia ſunt: aut enim ab ortu competunt aut uſu exercitioque adquiruntur. Si ab ortu; aut competunt toti generi humano, aut certæ cuidam nationi, aut alicui determinato individuo. De his poſterioribus intelligendus eſt Ariſt. lib. 6. *Ethic.* cap. 13. dum docet, mores quoſdam ſingulis per naturam competere. De iiſdem quoque accipiendus Seneca Epiſt. 95. ubi inquit: *Omnium honeſtarum rerum ſemina animi gerunt, quæ admonitione excitantur, non ſecus ac ſcintilla flatu levi adjuta ſuum excitat ignem.* Si autem mores uſu exercitioque adquirantur, aut ſunt inchoati, & veluti diſpoſitiones quædam: aut ſunt perfecti, & proinde habentes rationem habitûs, ſeu virtutis, ſeu vitii: quibus proinde convenit ſimpliciter ratio & appellatio *Morum*: quoniam conſuetudine & actuum repetitione generantur. De his intelligendus eſt Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 1. & lib. 3. cap. 5. dum docet, eos non ab origine, non neceſſariò, aut invitò, ſed ſpontè, ac liberis actibus generari.

18. Secundum eſt, tripliciter intelligi poſſe opinionem illam Galeni ſuperiùs impugnatam, quòd mores ſequantur temperamentum corporis; primò, veluti cauſſam ſui adequatam: ſecundò tanquam cauſſam non adæquatam, potiorem tamen: tertiò veluti inſtrumentum, ſeu excitationem quandam ad operandum in materia virtutis, aut vitii. His præjactis.

19. Infertur I. propenſionem ad ſubeundum perturbationes varias, ſequi temperamentum uniuſcujuſque, & juxta illius varietatem diſcrimenque variam eſſe in ſingulis individuis. Idemque dicendum de moribus internis, & non propriè dictis, qui competunt ab ortu, aut toti generi humano, aut certæ cuidam nationi, aut alicui determinato individuo. Ratio eſt: quia tam propenſio illa, quàm interni mores impropriè dicti, non pendent ab uſu aliquo libero voluntatis, ſed ipſum antevertunt ab ipſa origine. Ergo nequeunt ſequi uſum aliquem liberum voluntatis humanæ, ſed potiùs præcedunt. Ergo oportet aſſignare cauſſam neceſſariam eorum ab ipſa origine, quam ſequantur. Ea verò proculdubio eſt temperamentum ipſum: quoniam experimur juxta varietatem ſeu qualitatem temperamenti evadere propenſionem illam, & mores prædictos. Ergo propenſio illa & prædicti mores ſequuntur temperamentum. Non tamen ſequuntur illud, veluti cauſſam adæquatam: quia etiam plantæ & metalla conſtant temperamento, & tamen non habent propenſionem illam, aut mores qualeſcumque. Neque etiam ſequuntur temperamentum ut cauſſam ſui potiorem: quia id quod vitale eſt, nequit ſequi, ſeu inferri ex illo, quod vitale non eſt, tanquam ex cauſſa ſui potiore. Atqui propenſio illa ad perturbationes, & mores impropriè dicti, ſunt aliquid vitale; temperamentum autem vitale non eſt, ut patet. Ergo nec propenſio illa, nec prædicti mores ſequuntur temperamentum, ut cauſſam ſui potiorem. Quare ſolùm ſequuntur illud, veluti inſtrumentum quoddam, aut diſpoſitionem deſervientem animæ: quæ ſola eſt cauſſa principalis remota illorum, medio judicio ſenſuum & vi imaginandi, tanquam virtute proxima.

20. In-

20. Infertur II. mores propriè dictos, ſcilicet, eos qui uſu exercitationeque comparantur, ſive in ſtatu imperfecto, ſive perfecto, & per modum habitûs, non ſequi temperamentum, neque ut cauſſam adæquatam, neque etiam ut potiorem, ſeu principalem. Hæc illatio manifeſtè colligitur ex præcedenti, & argumento ut ajunt, à fortiori convincitur. Nam propterea propenſio ad varias perturbationes, & mos impropiè dictus, nequit ſequi temperamentum ut cauſſam adæquatam, aut etiam principalem, quia ſunt effectus vitales, atque adeò nequeunt præcontineri in temperamento, quod vitale non eſt. Hæc autem ratio urgentiùs militat in moribus propriè dictis: quoniam in illorum adquiſitione maximè reſplendet ratio vitæ, & non cujuſcumque vitæ, ſed propriæ hominis, quoniam actibus humanis adquiruntur, ſeu deliberatis. Ergo multò urgentior ratio eſt, ne contineantur in temperamento non vitali; ac proinde ne ſequantur illud, veluti cauſſam adæquatam, aut principalem. Quare ſi eo ſenſu accipiatur opinio Galeni, non ſolùm erronea eſt in vera fide, quatenus effectus à libertate pendentes tribuit cauſſæ neceſſariæ; ſed etiam in phyſica, quatenus effectus vitales potiſſimùm adſcribit cauſſæ adæquatæ, aut ſaltem potiori, ſeu principali, quæ vitalis non ſit.

21. Quare ſolùm reſtat ut mores propriè dicti ſequantur temperamentum, veluti cauſſam diſpoſitivam, ſeu inſtrumentum, quo utitur anima rationalis ad operandum in materia virtutis ac vitii: ſicut nuper de propenſione & moribus impropriè dictis ſtatutum fuit. Verùm obſervare oportet apertum diſcrimen utriuſque: quoniam propenſio ad varias perturbationes, & mos impropriè dictus, ſequuntur temperamentum neceſſariò, & veluti effectus quidam inevitabilis à voluntate: cùm præveniant omnem ejus liberam operationem: ideoque culpâ vacant, veluti motus primi. At verò mores propriè dicti, quamvis ſequantur temperamentum, ut cauſſam diſpoſitivam; non tamen neceſſariò, neque tanquam effectus inevitabilis à voluntate; ſed veluti id, quod voluntas pro libito poteſt facere aut omittere.

22. Hinc philoſophia dicitur dominari Fato: quia qualecumque temperamentum quis acceperit ex influxu cœli & aſtrorum, tum & ex diſpoſitione utriuſque parentis; poteſt illud pro libito corrigere, & amplecti, ſeu virtutem, ſeu vitium, prout placuerit. Unde non ſolùm Socrates & Stilpo Megarenſis operati ſunt contra propenſionem innatam ex temperamento ſequutam, ut ſupra num. 15. monuimus: ſed etiam plurimi alii, quibus ex horoſcopo prædicta fuerat ab aſtronomis vitæ futuræ conditio, progreſſus, & exitus, juxta rationem temperamenti accepti ex influxu cœleſtium corporum. Emendârunt enim malitiam temperamenti aut etiam bonitate illius abuſi ſunt. Cujus rationem reddit Ariſt. ex arbitrio voluntatis humanæ, & ſapienter inſiſtens illius veſtigiis exponit Aben-hezra, alio loco à me expenſus dum ait, ſæpè id contingere: *vel quia humana ab arbitrio noſtro plurimùm pendent: vel quòd fatum particulare fati univerſalioris poteſtate ſuperetur: vel quòd fato omnipotentiore & cœlo major divina providentia aliter fieri ordinet.*

23. Quod exemplis noſtro ſæculo vicinis confirmare licet. Multi enim temperamentum minùs bonum, & ſub aſpectu infelici, aut non ita benigno aſtrorum, nati ſunt, qui tamen illud correxerunt, & inſignibus vitæ meritis evecti ſunt ad ſummam rerum. Ex ſummis Pontificibus præcedentis ſæculi, Julius II. Leo X. Clemens VII. & Paulus III. continuata ferè ſerie ſibi ſucceſſerunt, qui temperamento originis ſub infelicibus aſtris accepto, illuſtres operibus extiterunt. Geneſis quoque invictiſſimi Imperatoris Caroli V. Maximi Hiſpaniarum Regis, temperamentum malignum ſignificabat. Quamvis enim bono auſpicio ipſi fuerint, Sol peregrinus in Piſcibus, domo ſuccedente, & Luna in horoſcopo; attamen hæc ipſa detrimentum patiebatur ex Capricorno. Mercurius juxta Solem erat in detrimento & caſu ſuo. Jupiter Sextili aſpiciebat Lunam in propria domo, ſed ſub radiis ſolaribus. Mars Solem ſpectabat dominum medii cœli in Tauro, in detrimento ſuo. Et tamen poſt demiſſam geneſim; objectamque horoſcopi conſtellationem, Carolus poſtea eximiis operibus, ac magnitudine animi, & rerum geſtarum, immortale ſibi nomen aſſeruit, quod

———*nec Jovis ira, nec ignis,*

Nec poterit ferrum, nec edax abolere vetuſtas.

Idem ferè accidit fratri ſuo Ferdinando Auſtriaco, ſucceſſori in Imperio Germaniæ. Is enim apud Metimnam Campi editus fuit ſub aſtrorum influxu, quantùm apparebat, infelici. Quippe, inter alia, Mercurius junctus erat Soli in quinta domo, in detrimento ſuo & caſu, in termino Martis, & quadrato Saturni: Jupiter quoque in detrimento. Et tamen geniturâ ac temperamento acceptis ſub infelicibus aſtris, optimus Princeps fuit, glorioſoque apud mortales & cœlites nomine, inter ſacros hymnos, ac piiſſimos cordis affectus in Deum, auguſtius denique imperium accepit, quàm reliquit. Similia quoque narrantur de Maximiliano II. Cæſare, & pluribus aliis.

24. E contra alii optimum temperamentum nacti, & ſub feliciſſimis aſtris editi, magnam ſpem inſignium operum excitârunt; cùm tamen ipſorum vita deſpicabilis fuerit, aut non ultra communem popularium hominum. Sufficiant duo exempla noſtro tempori vicina, prætermiſſis pluribus aliis. Xyſtus ab Hemminga, (ut alios omittam) recens & præſtantiſſimus aſtronomus, obſervavit in quodam ſibi noto adeò felicem horoſcopum, ut omnia cœli luminaria in ejus exaltationem conſpirâſſe viderentur. Et tamen ille ipſe nihil magnum præſtitit, aut aggreſſus unquam eſt. Quin potiùs impensâ vitâ in impetrandis Pontificum Bullis, ſeu diſpenſationibus in gratiam aliorum, tandem ſenex factus eò paupertatis venit, ut coactus fuerit *alienâ vivere quadrâ*, & mendicare ad divitum menſas. Cauſinus quoque in lectiſſimo Opere *de domo Dei, poſt Ephemeridem, in Obſervationibus*, notat, Franciſcum Mouram Mediolanenſem ſub adeò inſigni ac felici conſtellatione natum fuiſſe, ut videretur futurus præſtantiſſimus inter mortales, tam magnitudine operum, quàm amplitudine honorum & dignitatum. Et tamen adeò diverſus rei exitus fuit, ut poſtea demiſſum & abjectum animum oſtenderit: quippe qui non ultra tibiam & organum progreſſus fuit, & in eo humili exercitio periodum vitæ clauſit. Patet igitur, operationes liberas, ſeu mores propriè dictos, nullam habere connexionem ne-

ceſ-

reſſariam cum temperamento ex genitura & influxu corporum cœleſtium accepto: ideóque poſt optimum temperamentum poſſe aliquem pro libito turpiter ſeu abjectè operari, ſicut & poſt temperamentum adverſum honeſtiſſimè & laudabiliter ſe gerere.

25. Rationem Ariſtotelicæ jam aſſignatæ cohærentem aſſignat S. Thomas 2. 2. qu. 95. a. 5. ne temperamentum ab influentia aſtrorum participatum inducat neceſſitatem aliquam in actus liberos, ſeu virtutis, ſeu vitii. Ait enim: *Subtrahuntur cauſſalitati cœleſtium corporum actus liberi arbitrii, quod eſt facultas voluntatis & rationis. Intellectus enim, ſive ratio, non eſt corporeus, neque actus organi corporei: & per conſequens nec voluntas, quæ eſt in ratione.* Quæ ratio in hunc ferè ſyllogiſmum adaptari poteſt. Nulla vis ſeu facultas inferior & corporea poteſt ſubjugare, ſeu neceſſitatem inferre facultati ſuperiori & ſpirituali. At vis ſeu facultas temperamenti ab aſtrorum influxu recepti eſt inferior & corporea: facultas autem rationis & voluntatis eſt ſuperior & ſpiritualis. Ergo vis ſeu facultas temperamenti ab aſtrorum influxu recepti nequit ſubjugare, ſeu neceſſitatem inferre facultati rationis & voluntatis. Quodcumque ergo temperamentum quis acceperit ex aſtrorum influxu, poteſt illius voluntas pro libito eligere, aut virtutem, aut vitium; & in alterutrius materia ſe exercere.

26. Neque obſtat præcipuum Galeni fundamentum, propoſitum ſect. 2. num. 6. ab experimento multiplici & frequenti, quo videmus homines in moribus ſequi ſuum temperamentum. Fatemur enim id frequentiùs accidere, quàm oppoſitum; non quia neceſſariò mores temperamentum ſequantur, neque quia vim aliquam inferant voluntati: ſed quia inclinant, & inſtar alicujus ſtimuli excitant ad operandum circa aliud extremum virtutis aut vitii, cui potiorem ſeu aptiorem materiam ſuppeditat temperamentum ipſum. Quare ut homo operetur in contrarium, & præſertim ut reſiſtat temperamento in voluptatem inclinanti, debet adhibere ſerium conatum, & inferre vim nativæ illi propenſioni. Cùm verò plerique nolint ejuſmodi conatum adhibere, neque vim inferre propenſioni ſuæ, præſertim ad voluptatem inclinanti, inde eſt, ut plures hominum in moribus ſequantur proprium temperamentum, ſive illud ſit proprium alicujus certæ nationis, ſive ſolùm certi ac determinati individui.

27. Ad confirm. ex pluribus teſtimoniis Ariſtot. petitam, patet ex dictis num. 19. & ſeqq. qua ratione mores ſequantur temperamentum: nimirum, non ut cauſſam adæquatam, neque etiam ut potiorem, ſed diſpoſitivam tantùm; & hoc dependenter à ratione & voluntate, ut cauſſa præcipua & libera cujuslibet actionis honeſtæ aut turpis. In quo ſanè eſt diſcrimen ab aliis operationibus, etiam ad mentem ſpectantibus, quæ quoniam naturâ ſuâ neceſſariæ ſunt, ſequuntur omnino diſpoſitionem temperamenti. Quod non ſolùm patet in furioſis, & amentibus, quibus ſiniſtra illa temperamenti & complexionis humorum diſpoſitio lædit organa ſenſuum, convolvitque ſpecies, ut quicquid operantur neceſſariò operentur; ſed etiam in iis qui rudes nimiùm ſunt & ingenio plumbeo conſtant. Ipſa enim craſſa & adipali complexione humorum, temperamentique, prohibentur attollere mentem ad ſublimia quæque, quamvis in id conentur: licèt circa alia inferiora prædìti ſint cognitione & libertate ſufficienti ad operandum. Ex quibus patet ad quatuor priora teſtimonia Ariſt. Ad quintum locum ex libro *de Phyſiognomia* dicimus, inde ſolùm probari quod ultrò faſſi ſumus num. 26. nimirum, plerumque homines ſequi propenſionem ex temperamento ortam, quamvis poſſint illam non ſequi. Quare Phyſiognomici poſſunt quidem ex vultu, figura, & aliis notis, certò deprehendere temperamentum cujuſque, ſimiliter & propenſionem ad varias perturbationes inde ortam. Mores autem cognoſcere inde non poſſunt, ſed ſolùm ſuſpicari, idque propter experimentum, quo frequentiùs cernitur, homines ſectari propenſionem temperamento cognatam. Quod quidem indicium non ſufficit ad ferendum judicium prudens circa mores alicujus, niſi plura alia concurrant, ex quibus id determinatè & ſufficienter colligatur. Quod verò in ſexto Ariſt. loco additur, mores quodammodo nobis à natura inditos eſſe, jam ſupra num. 17. diximus, qua ratione intelligendum ſit; & quomodo non præjudicet libertati humanæ ad virtutes, vel vitia.

28. Id etiam ultro fatemur, ſequentem ſuum temperamentum in operando, multò faciliùs & voluptuoſiùs operari, quàm non ſequentem, & innatæ propenſioni reſiſtentem. Ratio eſt; quoniam prior præ poſteriori non habet à quo retardetur: neque opus ipſi eſt; ut vincat difficultatem aliquam oppoſitæ propenſionis. Unde ſi temperamentum ſit optimum, & ad virtutem, aut ſcientiam, vel artem aliquam certam inclinans majores fructus feret operationis ſuæ, & breviori tempore, quàm qui contrario temperamento conſtat, cæteris paribus. Quare laudantur meritò Lacedæmonii, quod filios ſuos à pueritia deputarent iis artibus, miniſteriiſvè, quorum ſemina, ſeu propenſionem oſtendebant, ut eodem num. 17. vidimus.

SECTIO V.

Quibus argumentis alii veterum contenderint, vitia non ducere ortum ab electione libera hominis; & eorum ſolutio, ad mentem Ariſtotelis, in libris Ethicorum.

29. PRÆTER argumenta ſupra propoſita, & nuper ſoluta, ſunt nonnulla alia veterum, quæ objicere & extricare oportet. Primum eorum ducitur ab ignorantia. Quiſquis enim caret neceſſaria cognitione ad agendum bonum, & vitandum malum, is planè non libera electione, ſed ipſa conſtitutione naturæ delinquit, ſeu vitioſus evadit. Atqui homines carent neceſſaria cognitione ad agendum bonum, & vitandum malum. Ergo non libera electione, ſed ipſa naturę conſtitutione delinquunt, ſive vitioſi evadunt. Aſſumptio ſuadetur enumerando res, quarum cognitio eſt neceſſaria homini, ad bonum agendum, & vitandum malum. Eæ verò ſunt, actio, finis, ſtatus, & poteſtas hominis. Quia non poteſt ad virtutem contendere, & vitium fugere, qui neſcit an actio ſit bona aut mala: ſimiliter & an finis ſit bonus aut malus: an etiam ipſa ſit ſub

ſtatu

ſtatu virtutis ad illam augendam, vel vitii ad illud fugiendum: an denique poteſtatem habeat ad agendum bonum, & vitandum malum. At homo ea quatuor omnino neſcit. Ergo caret neceſſaria cognitione ad agendum bonum & vitandum malum.

30. Supereſt ſingillatim ea quatuor expendere. Ac primò quidem, hominibus eſſe ignorantiam ſuæ actionis docet Ariſt. lib. 7. *Ethic.* ubi disertè pronunciat, rationem impediri, ligarique ab immoderantia perturbationis, ne agnoſcant quis bonus aut malus ſit actus. Ignorationem verò finis tradere videtur Salomon *Eccl.* 9. dum ait: *Neſcit homo finem ſuum.* Quod & idem Ariſt. docet dum ait, ſoli homini jam virtute prædito apparere verum finem. Ergo ſaltem alii, quibus virtus non ineſt, nequeunt finem verum agnoſcere. Jam verò ignorantiam ſtatus humani, nuper allegatus Salomon tradit, dum inquit, neminem ſcire, utrum amore, an odio dignus ſit. Quin & Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 5. ſub finem ferè id ipſum pronunciat, dum obſervat, neminem ſcire, an ceſſionem faciat in virtute, aut vitio. Quod planè eſt ignorare ſuum ſtatum. Denique ignorantia poteſtatis humanæ videtur ex ipſo colligi: ſiquidem loco eodem conatur multis probare, homini eſſe poteſtatem ad virtutem & vitium. Si autem homo ſciret, ſeu perſpectam in ſe haberet eam poteſtatem, fruſtra Ariſtoteles excogitâſſet rationes ad probandum rem unicuique compertam. Ergo de primo ad ultimum, homo patitur ignorationem actionis, finis, ſtatûs, & poteſtatis ſuæ: ac proinde non eſt inſtructus neceſſaria cognitione ad agendum bonum, & declinandum malum.

31. Secundum argumentum inſtituitur ex impotentia. Quiſquis enim impotens eſt efficere bonum, & in eo perſiſtere, ac vitare malum, non eſt vitioſus electione arbitrii, ſed neceſſitate aut naturâ. At homo eam impotentiam habet. Ut enim ait Ariſt. lib. 1. *Ethic.* cap. 13. appetitiones depravatæ, & perturbationes effrænes, abducunt voluntatem, ſeu trahunt, quò ire nollet: ſicuti diſſolutæ corporis partes, ſi compellantur in latus dextrum; connituntur in lævum. Præterea libro ſeptimo pluribus ejus locis aſſerit, incontinentem vinci à turbidis moribus, perturbationibuſque. At quiſquis ab alio vincitur, ideo vincitur, quia nec prævalere, nec reſiſtere poteſt. Rurſus. Qua ratione ac modo aliquid movetur ad terminum, pariter in eo quieſcit. At quiſquis habitum vitii, veluti terminum aſſecutus eſt, non quieſcit in eo ſpontè, ſed invitò. Vellet enim deponere vitium, & fieri probus, ſed tamen pondere vitii trahitur, ut pravus permaneat. Ergo non ſponte, ſed invitò cœpit moveri ad obtinendum habitum vitii: atque adeò naturæ conſtitutione improbus evaſit. Denique, nec quemquam poſſe in virtute ſemel parta perſiſtere, idem Ariſtoteles confirmare videtur, tum lib. 2. *Ethic.* tum & lib. 4. cap. 8. ubi docet, humanam vitam non poſſe eſſe ſemper intentam labori, ac ſeveriori virtutum exercitationi: ideóque indigere requiete aliqua, ſeu ludo & joco, ut identidem ab laborandum redeat. Ergo nemo poteſt perſiſtere in virtute jam obtenta: ideòque liber nō eſt aliquis ad ejus aſſiduam proſecutionem.

32. Tertiò alii nituntur in cupiditate, quaſi hæc non ſinat hominem liberum eſſe in fuga vitiorum. Nemo enim liber eſt in eo, quod ſibi eſt naturale, ac proinde neceſſarium. At motus in vitia, ex impotenti cupiditate profectus, eſt homini naturalis, ſicut ipſa cupiditas: ideóque Ariſtoteles lib. 2. *Ethic.* ait, delectationem eſſe nobis innatam, & coævam. Ergo motus in vitia non eſt liber. Reſtat igitur ut vitia ipſa non à libera electione ortum ducant, ſed ab ipſa origine conditioneque naturæ.

33. Quartò denique contenditur, negligentiam, ſeu incuriam, eſſe cauſſam, quare multa peccemus, & in vitia labamur. Atqui negligentia & incuria non ſunt nobis voluntariæ, ſed naturales. Ergo nec vitia ſunt voluntaria nobis, ſed naturalia: aſſumptio probatur. Omne enim quod voluntarium eſt, aut conſiſtit in actu voluntatis, aut in eo fundatur. At negligentia & incuria neque conſiſtunt, neque fundantur in aliquo actu voluntatis: quia non attendere, aut curare ea, quæ oportet, potiùs ſitum eſt in defectu actûs, quàm in actu. Negligentia igitur & incuria non ſunt nobis naturales.

34. Sed enim objectiones præjactæ ſunt leves, & adverſus quas non leviter nobis argumentari liceat. In oppoſitum enim eſt, quod ad ſequendam pro libito virtutem, & vitandum vitium, requiruntur & ſufficiunt tria: natura apta, libertas expedita, & doctrina conveniens. Neque enim niſi gratis, quicquam aliud in eum finem exigeretur, loquendo, ut nunc loquimur, non de virtutibus, quas Theologi infuſas appellant: ſed de iis, quas Philoſophi gentiles agnoverunt. Atqui ea tria unicuique homini ratione utenti inſunt. Quilibet ergo hominum habet quicquid requiritur & ſufficit, ad ſequendam virtutem, & fugiendum vitium. Aſſumptio, in qua poſſet eſſe diſſidium, ſuadetur quo ad ſingulas partes. Natura enim apta intelligitur; quæ capax eſt intelligendi principia moralia, vel per habitum principiorum, quem Ariſt. νοῦν appellat lib. 6. *Ethic.* vel per inſtitutionem alterius, ſi non ſint principia prima, ſed ex primis deducta. Libertas expedita, eſt facultas ad utrumlibet, abſque determinatione antecedenti ad unum, aut coactione. Demum doctrina conveniens eſt quæ adquiritur ſeu magiſterio aliorum, ſeu acumine proprii ingenii, niſi velit obfirmato animo eam impedire, aut abjicere. Atqui tria hæc unicuique hominum ratione utenti adſunt, etiamſi plumbeo ferè ingenio ſit: ut patebit ſingula conſideranti in ſeipſo: neque Deus ulli mortalium ratione præditorum ea denegat, aut excludit à præſidiis neceſſariis ad agendum juxta illa. Nihil ergo deeſſe putandum eſt, ut quilibet hominum pro libito ſequatur virtutem, & fugiat vitium. Neque in re adeò manifeſta opus eſt ampliùs immorari. Reſtat ſolvere argumenta in oppoſitum.

35. Ad I. negamus, hominem carere neceſſaria cognitione ad agendum bonum, & vitandum malum: ſimiliterque cognitione requiſita actionis, finis, ſtatûs, & poteſtatis humanæ. Neque oppoſitum extorquent probationes illæ. Dum enim Ariſtoteles docet, rationem impediri, ligarique perturbatione immodica, non loquitur de impedimento aliquo, ſeu obligatione antecedenti, ſed conſequenti, & orta ex libera electione. Quare ignoratio illa actionis eſt ſimpli-

Digitized by Google

pliciter voluntaria: ut ipſe exponit lib. 3. *Ethic.* cap. 1. Præterea, dum juxta Salomonem homo dicitur ſuum finem ignorare, non eſt ſermo de fine bono aut malo actionis humanæ, à quo illa redditur bona, aut mala: ſed de fine vitæ, ſive exitu. Nemo enim ſcit, quando, quomodo, ubi, & qua ex cauſſa moriturus ſit, an naturali, an violenta. Dum etiam Ariſtoteles ait, proprium eſſe hominis probi, ut finem probum internoſcat, & ſecernat à malo, loquitur de cognitione procedente juxta habitum virtutis jam partæ. Quiſquis enim habet appetitum inſtructum habitu virtutis moralis, eſt etiam ſecundùm habitum intellectualem præditus recto judicio, & à perturbationibus libero. Cùm hoc verò cohæret, quòd etiam is, qui ſeriò vult rectè agere, licèt nondum adquiſierit habitum virtutis, poſſit cognoſcere bonum finem, & diſcernere à pravo. Sic etiam qui initium facit ad adquirendum habitum ſcientiæ, poteſt gradatim diſcernere verum à falſo, licèt non facilè, neque ex habitu. Jam quod ex allegato Salomone adducitur, hominem ignorare ſtatum ſuum, ſive an ſit dignus amore aut odio; importunum eſt: cùm ſapiens ille ſolùm loquatur de amore ad ſalutem æternam opportuno, qui gratiæ & charitatis theologicæ comes eſt: ac ſimiliter de odio ipſi contrario. Nos autem loquimur de ſtatu virtutis moralis nondum habitæ, aut jam adquiſitæ per proprias cujuſque actiones, quam cognoſcere quilibet in ſe poteſt per effecta quædam, ſeu certas notas ab Ariſt. aſſignatas lib. 2. *Ethic.* cap. 3. in cujus commentario eas latè expoſuimus. Ac præterea Plutarchus ſcripſit libellum, cui epigraphe: *De notis, quarum admonitu quis cognoſcat, ſe progredi in virtute.* Denique poteſtatem ad bene aut malè agendum, quilibet in ſe deprehendit, niſi ſtultè negare velit. Neque obſtat quòd Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 5. illam multis rationibus probet. Nititur enim eo loco adverſus protervos quoſdam mero meridie cæcutientes: ſicuti lib. 4. *Metaph.* diſputat adverſus quoſdam negantes prima principia, quòd iis aſſenſum præſtare nollent ex pravitate quadam intelligentiæ.

36. Ad II. Nullus hominum eſt ſimpliciter impotens ad ſequendum bonum, aut in eo perſiſtendum: ſimiliterque nec ad vitandum malum. Neque oppoſitum docet Ariſtoteles locis in objectione allegatis. Non lib. 1. *Ethic.* cap. 13. nam licèt ſimilitudo aliqua ſit corporis incurvati in partem lævam, & appetitus inclinantis in vitia; aliunde diſſimilitudo eſt. Etenim corpus, non judicio & electione, ſed innato pondere, atque adeò neceſſariò fertur in lævam partem, curvitate impellente. Homo autem non ſequitur vitium, niſi judicio, & electione libera: ut idem philoſophus ſæpè docet, præſertim lib. 3. *Ethic.* cap. 5. Dum autem lib. 7. ejuſdem operis docet, incontinentem trahi ac vinci à turbidis affectionibus, non aſſerit illum invitò vinci, ſed volentem, & ſpontè ſua ſe victori ſubjicientem: quemadmodum non omnes, qui cedunt in bello, inviti ſuperantur, ſed quidam etiam ultrò, quoniam ex timiditate voluntaria ſeſe hoſtibus tradunt. Denique ſicut liberum eſt homini aſſequi virtutem, ſic etiam in illa jam obtenta perſiſtere. Neque oppoſitum probat neceſſitas aliqua ludi & joci ad relaxationem animi; quia jocus & ludus moderatus eſt actus virtutis Eutrapeliæ, ut docet Ariſtoteles ipſe lib. 4. *Ethic.* cap. 8. Imò licèt non eſſet propriè actus virtutis, adhuc honeſtus eſſet: ideoque nihil obſtaret ad permanentiam virtutis adquiſitæ, quæ ſolùm deſtruitur per actus pravos, ſibique contrarios.

37. Ad III. Nulla cupiditas, à natura indita, eſto vehemens ſit, hominem facit invitò malum. Nam quamvis motus ex illa ſequutus in appetitu ſentiente ſit naturalis, & fortè neceſſarius, ſemper ſubjacet dominio voluntatis, ut conſenſum ipſi præſtet, aut detrectet pro libito. Unde qualemcumque cupiditatem pravam quis obtinuerit, ſive ex natalibus & vitio parentum, ſive ex aſtrorum influxu, ſive ex peſſima conſuetudine, adhuc niti in contrarium poteſt, ſi ſeriò velit. Neque id negat Ariſt. lib. 2. *Ethic.* dum voluptatem, ſeu delectationem appellat naturalem. Adhuc enim conſenſus in ipſam, ſine quo nullum eſt peccatum, liber eſt.

38. Ad IV. Negligentia quoque, ſive incuria ſciendi, quæ quiſque noſſe debet, voluntaria ipſi eſt, & ad culpam imputatur, teſtante id Ariſtotele lib. 3. *Ethic.* cap. 1. Ut autem voluntaria ſit, non eſt opus conſiſtere aut fundari in aliquo actu: ſed ſat eſt, ſi voluntas potuerit ac debuerit impedire, & non fecerit. Quod diſertè monet idem Ariſtoteles eodem lib. cap. 5. ante medium dum ait: *Puniunt etiam* (leges) *eos, qui aliquid eorum ignorant, quæ legibus continentur, quæ quidem ſcire oportet, nec ſunt difficilia cognitu. Similiter & in aliis quæcumque per negligentiam homines ignorare videntur: ex eo planè quia in ipſis eſt non ignorare. Eſt enim in eorum poteſtate diligentiam adhibere. At fortaſſe tales ſunt quidam, ut diligentiam non adhibeant: & ut tales fierent, & injuſti, aut intemperantes, ipſi ſunt ſanè cauſſa.* Patet igitur de primo ad ultimum, nullum vitium eſſe hominibus naturâ inditum, ſed prava & libera voluntatis electione comparatum.

QUÆSTIO TERTIA.

An virtutes generentur ex actionibus honeſtis?

STATUIMUS quæſtione prima hujus diſputationis, virtutes non eſſe nobis naturâ inditas; idque multipliciter eo loco à nobis probatum eſt. Diximus præterea non ſemel, illas originem ſuam ducere ab actionibus honeſtis, tanquam cauſſis generationis ipſarum. Hoc tamen ſecundum maturiori examine eget, quoniam res difficilis eſt, & pluribus nodis implexa, licèt ab Ariſtotele luculenter tradita libro Ethic. *ſecundo: præſertim cap. 1. & pluribus aliis locis ejuſdem Operis.*

SECTIO PRIMA.

Opinio Platonicorum negantium virtutes gigni ex actionibus honeſtis. Varia argumenta pro iis, & contra Peripateticos oppoſitum aſſerentes.

2. OMNES philoſophi aſſerentes, virtutes eſſe nobis naturâ inditas, præſertim Platonici allegati ſupra quæſt. 1. ſect. 1. conſequenter negat, illas oriri ex actionibus honeſtis. Cùm verò multa argumenta ſint ad id probandum, nos ſolùm quatuor illorum præcipua, quæ aliquod momenti videntur habere, proferemus in medium ut poſtea ordine ſuo ſolvantur.

3. Primò argumentantur. Si enim virtus ex actionibus gigneretur, maximè ex præcedentibus ſive iis, quæ gradum facere videntur ad illam adquirendam. Atqui ex iis non generatur. Ergo neque ex ullis actionibus generatur. Major propoſitio eſt certa: quia actiones conſequentes virtutem jam adquiſitam, nequeunt eſſe cauſſa efficiens ipſius, quin potiùs ex ea procedunt. Supereſt igitur, ut ſi quæquam actiones conferunt aliquid in generationem virtutis, ſint tantùm quæ illam antecedunt. Minor autem ſuadetur multipliciter. Primò: Quia actiones quæ tempore antecedunt generationem virtutis, non æquant illam perfectione, ſed potiùs longè imperfectiores ſunt. Cùm enim ſint minus perfectæ, quàm actiones ſubſequentes virtutem jam procreatam, quę tamen eandem virtutem non excedunt, debent planè eſſe priores illæ longè imperfectiores virtute ipſa. At id quod imperfectius eſt, nequit gignere, ſicut nec continere in ſe illud quod eſt perfectius. Ergo actiones antecedentes virtutem nequeunt illam gignere. Secundò ſuadetur eadem propoſitio. Si enim actiones antecedentes gignerent virtutem, etiam gignerent illius bonitatem & firmitatem: ſiquidem omnis effectus ab eodem principio accipit bonitatem firmitatemque ſuam, à quo participat entitatem. At neutram illarum gignunt actus antecedentes. Non bonitatem: quoniam nemo dicitur bonus ſimpliciter ab actione honeſta, ſed ab habitu virtutis dumtaxat. Non etiam firmitatem: quia quod fluxum & evanidum eſt, nihil firmum & ſtabile generare poteſt. Atqui actiones illæ naturâ ſuâ fluxæ & evanidæ ſunt quippe quæ momento ferè temporis tranſeunt. Non ergo firmitatem virtutis generare poſſunt. Tertiò. Actiones præcedentes, cùm non procedant ex habitu virtutis, eliciuntur ubique facilitate, & jucunditate aliqua. Ergo nequeunt generare in potentia facilitatem aliquam, aut jucunditatem, ac proinde nec habitum, qui utramque illam præſtet. Neque enim ullo idoneo modo explicari poteſt facilitas præſtita ab actibus difficulter elicitis. Quartò. Juſtitia enim, ac Temperantia, exempli cauſſâ, nequeunt gigni actionibus præcedentibus, niſi hæ ſint juſtè temperatæque actiones. At repugnat actiones antecedentes utrumque habitum eſſe juſtas temperataſque: cùm actio juſta ſolùm ſit quæ ex Juſtitię, & temperata quæ ex Temperantiæ habitu procedit. Ideoque Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 4. aſſignat diſcrimen inter juſta agere, & juſtè agere, quòd hoc ſecundum ſit opus virtutis jam adquiſitæ. Ergo actiones antecedentes nequeunt gignere Juſtitiam & Temperantiam. Eadem verò ratio apparet de cæteris virtutibus.

4. Secundò idipſum ſuadetur. Ut enim actiones præcedentes haberent proportionem & vim ad gignendum habitum virtutis, deberent eſſe ejuſdem rationis cum actionibus poſtea conſecutis ex eadem virtute jam adquiſita. Alioqui enim nullam ſimilitudinem habebunt cum habitu virtutis, tam conſiderato in ſe, quàm in ſuis actionibus: ac propterea nullatenus illum continere, aut producere poterunt. Atqui præcedentes actiones non ſunt ejuſdem rationis cum conſequentibus virtutem jam adquiſitam. Igitur nullam proportionem & vim habent ad gignendum habitum virtutis. Aſſumptio, in qua una poteſt eſſe difficultas, probatur multipliciter. Primò: quia diverſum omnino eſt agere ex virtute, ſive ſecundùm virtutem, & non agere ſecundùm virtutem. quippe ea duo in genere moris videntur maximè differre. Atqui per actiones ſubſequentes homo agit ex virtute, ſive ſecundùm virtutem: per antecedentes autem non agit ſecundùm virtutem: ut patet. Igitur actiones præcedentes ſunt omnino diverſæ à conſequentibus. Secundò: effectus ſuam unitatem formalem, ac diverſitatem accipiunt per ordinem ad ſuas cauſſas: atque adeo ubi hæ diverſæ ſunt, diverſi etiam effectus cenſeri debent. Atqui actuum conſequentium cauſſa eſt habitus virtutis, non item præcedentium. Ergo actus conſequentes & præcedentes habitum virtutis, diverſi ſunt. Tertiò: Quæ differunt fine, diverſa ſunt in genere moris: quippe in quo maximè habetur ratio finis. At actiones antecedentes & conſequentes differunt fine. Conſequentes enim habitum virtutis jam adquiſitum, fiunt ſolius honeſtatis gratiâ: antecedentes verò plerumque habent alium finem admixtum, ut bonæ exiſtimationis, aut non malæ, vel etiam alicujus inanis gloriæ. Ergo actiones antecedentes & conſequen-

ſequentes diverſæ ſunt in genere moris.

5. Tertiò diſputari poteſt in hunc modum. Si enim ratio Ariſtotelis ad probandum, virtutes gigni ex actionibus, probarent aliquid, certè probarent gigni actionibus etiam externis. At conſequens falſum eſt. Ergo ratio illa aut nimium, aut nihil probat. Porrò falſitas conſequentis patet: quia licèt quis non poſſit in uſum externum virtutis prodire, defectu inſtrumentorum externorum, non propterea impeditur ab aſſequendo habitu virtutis, ſi pluribus internis actibus illius honeſtatem amet, atque in functionem uſumvè deducere nequeat. Sequela autem ſuadetur: Quia Ariſtot. lib. 2. *Ethic.* cap. 1. virtutem gigni ex actionibus probat ductâ ſimilitudine ab artibus, quæ repetitione actuum generantur. Ait enim: *Virtutes accepimus operati priùs: quemadmodum & in artibus. Quæ namque poſtea, quàm didicerimus facere oportet, ea facientes diſcimus. Ædificatores enim' ædificantes; & citharœdi pulſantes citharam fiunt.* Atqui artes ejuſmodi gignuntur actionibus externis, ut patet. Ergo & virtutes, juxta rationem Ariſtotelis, deberent externis actionibus generari. Idemque colligitur ex capite ſecundo, ubi eandem doctrinam repetit, & ſimilitudinem.

6. Quartò arguitur. Dum enim aſſeritur, virtutes generari ex actionibus, aut eſt ſermo de una actione, aut de pluribus. Non de una: quia cùm quælibet ſingularis ſive unica actio, etiam intenſa, aut præcellens, habeat eſſe fluxum, & nullius conſiſtentiæ, nequit eſſe cauſſa effectrix rei permanentis & ſtabilis, qualis eſt habitus virtutis. Non etiam de pluribus: quoniam habitus virtutis eſt ſimplex qualitas, atque adeo vel ex toto producitur, vel quo ad nihil ſui. Cùm igitur probatum nuper ſit, non poſſe illum gigni ex unica actione, neque etiam poterit ex pluribus generari.

7. Quintò denique. Si enim habitus virtutum gignerentur per actiones illarum maximè quia poſt illarum frequentationem experimur quandam facilitatem agendi honeſtè; quæ antea non erat. Ad hoc autem ſufficit recordatio utilitatis, delectationis, ac perfectionis perceptæ ex actibus præcedentibus. Ergo non eſt neceſſaria eam ob cauſſam productio alicujus habitus.

SECTIO II.

Prænotatis aliquibus, ſtatuitur, habitus virtutum gigni actionibus frequentatis, & parientibus facilitatem ad alios actus ſimiles præcedentibus. Porrò eam facilitatem duplicem eſſe, & propriam potentiæ mixtę ex activo & paſſivo, non tamen cujuslibet, ſed reflectentis.

8. PRÆMITTENDUM I. Platonis opinionem de virtutibus animo coævis, neque ulla ratione procedentibus ex conſuetudine bonarum actionum, ortum duxiſſe ex errore ipſius circa creationem animarum ante unionem ad corpus, quæ proinde jam à conditione ſua recepiſſent virtutes. Hinc enim conſequens eſt, ut illæ non producantur actionibus, ſed inditæ præſupponantur, antequam homo aliquem actum honeſtum proferat. Sed eam tamen opinionem, aut fabulam, nunc non eſt opus refellere; cùm id *Card. de Aguirre* De virtutibus & vitiis jam præſtiterimus tomo 2. *Philoſ. Nov-antiquæ*, diſput. 81. ubi & illam *μετεμψύχωσιν*, ſive tranſanimationem, tum ejuſdem Platonis, tum & Pythagoreorum, rejecimus.

9. Præmittendum II. Dum quæritur, an virtus gignatur ex actionibus honeſtis, id duplicem ſenſum habere poſſe, propter varias acceptiones illius præpoſitionis *ex* apud philoſophos, præſertim ubi diſſerunt de principiis entis naturalis: ut in phyſica diſp. 2. obſervavimus. Primò enim ſignificat habitudinem partis intimè componentis: qualiter dicimus, hominem componi ex corpore & anima. Secundò denotant terminum *à quo*: & hoc ſenſu dicimus, creationem eſſe productionem rei ex nihilo, ſive ex nullo præſuppoſito ſubjecto ſimiliterque ens naturale fieri ex privatione ſui. Tertiò ſignificat ſolam rationem cauſſæ materialis: qualiter dicitur calix fieri ex auro vel argento. Quartò indicat oppoſitionem inter duos terminos, ex quorum uno pervenitur ad alium contrarium: ut quando ex albo fit nigrum, aut è contrà. Quintò denotat occaſionem, aut cauſſam conficientem: ut quoties dicimus, ex rixa verborum ortam pugnam, aut cædem alicujus. Sextò denique ſignificat cauſſalitatem propriam efficientis: ut cùm dicimus, omnia ex Deo procedere, ſive ortum ducere. Quare cum diſputamus an virtus gignatur ex actionibus honeſtis quærendum eſt, quo ſenſu præpoſitio *ex* accipiatur: an ita ut ſignificet cauſſalitatem materialem ſive diſpoſitivam, quæ ad materialem reducitur: an potiùs efficientem, aut conficientem: an denique aliam.

10. Præmittendum III. Actiones præcedentes habitum virtutis eſſe ejuſdem rationis quo ad eſſentiam, ac conſequentes habitum ipſum jam productum: quicquid ſupra num. 4. dictum contrà fuerit. Ratio eſt: quoniam omnis actio deliberata, ſicuti debet eſſe determinatè bona, aut etiam mala, ita pariter aut actio virtutis, aut vitii. Atqui actiones, quibus gradum facimus ad habitum virtutis, v. g. largitiones eleemoſynæ ob ſublevandam miſeriam pauperis non ſunt actiones pravæ, aut vitioſæ: ut patet. Supereſt ergo ut verè ſint actiones bonæ, & virtutis. At non alterius virtutis, quàm illius, ad quam gradum facimus: neque diverſæ rationis ab iis, quas elicimus poſt adquiſitam virtutem illam: cùm ratio formalis omnium illarum, & objectum utrarumque idem ſit. Igitur actiones antecedentes & conſequentes habitum virtutis, ſunt ejuſdem rationis. Præterea. Ariſtoteles docet lib. 2. *Ethic.* cap. 1. & veriſſimè quidem, hominem fieri juſtum & temperatum ex actionibus juſtis ac temperatis: & universè, virtutem quamlibet gigni ex actionibus honeſtis atque eidem virtuti conſentaneis. Omnes autem actiones alicui determinatæ virtuti conformes, ſunt ejuſdem rationis quo ad eſſentiam. Cùm igitur etiam actiones conſequentes habitum virtutis ſint ipſi conformes, conſequens eſt, ut etiam præcedentes ſint ejuſdem rationis cum iis, quantum ad eſſentiam. Itaque inter illas id ſolùm diſcriminis eſſe poteſt, quòd poſteriores prę prioribus habeant firmitudinem quandam, & conſtantiam, facilitatemque, ac proinde ab iis in modo & accidentibus differant: alioqui verò in ratione formali, ſeu eſſentia conveniant.

11. Præmittendum IV. Quandoque nos poſſe

etiam externas virtutum actiones edere, quandoque internas tantùm. Primum contingit, quoties non ſolùm eſt voluntas libera & expedita ad bonam affectionem, ſive appetitionem honeſtam, ſed etiam adſunt inſtrumenta, aut præſidia, quibus affectio illa in opus externum ſe proferat, v.g. cùm quis non modò eſt bene affectus ad ſubveniendum pauperi, ſed præterea abundat opibus quibus largè opituletur, aut ubi aliquis in prœlio conſtitutus non ſolùm poteſt deſiderare victoriam in ſuæ patriæ decus, ſed etiam illam parare, robore atque induſtria militari, quibus præditus eſt. Atque in iis ſanè caſibus videtur certum, nullam virtutem gigni poſſe abſque actibus externis. Ratio eſt: non quia actiones externæ ſint per ſe & omnino requiſitæ ad habitum qualitercumque generandum (hoc enim falſum eſſe infra apparebit) ſed quoniam reipſa nunquam exiſtunt actiones internæ in materia virtutis ſine externis, ubi hæ ſunt in poteſtate libera agentis. Quiſquis enim intimè ac bene affectus eſt ad opus externum in materia cujuslibet virtutis, reipſa operatur juxta illam quoties exteriùs operari poteſt, & recta ratio id exigit. Quod ſi verò data occaſione operandi, detrectat opus externum, convincitur planè, affectionem internam, deſideriumvè, non eſſe verum, ſed apparens, ſive imaginarium. Quare meritò fictæ cenſentur internæ virtutis actiones, quæ prorſus ſteriles operum ſunt, ubi in opus ſe proferre poſſunt: meritoque notam fictionis ſubeunt qui magna proponunt, ubi pauca & non admodum difficilia virtutis opera exequi nolunt.

12. Secundum verò accidit, quoties licèt voluntas ſit bene affecta ad opera externa virtutum, non habet inſtrumenta, aut vim operatricem, aut præſidia neceſſaria ad ea exequenda. Exempli gratiâ, cùm aliquis vellet quidem ſeriò pauperibus ſubvenire, idque ardentibus votis deſiderat: ſed tamen nullæ facultates ſuppetunt, aut pauperes fortaſſe deſunt, quibus opem ferat. Similiter quiſpiam lecto detentus ob aſſiduam podagram, quâ impeditur à prœliando, audit civitatem ſuam ab hoſtibus obſideri: velletque pro illa periculum vitæ facere, atque irruere per medios hoſtium cuneos: ſed tamen prohibetur infirmitate in actum externum fortitudinis prodire. In hoc eventu quæſtio procedit, an appetitiones internæ prœliandi, ac tuendi patriam cum periculo vitæ, ſufficiant ad habitum fortitudinis generandum. His poſitis.

13. Dicendum I. virtutes omnes conſuetudine actionum honeſtarum generari. Ita Ariſtot. ſæpè in *Ethicis Nicomachæis*. præſertim lib. 2. cap. 1. & 2. ſubſcribunt omnes ferè philoſophi morales, & interpretes in ea loca: ac præterea Seneca lib. *De tranquillitate animi* cap. 10. ubi conſuetudinem perferendi patienter labores appellat mollimentum difficultatis, matremque patientiæ. *Nullo*, inquit, *melius nomine de nobis natura meruit, quàm quòd cùm ſciret, quibus ærumnis naſceremur, calamitatum mollimentum conſuetudinem invenit, citò in familiaritatem graviſſima adducens. Nemo duraret, ſi rerum adverſarum eandem vim aſſiduitas haberet, quàm primus actus.* Eadem porrò ratio eſt de cæteris virtutibus, ac de patientia: cùm omnis difficultas, quæ eſt in materia illarum, vincatur & emolliatur per frequentationem bonarum actionum. Conſentit Epictetus apud Arrianum lib. 2. cap. 18. & plures alii paſſim: quorum doctrinam modò accuratiùs ſolito explicare, probare, & illuſtrare oportet.

14. Probatur aſſertio experimento uniuſcujuſque. Poſtquam enim aliquis diu multumque ſe exercuit in actionibus honeſtis intra materiam cujuslibet virtutis, ſeu intellectualis, ſeu moralis deprehendit in ſe facilitatem quandam ad actiones ſimiles præcedentibus, quàm antea non fuerat expertus, ſed potiùs ingentem difficultatem. Idque generatim apparet in iis qui frequenter operantur in qualibet materia difficili. Conſuetudine enim facilem illam reddunt: ut apparet in nautis impavido animo ſcandentibus malos, ac perferentibus procellas: in urinatoribus, dum profunda maris ſcrutantur: in latomis cœmentariis, quoties ſupra tecta & tegulas editiſſimarum turrium intrepidè ambulant: ac denique in funambulis, & aliis pluribus, qui longa exercitatione animos ſibi fecerunt, ac faciles reddiderunt actiones alioqui difficillimas. Ergo oportet, ut illa facilitas agendi in materia cujuslibet virtutis, quæ profectò eſt qualitas quædam antea non exiſtens, ſicuti provenit in genere cauſſæ formalis ab aliquo habitu antea non exiſtente, ita etiam procedat ab aliquo efficiente principio proximo. Hoc autem non eſt potentia nuda, quæ antea illam facilitatem non experiebatur. Reſtat ergo, ut habitus virtutis, & facilitas agendi intra ipſius materiam, procedat ſimul ex actionibus frequentatis. Neque enim alia cauſſa proxima & conficiens aſſignari poteſt. Porrò ejuſmodi facilitas non eſt quælibet, ſed peculiaris, & diverſa ab omni alia facilitate non proveniente ex habitu. Hæc enim, prout diſtincta ab aliis facilitatibus, per ſe præſupponit actiones, quarum aſſuetudine ſeu repetitione adquiritur, tanquam effectus ex iis productus & relictus: qui aliter, quàm per illorum efficacitatem, induci non poſſet naturaliter. Deinde & ab alia quavis facilitate differt conſequenter: quoniam hæc ſolùm inclinat & deſervit ad actiones ſimiles iis, quibus inducta fuit, quatenus ſimiles iis ſunt. Itaque quiſquis agit ex habitu virtutis, afficitur ad actus ſequentes moveturque, ratione ſimilitudinis ad actus præcedentes; aut explicitè apprehenſa, aut implicite ſaltem. Movetur enim ab honeſtate ſubſequentium actuum quæ profectò eadem ſpecie eſt cum honeſtate actionum præcedentium, quæ memoriæ occurrit, & animum habitu virtutis inſtructum delectat, & allicit ad ſimiles actus identidem procreandos.

15. Facilitas autem duplex eſt: quædam phyſica, & in eo ſita, ut præſtet poteſtatem efficiendi actiones ſequentes cum exiguo conatu, ſive levi ſumptu virium & efficacitatis: quædam autem intentionalis & affectiva, quæ conſiſtit in prævia quadam propenſione & determinatione principii ad actus determinatos intra materiam ejuſdem virtutis, potiùs quàm ad illorum omiſſionem, vel ad actus vitii contrarii. Eas verò duas facilitates, phyſicam, & intentionalem, eſſe prorſus diverſas, & alteram ſine alia eſſe poſſe, evincitur, tum exemplis, tum ratione. Exemplis quidem: nam ſi avaro detur ſacculus argento plenus, & nimii ponderis, defert phyſicè illum in domum ſuam valde difficulter, &

cum

cum ingenti virium ſumptu: facillimè autem quoad affectum, propenſionemq́ue animi, qua inhiat pecuniæ. Itidem quicumque rerum abditarum, ſive arcanorum Naturæ ſpeculationi plurimùm dediti ſunt, facilè quoad inclinationem & affectum iu eorum inquiſitionem feruntur: difficilè autem quoad ſumptum virium, quibus extenuantur, uſq; ad pervigilium penè aſſiduum, & deliquiū animi. E contrario autem quædam facillima ſunt quoad effectum, & quantùm ad affectum difficillima homini: ut ſeſe præcipitem in puteum dare, aut ſibi exitiales manus afferre. Patet itaque iis exemplis, longè aliam eſſe facilitatem phyſicam ab affectiva, ſive intentionali, & alteram ab altera ſeparari poſſe. Ratio quoque id ipſum extorquet: quia prior illarum conſiſtit in proportione potentiæ effectricis, ſeu efficacitatis ad opus: poſterior autem in congruentia operis ad potentiam appetentem. Cùmq́ue fieri poſſit, ut idem opus ſit ſupra vires potentiæ effectricis, & juxta inclinationem potentiæ appetentis, aut è contrà; fieri etiam poteſt, ut idem opus ſit alteri earum facile, alteri verò difficile. Immo & exinde oriri poteſt, ut opus eximium ob magnitudinem bonitatis alliciat vehementer appetitum, ſimul & retardet potentiam operatricem, quoniam exigit plus virium, quàm in ea ſit: è contrà verò opus nullius propemodum bonitatis difficiliter appetatur, & facilè executioni mandetur ob rationem oppoſitam. Facilitas ergo phyſica plurimum differt ab intentionali, ſeu affectiva.

16. Porrò virtutes, quotquot in intellectu & appetitu ſunt, utramque facilitatem iis præſtant. Phyſicam quidem: quoniam ubi quis inſtructus eſt habitu Virtutis, ad eliciendum aliquem actum, poteſt ſimul, abſque diſpendio virium elicere plures alios ſaltem affines: ut patet in iis, qui præditi arte aliqua in excellenti gradu, quælibet illius opera, alioqui difficilia, exequuntur facilè, abſque defatigatione ulla: interimq́ue alios artifices dirigunt, & attendunt ſimul ad plura illorum exercitia. quod præſertim in præcentoribus, ſeu coryphęis muſicorum, videre eſt: dum non ſolùm vocem ſuam ad numeros muſicæ inflectunt, ſed etiam cantores alios dirigunt ſimul & corrigunt quàm facillimè. Idemq́ue apparet in quibuslibet actionibus ſecundùm habitum Virtutis, tum intellectualis, tum & moralis, jam præexiſtentem. E contrà autem, qui habitu Virtutis inſtructus non eſt circa quodlibet genus artificiī, qualibet actione alicujus momenti plurimum defatigatur, & in ea proferenda totas exerit vires, neque ad quidquam aliud attendere poteſt. Facilitatem verò affectivam, ſeu intentionalem ab ejuſdem habitibus jam adquiſitis præſtari, apparet maximè in ſubitis actionibus. Quoties enim aliquid repentè occurrit, nullamq́ue temporis moram permittit conſultationi ac deliberationi, tunc prævalet, ſeu erumpit operatio habitui conſentanea: ideoq́ue determinationem ſubiti occurſûs, aut ſemper, aut frequenter eſſe juxta habitum præexiſtentem, docet S. Thomas *de Veritate* quæſt. 24. quæ eſt de libero arbitrio, art. 12. allegato Ariſtotele 3. *Ethic.* cap. 8. ubi obſervat, eos qui habitu Fortitudinis inſtructi ſunt, non commoveri ſubitis terroribus, quoniam operantur ex habitu, qui maximè in repentinis innoteſcit. *Quamobrem, inquit, & magis fortis eſſe videtur ſubitis potiùs in terroribus interritum eſſe, quàm improviſis. Eſt enim ab habitu magis, aut minus ex apparatu. nam antea viſa, cogitatione & ratione quiſpiam eliget: at ea quæ repentè eveniunt, habitu.* Rationem verò reddidimus in Commentariis ad eum locum num. 20. quoniam quæ non præſtant locum conſilio ac deliberationi, ſunt maximè difficilia: ac proinde ſi cuipiam facilia ſunt, id procedit planè ab habitu præexiſtente. Patet igitur, utramque facilitatem, phyſicam, nimirum, & intentionalem, ab habitibus virtutum præſtari.

17. Rurſus, utramque facilitatem ab habitu virtutis provenientem probat Ariſtoteles lib. 2. *Ethic.* cap. 3. initio, verbis illis: *Signum habituum fit oportet ea voluptas, quæ ipſis actionibus advenit.* Nimirum, ingens voluptas, quæ ex actionibus ſecundùm habitum præexiſtentem virtutis capitur, longè major illa, quàm turpes quique homines ex actionibus inconceſſis percipiunt. quod obſervavit Plutarchus, referens Archimedem, detecto quodam arcano artis ſuæ, eò uſque voluptatis proceſſiſſe, ut tanquam inſanus, aut fanaticus, per vicos & plateas vociferaretur dicens, εὕρηκα, id eſt, *inveni.* Verba autem ipſius Plutarchi in lib. *Ne jucundè quidem vivi poſſe ſecundùm Epicureos*, hæc ſunt: *Archimedes inter lavandum, ut fertur, cùm ex ſuperfuſo humore coronæ ponderandæ rationem intellexiſſet, velut furore quodā percitus, exilüt inclamās: Inveni. Idque ſubinde iterans incedebat. Neminem autem accepimus helluonem tanto affectu dixiſſe, manducavi, neque amoribus deditum, oſculatus ſum, ab hominum memoria*: ut alibi refulimus. Magnitudo autem voluptatis ex actione ortæ correſpondet magnitudini, tum bonitatis, quæ competit eidem actioni, tum etiam deſiderii, ſeu appetitionis, quā quis exoptabat eandem actionem. Non poteſt autem actioni competere magnitudo bonitatis ex habitu proveniens, niſi potentia ſimul cum habitu ipſo prædita ſit ingenti virtute phyſica ad illum eliciendum. Nec præterea poteſt tanta voluptas oriri ex actione, niſi potentia habitu inſtructa, nimiùm propendeat & afficiatur ad eandem actionem. Igitur tam facilitas phyſica, quàm intentionalis, ſeu affectiva, provenit ab eodem virtutis habitu.

18. Non tamen eodem prorſus modo præſtatur ab habitu utraque ea facilitas. nam phyſicam præſtat potentiæ, quatenus ſimul cum illa concurrit ad actus ſequentes in genere cauſſæ efficientis, ſive conficientis. Non enim potentia ex conſortio habitûs redderetur actuoſior, vel ad plura opera ſimul, vel ad perfectiorem operationem, niſi habitus virtutis ſimul cum ea concurreret, per modum cauſſæ conficientis plures & perfectiores actus: neque ullo pacto creſceret activitas potentiæ, niſi facta ipſi additione intra genus activum: ſicuti in univerſum nulla cauſſa creſcit, niſi per incrementum rationis cauſſandi intra ſuum genus. Neque enim audiendi ſunt quotquot ajunt, habitum virtutis ſolùm addere activitatem potentiæ negativè, per excluſionem vitii contrarii: ſicut potentię ambulativę additur vis activa ex ablatione compedum, ſeu vinculorum, quibus impediebatur. In oppoſitum enim eſt, quòd habitus virtutum exiſtentium in intellectu, & voluntate, ſunt immateriales, reſidenteſq́ue in potentiis ſpiritualibus: in quibus nulla qualitas materialis contraria eſſe poteſt, & quandoque nec ſpiritualis,

quæ

Digitized by Google

quæ impediret antea actiones virtutis: quoties, nimirum, quiſquam non erat præoccupatus vitio aliquo contrario. Ergo ex vi habitûs virtutis tunc non excluditur qualitas contraria: ideoq́ue habitus virtutis potiſſimùm addit potentiæ facilitatem phyſicam & poſitivam ad actiones ſimiles præcedentibus. Igitur præcedentes actiones ſunt cauſſæ, ex quibus facilitas illa poſitiva & phyſica fuit inducta.

18. Affectiva autem, ſeu intentionalis facilitas, inclinans & quodammodo determinans potentiam ad actus ſimiles præcedentibus, fundanſq́ue probabilem ac peculiarem illorum ſpem potiùs quàm omiſſionis eorundem, aut actuum oppoſitorum, præſtatur ab habitu virtutis, quatenus excitat recordationem actuum præcedentium, & utilitatis, honeſtatis, ac voluptatis eiſdem annexæ; & per complacentiam inde ortam. Hic enim modus, eſt opportunus ad inclinandam voluntatem, quæ ab intellectu ſolùm objectivè ſeu intentionaliter moveri poteſt: ſubindeq́ue ad inclinandum intellectum, & determinandum mediatè, quoad actus illos, quibus exercetur dependenter ab imperio & applicatione voluntatis. Ratio eſt: quia per illud ipſum, quo inclinatur & determinatur movens, inclinatur etiam & determinatur mobile, quatenus ſubeſt moventi. At quoad ejuſmodi actus voluntas eſt movens, & intellectus mobilis ab ipſa. Ergo ſi voluntas inclinatur & determinatur per recordationem utilitatis, honeſtatis, & voluptatis actuum præcedentium, ac complacentiam ſimplicem ex iis ortam; intellectus quoque, prout mobilis à voluntate, per idem ipſum inclinatur & determinatur. Nimirum, hoc ipſum eſt quod de inſigni illo viro, ac ſingulari fortitudinis idea, Eleazaro legitur 2. *Macha.* 6. cùm compelleretur metu mortis ad violandam legem Domini, incœpiſſe cogitare honeſtatem actionum præcedentium, & totius vitæ anteactæ: ex indeq́ue motum fuiſſe ad ejuſdem legis obſervantiam proſequendam, etiam uſque ad ſanguinis & vitæ effuſionem. verba ſunt: *At ille cogitare cœpit ætatis ac ſenectutis ſuæ eminentiam dignam, & ingenitæ nobilitatis canitiem, atque à puero optimæ converſationis actus: & ſecundum ſanctæ & à Deo conditæ legis conſtituta, reſpondit citò dicens, præmitti ſe velle in infernum.* Scilicet, quod in proloquio eſt, *potiùs mori, quàm fœdari*. Et hoc ipſum experimento aſſiduo uniuſcujuſque hominis probi ac pii conſtat. Recordatio enim honeſtatis præcedentium actionum, & vitæ laudabiliter peractæ, plurimùm movet ad illam proſequendam, & vitandam de cætero turpitudinem quamlibet.

19. Cæterùm quoad illos actus, quos intellectus ex ſe profert, independenter à motione & applicatione voluntatis, æquè inclinatur ac determinatur, cæteris paribus, ſive inſtructus ſit habitu, ſive non: quia in ordine ad illos eſt potentia neceſſaria, quæ, quatenus talis, eſt ſummè determinata ad omnem operationem, cujus proximam facultatem activam habet: ideoq́ue inclinationem illam habet independenter ab habitu ſuperaddito. Quo demum evincitur, vim illam peculiarem ac propriam habitûs ad inclinandam & determinandam voluntatem, ac ſubinde intellectum, potiùs ad actus ſimiles præcedentibus, quàm ad oppoſitos, ac ſpem probabilem inde ortam de futuritione ſimilium actuum; ſolùm habere locum in actibus, qui vel à voluntate eliciuntur, vel ab illius applicatione pendent: ſitamq́ue eſſe in recordatione & complacentia ſimplici præcedentium actuum.

20. Ut autem profundiùs veſtigetur radix utriuſque facilitatis, provenientis in potentiam ex iteratis virtutum actionibus, obſervandum eſt ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 51. art. 2. & *de Veritat.* quæſt. 1. *de virtutibus in communi* art. 1. & 9. potentiam, tum purè activam, tum etiam purè paſſivam, eſſe incapacem cujuslibet peculiaris facilitatis provenientis ex habitu, aut reſultantis ex repetitione actuum. Etenim potentia quæ purè paſſiva eſt, non eſt capax eliciendi aliquos actus, quibus adquirat habitus præſtantes facilitatem aliquam, vel inclinantes ad alios actus. Quare in ea potentia omnis facilitas & determinatio ad patiendum, quæcumque ipſi ſuperaddi poteſt, ſolùm poteſt provenire à diſpoſitione aliqua per cauſſalitatem agentis introducta; per quam proximiùs inclinetur & præparetur ad patiendum. Similiter potentia purè activa, cùm nunquam poſſit recipere ſuam actionem, ſed illam extra ſe mittat in extraneum ſubjectum, nequit per illam intimè perfici, ac proinde nec parere ſibi habitum, quo facilior reddatur. Utrumque id innoteſcit exemplo adhibito in potentiis naturalibus purè activis, ac paſſivis: quæ per iterata exercitia agendi, & patiendi, nunquam aſſueſcunt, neque recipiunt aliquam peculiarem facilitatem, quàm antea non haberent, ſed manent perinde ac erant ab initio conditionis ſuæ: ut docet Ariſtoteles lib. 2. *Ethic.* cap. 1 Quia enim gravia & levia in ordine ad centrum ſunt prædita potentiis purè paſſivis, quantumvis lapis feratur deorſum, & ignis ſurſum, non propterea aſſueſcent, neque majorem facilitatem habebunt circa motum proprium, quàm à principio habuerunt. Similiter & in purè activis, ut in calido & frigido, nulla aſſiduitas calefaciendi, aut infrigidandi, parit majorem, vel peculiarem facilitatem. Quapropter ejuſmodi facilitas ex vi actionum præcedentium adquiſita, & peculiariter præſtita ab habitu ſolùm habet locum in potentiis mixtis ex activo & paſſivo.

21. Non tamen in omnibus potentiis mixtis ex activo & paſſivo, etiam vitalibus, & propterea recipientibus illam ipſam actionem, quam efficienter proferunt, eſt capacitas ad generandam ſibi peculiarem facilitatem, ſive habitum, ex repetitione actuum. Non quidem affectivam & intentionalem, ſuperiùs explicatam, quæ provenit ex recordatione & ſimplici complacentia actuum præcedentium: quia hæc ſolùm habet locum in iis potentiis vitalibus, quæ poſſunt reflecti ſupra alios actus ſuos: ſiquidem recordatio, & complacentia cujuslibet potentiæ circa ſuos actus præcedentes, eſt propriè reflexio. Atqui non omnes potentiæ mixtę ex activo & paſſivo, licèt vitales, habent vim reflectendi ſupra actus ſuos præcedentes, propriè loquendo: ut patet in quibuslibet potentiis brutorum. Ergo neque omnes illæ ſunt capaces ad generandam ſibi facilitatem peculiarem affectivam, ſeu intentionalem ex repetitione actuum.

21. Neque facilitatem phyſicam, etiam ſupra explicatam, generare ſibi poſſunt omnes poten-

tiæ

tiæ vitales, mixtæ ex activo & paſſivo, per repetitionem actuum. Ratio eſt: quoniam potentiæ ejuſmodi, præſertim intentionales, ſolùm ſe poſſunt movere actione ſua, quatenus iis cooperantur objecta, in quibus verſantur, & à quibus moventur. Licèt enim proprium ipſarum ſit ut agant, tamen ut ſimul moveantur & patiantur, non provenit ab iis, ſed dumtaxat ab objectis ipſarum motivis. Veriſſimum enim eſt illud Ariſtotelis pronuntiatum lib. 8. *Phyſic.* quicquid movetur, quatenus movetur & patitur, non à ſeipſo, ſed ab alio moveri. Nullum autem agens agit in paſſum, antequam illud ſibi perfectè ſubordinet, remotis, aut cohibitis impedimentis omnibus actionis ſibi conſentaneæ; neque progredi ulteriùs poteſt in agendo, ubi id totum obtinet. Eaque propter communis ſententia philoſophorum eſt cum Ariſt. lib. 1. *de Generat.* cap. 7. ſimile non poſſe agere in ſibi ſimile: quia cùm ambo ſint æqualia, neutrum poteſt ſubordinare ſibi alterum: quoniam par in parem imperium non habet. Hinc verò planè infertur potentias vitales prædictas, & prorſus incapaces reflectendi ſupra proprios actus, quales ſunt potentiæ brutorum, etiam intentionales, non poſſe aſſidua repetitione actuum proficere, aut adquirere phyſicam facilitatem ad agendum perfectiùs: quia potentiæ illorum, tum cognoſcitivæ, tum & appetitivæ, ſunt adeò limitatæ ac reſtrictæ, ut perfectè & omnino ſubordinentur objectis ipſarum motivis, tam in actu primo per ea, quæ ſunt ſimpliciter neceſſaria ad agendum, quàm in actu ſecundo per quamlibet actionem ſuam. Cùm enim ex propria conditione & imperfectione ſint determinatæ ad unum, quodcumque objectum cogruum ſenſui & appetitui occurrat, illi omnino ſuccumbunt, ac totaliter cedunt: ideoque capaces non ſunt majoris ſubordinationis, ac proinde nec majoris perfectionis ab objectis moventibus. Quare reſtat ut nec ab iis recipere poſſint facilitatem peculiarem phyſicam & activam, qualem ſupra diximus provenire ab habitu, ſicuti & intentionalem, ſeu affectivam.

23. Intellectus autem & voluntas, cùm ſint potentiæ prorſus immateriales, & univerſales circa omne ens, & ad omnes ac ſingulas ejus differentias, combinationeſque, poſſunt reflecti ſupra actus ſuos directè ac perfectè: proindeque poſſunt ex eorum recordatione ac ſimplici complacentia proficere, & excitari ad ſimiles aut perfectiores actus: ideoque adquirere ſibi facilitatem peculiarem affectivam & intentionalem à ſolo habitu provenientem. Rurſus intellectus, cùm cognito quolibet objecto, adhuc poſſit in eo plures ac plures rationes, tum communes, tum & peculiares, perfectiores ac perfectiores cognoſcere, illarumque combinationes diverſas; nunquam ab objecto ſuo totaliter ſubjugatur, ſed adhuc poteſt magis ac magis ab eo moveri & perfici. Eaque ratio eſt de voluntate, quatenus ſequitur ductum ipſius. Ac proinde tam intellectus, quàm voluntas, poſſunt magis ac magis proficere & moveri ab objecto ſuo: ideoque receptione crebra actuum comparare ſibi majorem facilitatem, tum intentionalem, tum phyſicam, ad eliciendos actus ſimiles præcedentibus, iiſque præſtantiores, in materia quarumlibet virtutum, ſeu intellectualium, ſive moralium. Patet itaque, actionibus frequentatis generari habitus, virtutum, tam intellectualium, quàm moralium

SECTIO III.

Eadem generatio virtutum ex actionibus frequentatis, confirmatur rationibus Ariſtotelis. Actiones verò ipſas concurrere in genere cauſſæ efficientis inſtrumentariæ, quicquid contra docuerint Durandus, & Buridanus.

24. QUAMVIS ſectione præcedenti probatum ſit, virtutes ex actionibus honeſtis gigni, eaſque præſtare potentiis peculiarem facilitatem eliciendi actiones ſimiles præcedentibus, tum phyſicam, tum & intentionalem; adhuc opus eſt præcipuuam ejus doctrinæ partem uberiùs confirmare, ac membratim diſtribuere.

25. Sanè Ariſtotelis rationes lib. 2. *Ethicorum* cap. 1. ad probandum, virtutes gigni ex actionibus honeſtis, ſive ex conſuetudine bonarum actionum, jam à nobis expenſæ ſunt in commentariis ad eum locum: ideoque nunc ſolùm tranſitu quodam indicandæ erunt Prima ducitur à ſimilitudine, ſimul & experimento omnium in quibuslibet artibus: quæ certè adquiruntur operationibus frequentatis in ipſarum materia. Homines enim ſæpiùs ædificando fiunt ædificatores, & citharizando citharœdi, & ſic de aliis artibus. Ergo pariter ſæpiùs faciendo juſta, fiunt juſti; temperata, temperati; & ſic de aliis. Virtutes igitur juſtitiæ, temperantiæ, aliarumque ſimilium, gignuntur ex actionibus frequentatis in propria ipſarum materia. Secunda nititur in optimo reipublicæ regimine, juxta finem à Legiſlatoribus ſibi præſcriptum. Inſtituunt enim leges, ut bonos faciant cives ſuos, ac proinde reſpublica ipſa optima ſit, quoniam quæ bona eſt, eo nomine differt à mala, quod bonis civibus conſtet. At legumlatores non aliter curant bonos cives facere, quàm bonis eorum actionibus, identidem frequentatis, ad præſcriptum legum. Cives ergo bonis actionibus frequentatis efficiuntur boni, ac propterea virtutibus exornati. Tertia deſumitur ex loco à contrario. Virtutis habitus gigni debet ex cauſſis contrariis omnino iis, à quibus corrumpitur. At corrumpitur actionibus improbis. Virtus ergo ex probis actionibus gigni debet. Hanc rationem paulò aliter explicuit D. Thomas ex Ariſtotele, adjuncto Dionyſio cap. 4. *De divin. nomin.* docente, bonum fortius eſſe & efficacius, quàm malum. Formula autem hæc ferè eſt. Quam efficacitatem & vim agnoſcimus in malo, eandem aut majorem fateri debemus in bono. Atqui in actionibus malis agnoſcimus efficacitatem ac vim ad inducendum habitum vitii, & corrumpendam virtutem. Ergo in actionibus bonis concedere debemus eandem aut majorem efficacitatem ac vim, ad inducendum habitum virtùtis, & corrumpendum ſeu expellendum vitium.

26. Dum autem aſſerimus, virtutes ex frequentatione bonarum actionum, præpoſitio *ex* non accipitur in quolibet ſenſu illorum, quos ſuprà indicavimus num. 9. Non enim denotat habitudinem partis intimè componentis: cùm evidens ſit, actionem, quæ jam tranſiit, non componere intrinſecè habitum virtutis, qui permanet. Nec ſignificat terminum *à quo*: quia hic non poteſt componi cum termino *ad quem.* Patet verò, actiones

nes bonas, componi poſſe ac ſolere cũ habitu virtutis. Nec denotat exercitium cauſſæ materialis: quoniam actiones bonę non recipiunt habitum virtutis in ſeipſis, neque illius formam, ſicut aurum aut argentum recipit in ſe artificialem formam vaſis. Neque indicat oppoſitionem poſitivam inter duos terminos: cùm actio bona non ſit inimica virtuti, ſed potiùs amica, & cognata. Nec demum importat occaſionem ſolam; cùm hæc ſit cauſſa ſolùm per accidens: actiones autem bonæ per ſe loquendo ſunt cauſſa habituum virtutis.

26. Supereſt igitur, ut habitus virtutis verè dicatur gigni ex actionibus honeſtis, quatenus præpoſitio *ex* denotat habitudinem cauſſæ conficientis, ſeu inſtrumentariæ. Nimirùm, ut docet Div. Thomas 1.2. quæſt. 63. artic. 2. ad 3. actiones humanæ nequeunt virtute propria & principali producere habitus virtutum, nec intellectualium, nec moralium: ſed ſolùm per ſubordinationem ad intellectum & voluntatem, quæ ſunt cauſſæ principales effectrices habituum: vel quatenus procedunt ex lumine, ſive habitu primorum principiorum ſpeculabilium, quem Ariſtoteles ubique ferè, ac præſertim lib. 6. *Ethicorum νοῦν* appellat, relatè ad ſcientias theoricas: vel prout ſubordinantur naturali rectitudini rationis, in ordine ad prima principia agibilia, & relatè ad habitus practicos, ſeu actuoſos. Itaque actiones honeſtæ ſunt cauſſa conficiens inſtrumentaria virtutum per ſubordinationem ad intellectum principiorum ſpeculabilium, aut agibilium, rectitudinemque naturalem voluntatis; ejuſque virtute inferunt in animum virtutes ipſas: non autem proprio nomine, ſive ut principales cauſſæ. Et ratio eſt: Quoniam omnis cauſſa efficiens aliquid principaliter, ſeu proprio nomine, debet eſſe majoris, aut ſaltem æqualis perfectionis cum effectu. Atqui honeſtæ actiones, quibus aliquis adquirit habitus virtutum, non ſunt majoris, immo nec æqualis perfectionis, ſaltem phyſicè loquendo, cum eiſdem virtutibus, ſed inferioris: quoniam actiones fluxæ ſunt, virtutes autem permanentes. Igitur actiones honeſtæ, quibus adquiruntur virtutes, non ſunt cauſſa principalis efficiens illarum, ſed inſtrumentalis: ſive, quod perinde eſt, non efficiunt illas proprio nomine, ſed alieno: nimirum, alterius ſuperioris principii, cui ſubordinantur.

28. Scio Durandum in 3. diſt. 33. quæſt. 2. nu. 9. docere, actiones probas non eſſe principium & cauſſam efficientem virtutum, ſed ſolùm diſponere ex parte ſubjecti ad illas recipiendas: ſicut mollitudo ceræ eſt diſpoſitio ad recipiendam figuram. Similiter Buridanus in lib. 2. *Ethic.* quæſt. 3. arbitratur, virtutes quidem generari per actiones honeſtas, non tanquam per cauſſam efficientem, neque materialem: ſed tanquam per actionem, & viam; ita vt actio ſit ipſa productio habitûs, hic autem res producta.

29. Sed uterque dicendi modus refellitur. Ac prior quidem Durandi impugnatur. Quia ſi actiones honeſtæ concurrerent diſpoſitivè ad producendos habitus virtutum, aut eſſet quoniam hæ ſine illis non poſſent uniri & ineſſe potentiæ: aut ſolùm quoniam actiones exiguntur, ut habitus virtutum primò producantur. Primum dici non poteſt: quia ſi actiones exigerentur ad unionem virtutis cum potentia, exigerentur quoque ad ejuſdem virtutis conſervationem: ſiquidem omnis diſpoſitio requiſita ad unionem formæ cum ſubjecto in prima ſui introductione, eſt etiam neceſſaria ad ejuſdem formæ conſervationem intra ſubiectum. Atqui actiones honeſtæ non requiruntur ad conſervationem virtutum: utpote permanentium in ſubiecto, etiam poſt tranſactas actiones, quod nec Durandus diffitetur. Ergo actiones honeſtæ non concurrunt diſpoſitivè ad generationem virtutum, ratione unionis illarum cum ſubjecto. Secundum verò, quod juxta ipſius mentem eſt, pariter improbatur: quia diſpoſitio non requiſita ad unionem formæ cum ſubjecto, ſed ad primam illius introductionem, in rebus naturalibus ſolùm exigitur, ut expellat contrarium quo impediri poſſet cauſſalitas agentis: ut conſtat exemplo ipſo Durandi in cera, cujus mollitudo ſolùm exigitur ad introductionem figuræ, quatenus expellit duritiem, quæ impediret cauſſalitatem agentis, ſeu ſigilli imprimentis figuram. Atqui nullum apparet per ſe loquendo contrarium, quod expellant actiones honeſtæ: cùm fieri poſſit, hominem non præoccupatum vitio contrario ſæpiùs agere ad virtutes ſibi comparandas, eaſque aſſequi. Ergo actiones honeſtæ non exiguntur ut diſpoſitiones ad primam introductionem virtutum.

30. Poſterior Buridani opinio etiam rejicitur. Quoniam actiones intellectûs, & voluntatis, iuxta valde receptam ſententiam, non ſunt formaliter productiones, ſed qualitates, quibus conſtituimur intelligentes & volentes: eademque ratio eſt de omni actione ſenſitiva potentiarum cognoſcentium & appetentium. Ergo actiones honeſtæ omnium earum facultatum, non ſunt productiones ipſæ, ſive vię, aut motus, quibus habitus virtutum generantur. Deinde, dato quòd eæ actiones ſint productiones alicujus termini, hic non debet eſſe permanens, ſed tranſiens: ſicuti cum opinione valde probabili diximus diſputatione 90. *De anima*, cognitionẽ eſſe productionem verbi mentalis, ſeu ſpeciei expreſſæ: idemque eſt de appetitione relatè ad impulſum, qui tranſit cum ipſa appetitione, ſicuti & ſpecies impreſſa deſinit eſſe, ceſſante cognitione, à qua ortum duxit. Cæterùm productiones formales habituum eſſe non poſſunt; ſicut neque alterius rei permanentis. Quod facilè probatur: quia nulla formalis productio eſſe poteſt ſine termino producto, vt patet. Atqui actiones honeſtæ cognitionis & appetitionis eſſe poſſunt ſine habitu per illas producto: ſive quia illum jam productum inveniunt: ſive quia remiſſæ ſunt, ac proinde nequeunt augere habitum; aut exiguæ & remiſſæ admodum, quę fortaſſis nec poſſunt virtutem primò producere. Ergo cognitiones & appetitiones honeſtæ non ſunt formales productiones habituum, ſive virtutum.

31. Itaque ſupereſt, ut cognitiones & appetitiones honeſtæ ſint cauſſæ efficientes virtutum per interjectam actionem ipſarum, quæ ſit cauſſalitas & formalis productio virtutum earundem, & ſemper connexa, uon quidem cum iiſdem cognitionibus & appetitionibus per ſe loquendo, cùm poſſint eſſe remiſſæ, aut inefficaces ad habitum primò producendum, vel augendum: ſed cum ipſo termino producto: ſicuti calor eſt cauſſa efficiens calidum lignum per interjectam actionem connexam cum termino effecto, ſeu calefactione paſſiva. Quamvis aliquid diſcriminis ſit in eo, quòd calor ſit principalis cauſſa ad efficiendum

dum

Digitized by Google

dum dalidum: actiones autem honeſtæ, ſolùm cauſſæ inſtrumentales. Porrò cauſſalitas ipſa, ſeu formalis productio virtutum, videtur eſſe quidam modus adiacens honeſtis cogitationibus & actionibus, quoties concurrunt ad virtutem producendam.

SECTIO IV.

Virtutem quoad eſſentiam, ſeu rationem formalem, parari poſſe ſolis actionibus internis: perfectam verò & conſummatam, quin præterea externæ accedant, adquiri poſſe.

32. DICENDVM II. Sufficere actiones internas, ut producatur habitus virtutis quoad eſſentiam, ſeu rationem formalem: ut autem perfecta & robuſta ſit, neceſſarias præterea eſſe actiones externas, aſſertio eſt bimembris.

33. Prior pars eſt conformis Ariſtoteli, quicquid alii contra velint. Nam lib. 3. *Ethic.* cap. 1. & 5. & aliis locis, docet, virtutes & vitia eſſe nobis voluntaria, & ſita in noſtra poteſtate. At id falſum eſſet, ſi adquiri non poſſent ſine actionibus externis, quæ ſæpè non ſunt nobis voluntariæ, ſeu ſitæ in noſtra poteſtate. Non enim pro ſolo arbitrio poteſt quilibet habere vires corporis, aut pecunias, quas exteriùs impendat in defenſione reipublicæ ab hoſtibus, aut in largitione eleemoſynæ. Eademque ratio eſt de vitiis: cùm non ſemper ſit in poteſtate hominis furari, occidere, aut mœchari, quamvis velit. Ergo virtutes, ſicut & vitia, ſaltem quo ad eſſentiam, ſive ſubſtantiam, ut communiter loquimur, ſine actionibus externis adquiri poſſunt. Conſentit eidem doctrinæ, ſimul & rationi Seneca lib. 2. *De benef.* dum ait: *Nulli præcluſa eſt virtus: omnibus patet. Omnes invitat, omnes admittit, & ingenuos, & libertinos, & ſervos, & Reges, & exſules. Non eligit domum, nec cenſum, nudo homine contenta eſt.* Non pateret autem omnibus virtus, nec eſſet obvia cuilibet, ſi penderet ab actionibus externis, quæ profectò non omnibus faciles, aut obviæ ſunt.

34. Ratione quoque id ipſum ſuadetur multipliciter. Primò. Omnis virtus eſt ſupra aleam fortunæ: utpote ſuperior omnibus fortunæ muneribus, & longè ſublimiori loco poſita. Ergo in ſui productione non pendet ſimpliciter à muneribus fortunæ. Atqui ab his ipſis dependent actiones externæ. Neque enim ſine divitiis poteſt aliquis externa magnificentiæ opera edere, aut liberalitatis ſine pecuniis, aut regiminis reipublicæ ſine præfectura: quæ cenſentur bona fortunæ. Ergo virtutes non pendent ſimpliciter ab actionibus externis. Secundò. Eſſentia, ſive ſubſtantia virtutis potiſſimùm conſiſtit in eo, ut ſit bona qualitas, quâ homo conſtituitur bonus: atque adeò ſufficienter adquiri poteſt iis actionibus, in quibus potiſſimè bonitas invenitur. Eæ autem profectò ſunt actiones internæ, independenter ab externis: utpote quæ ab iis bonitatem, totam quantam habent, accipiunt. Ergo eſſentia, ſive ſubſtantia virtutis adquiri poteſt independenter ab actionibus externis. Tertiò. Si quis deſtitutus fortunæ bonis ardenter exoptet ſuccurrere indigentibus, aut largiri moderatè aliis, eaque deſideria honeſtiſſima ſeriò repetat, abſdubio comparat ſibi facilitatem ad ſimiles actus, & ardentiores adhuc, tam phyſicam, quàm intentionalem, ſect. 2. explicatam. At qui ejuſmodi facilitas ad actus bonos, quales ii proculdubio eſſent, provenit ex habitu virtutis, tanquam ex cauſſa peculiari & propria. Ergo bonis animi deſideriis, & abſque externis actionibus, generari poteſt habitus virtutis utramque facilitatem præſtans, veluti cauſſa peculiaris & propria. Eadem enim, quoad præſens, ratio eſt de effectu proprio, ac de ipſa cauſſa. Quare meritò Navarrus *in Enchiridio de Orat.* cap. 20. num. 6. admittit, pauperem poſſe eſſe liberalem: ſi nimirum decernat erogare in alios pecunias, caſu quo illas haberet, ita ut de præſenti eliciat pium illum affectum erogandi hic & nunc, ſi ad manum haberet divitias. Denique. Actionibus internis ſecundùm honeſtatem reipſa elicitis, & ſolùm conditionatis ex parte objecti, poteſt adquiri habitus virtutis quoad ſubſtantiam: item deinde actionibus reflexis: cùm eæ omnes ſint honeſtæ, & pariant propriam quandam facilitatem ad ſimiles actiones. De quo latè Raynaudus lib. 1. *De virtutibus* ſect. 2. num. 143. & ſeqq. At eæ actiones, tum conditionatæ ex parte objecti, tum & reflexæ, ſunt merè internæ, ut patet. Ergo actionibus honeſtis merè internis poteſt generari habitus virtutis. Quod tamen intelligendum, ubi homini facultas non ſuppetit ad actus externos. Nam ſi illa adſit, & poſſit in actum exteriorem ſe proferre abſque incommodo ullo, aut cauſſa rationabili, interna illa deſideria, non erunt vera, ſed apparentia ſolùm: ideoque non poterunt gignere verum virtutis habitum: ut ſtatuimus ſupra num. 11.

35. Poſterior aſſerti pars colligitur ex Ariſt. lib. 6. *Ethicorum* cap. 8. ubi docet, juvenibus eſſe non poſſe prudentiam perfectam: quia hæc parari non poteſt ſine diuturno ac multiplici rerum experimento, quod juvenes habere nequeunt. Quare admittir, poſſe illos eſſe mathematicos, ac ſapientes, id eſt, metaphyſicæ peritos, negat autem prudentes. Atqui diuturna & multiplex experientia ſine actionibus externis diu multumque frequentatis nulla eſt. Ergo neque prudentia perfecta. Cùm autem ſine perfecta prudentia non poſſint virtutes morales eſſe perfectæ, ob connexionem mutuam cum ipſa (ut docet idem Ariſtot. cap. 13. ejuſdem libri, & nos decurſu operis ex profeſſo probabimus) conſequens eſt, ut neque ulla virtus morum perfectè adquiri poſſit abſque frequentatis actionibus externis. Quare ſine his, admodum remiſſa, neque unquam robuſta erit. Quin & vilem, id eſt, exilem appellat Claudianus in Panegyrico de IV. Honorii Conſulatu, dum accinit nomine illius Imperatoris filium ſuum inſtruentis.

Vile latens virtus, quid enim ſubmerſa tenebris
Proderit, obſcuro veluti ſine remige puppis,
Vel lyra quæ reticet, vel qui non tenditur arcus?

Quamvis fortè intelligi poſſit, de virtute jam partâ, ſed quam homo ex negligentia quadam non ſtudet in actiones externas proferre. Sed & in noſtrum inſtitutum ſatis opportunè accipitur: præcipuè cùm idem Claudianus exprimat, ſe loqui de generatione virtutis ſolidæ, ac paratu difficillimæ, dum ſubdit.

——— *longis illuc ambagibus itur.*

36. Rationibus quoque partem eandem pro-

bare licèt. Prima deſumitur ex Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 3. ubi docet ex profeſſo, poſſe unumquemque ex quibuſdam ſignis & notis deprehendere, an fuerit adeptus perfectæ virtutis habitum. Virtus enim perfecta, licèt animo hæreat, in apertum ſe prodit, nec poteſt quemquam diu latere, cùm ſit maximè bona, & proinde plurimùm fœcunda, & diffuſiva ſui. Atqui ſine externis actionibus nemo poteſt certò deprehendere, ſe virtutem perfectam aſſecutum: quoniam Lydius lapis interiorum virtutis affectionum deſideriorumque, eſt realis operum honeſtorum exhibitio: & plurimi putantes ſe omni morum probitate interiùs præditos, ubi ventum eſt ad opus, malè ſe gerunt, experimentoque deprehenduntur, nequaquam ſolidis virtutibus inſtructi. Quare ajebat Seneca, nihil infelicius eſſe homine illo, cui nihil unquam evenit adverſi, non enim licuit ei ſe experiri. Quippe gubernatorem navis in tempeſtate, militem in acie dignoſci. Huc ſpectat effatum illud, ſapientiæ plenum, & ab Ariſtotele commemoratum lib. 5. *Ethic.* cap. 1. ἀρχὰ τὸν ἄνδρα δείξει. *Magiſtratus virum oſtendet*. nimirum, non ante quemquam judicandum virtute perfecta inſtructum, quàm reipſa geſſerit Reipublicæ adminiſtrationem, & operibus juſtitiæ conſentaneis habitum animo hærentem oſtenderit. Ergo ſine actionibus externis virtus perfecta parari non poteſt.

37. Secunda ducitur ex natura ipſa rerum. Quemadmodum enim virtutes gignuntur ex actionibus, ita etiam virtutes conſummatæ ac perfectæ ex actionibus conſummatis atque perfectis. Atqui internæ actiones ſine externis, conſummatæ ac perfectæ non ſunt. Nimirum, eſto actiones externæ non addant peculiarem bonitatem aut malitiam ſupra internas, ſunt tamen illarum complementa, & conſummatio quædam, ſine quibus internæ actiones ſunt in potentia ad complementum & perfectionem: atque adeò imperfectæ. Unde nec vitium cenſetur conſummatum & perfectum ſine externis actionibus, ob eandem rationem: ideoque æquali pœna non punitur ab iis ſejunctum, ac conjunctum. Ergo internę actiones ſine externis nequeunt gignere virtutem conſummatam & perfectam.

38. Tertia ex definitione, ſeu propria ratione virtutis moralis, ſitæ in habitu eligente inter exuperantiam & defectum: ut docet Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 6. Eſt enim conjectatrix medii, quòd difficillimum eſt inventu ſemper & conſtanter, propter innumeras varietates rerum & actionum humanarum, quæ in aliis atque aliis locorum, temporum, & perſonarum circunſtantiis, modò peccant per exuperantiam, modò per defectum, modò denique in ſtatu medio ſe habent, ac rationi conſentaneo, inter utrumque extremum. Quare ad aſſequendum habitum conſummatum & perfectum, quo ſemper via media eligatur, opus eſt quamplurimis obſervationibus, experimentiſque rerum, & actionum humanarum. At ejuſmodi obſervationes & experimenta eſſe nequeunt ſine actionibus externis. Habitus ergo virtutis conſummatæ & perfectæ ſine actionibus externis haberi non poteſt. Quæ ratio certè locum non habet in virtute quæ nec perfecta, nec conſummata eſt: cùm hæc per regulas ferè communes intra propriam materiam, & pia deſideria ſeu honeſtas affectiones diu frequentatas, parari poſſit.

SECTIO V.

Eam eſſe dependentiam virtutis moralis in ſuo ortu à frequentatione honeſtarum actionum, ut per unicam, quantumvis vividam, & fervidam, generari non poſſit.

39. DICENDUM III. virtutem moralem ita pendere in ſui generatione à frequentatis actionibus, ut per unicam nullatenus induci, ſeu gigni poſſit. Ita colligitur ex Ariſt. libro 2. *Ethic.* cap. 1. & 2. atque aliis locis, ubi conſtanter tribuit generationem moralem virtutum conſuetudini, ſeu frequentationi bonorum actuum: atque adeò non unicæ actioni, quæcumque illa ſit, ſed pluribus.

40. Antequam aſſertum probem, quod de ſola virtute morum, juxta inſtitutum operis hujus, procedit; obſervare oportet, quid ſentiant auctores in propoſita quæſtione, loquentes generatim de habitibus. Sanè D. Thomas 1. 2. qu. 51. art. 3. plura docet. Primum eſt, poſſe intellectum unico actu adquirere ſibi habitum ſcientię: quia unico actu poteſt depellere & vincere omnem difficultatem, quæ intellectui occurrebat; penetrando aliquam propoſitionem per ſe notam aut demonſtrationem apertiſſimam, quæ extorqueat aſſenſum in concluſionem, abſque formidine ulla. Devictis autem difficultatibus, & elicito evidenti ac firmo aſſenſu in concluſionem, nihil deeſt, ut habitus ſcientiæ gignatur. Secundum eſt, non poſſe intellectum unico actu gignere habitum opinionis: quoniam unica propoſitio aut ratio probabilis, non poteſt vincere totam intellectûs difficultatem, quæ retardabat ab aſſentiendo. nec vincere potentiam ipſam, itaque neceſſarios eſſe plures opinionis actus, quibus illa paullatim difficultates amoliatur, & habitum ſibi comparet. Tertium, neque etiam unicum actum ſufficere ad procreationem habitûs in potentiis apprehenſivis: nimirum, cogitativâ, memoriâ, & imaginativâ: quoniam verſantur in rebus ac circumſtantiis peculiaribus, quæ non, niſi meditatione, & multorum actuum ſumptu, apprehendi poſſunt eo modo, quo oportet ad habitum generandum. Quartum, habitus corporis impropriè dictos (neque enim propriè dicti in corpore locum habent, quoniam facilè mobiles ſunt) poſſe unico actu, ſi ſit magnæ efficacitatis, generari, qua ratione interdum unica actio valentiſſimi cujuſpiam medicamenti opportuna, præſtat corpori bonam habitudinem, ſeu ſanitatem diuturnam, quæ eſt habitus impropriè dictus. Et hæc quidem omnia S. Doctor de habitibus, qui nulla ratione ad voluntatem, vel appetitum ſententiam ſpectant. Alia ſententia eſt eorum, qui exiſtimant, fruſtra eam diſtinctione conſtitui. Quippe universè loquendo nullum habitum ſcientiæ, opinioniſve, in intellectu: nullum in potentiis apprehenſivis, ſicut neque in appetitu poſſe unico actu generari, quantumvis efficaci: ſed opus eſſe frequentatione plurium actuum. Ita Vazquez 1. 2. diſput. 79. cap. 7. ubi ex profeſſo opinionem D. Thomæ refellit. Denique, Durandus in 1. diſt. 17. quæſt. 8. ad 2. Scotus ibid.

ibid. quæſt. 3. & alii, ex oppoſito extremo volunt, omnem habitum cujuslibet facultatis poſſe unico actu generari. Verùm licèt inter relatas opiniones prima nobis placeat, nulla earum eſt generatim hoc loco diſcutienda: ſed pergendum ſtatim ad habitus virtutum moralium, qui nobis potiſſimùm curæ ſunt in præſenti.

41. Solùm itaque ad rem ſpectat opinio quædam diſtinguentium inter ſubjectum præoccupatum vitio contrario, & non præoccupatum: ac de hoc poſteriori concedentium quidem poſſe unico habitu gignere moralis virtutis habitum; negantium verò de illo priori. Nos autem de utriſque aſſerimus, poſſe unico actu procreare habitum virtutis moralis.

42. Probatur aſſertio ſic intellecta ratione eruta ex D. Thoma ubi ſupra art. 1. quæ ſub hanc differendi formulam proponi poteſt, & conſequenter ad ea quæ diximus ſupra num. 21. Ad hoc ut generetur quælibet virtus moralis in appetitu, neceſſum eſt ut ipſe appetitus à principio activo ſuperetur & ſubjugetur. Atqui unica actione honeſta non poteſt appetitus ſuperari. Ergo neque unica actione poteſt generari virtus moralis in appetitu. Major propoſitio conſtat ex dictis eo loco, & breviter ſuadetur: tum ratione communi, quoniam nullum activum poteſt agere in paſſum, niſi eo ſubacto, ſive victâ reſiſtentiâ, quæ in illo erat, aut eſſe poterat, ad recipiendum in ſe terminum productum per actionem: tum etiam ratione peculiari: quia tunc ſolùm in appetitu poteſt principium activum inducere habitum virtutis moralis, cùm potentia paſſiva appetitûs diſpoſita eſt ad illum recipiendum, ſive ſuperata, ne reſiſtat. Jam aſſumptio ſive minor propoſitio illius ſyllogiſmi, ſuadetur. Quoniam appetitus eſt multiplici modo ac ratione affectus, neque unâ dumtaxat viâ, ſed pluribus, reſiſtere poteſt impreſſioni habitu virtutis. Quod exemplo obvio innoteſcere poteſt in materia pudicitiæ. Appetitus enim fœminæ incitari poteſt, vel ex fine quæſtûs, vel voluptatis inconceſſæ, vel gulæ, vel metûs. Licèt verò fortaſſe unico actu, ſaltem robuſto ac vivido, poſſet vincere difficultatem quatenus ortam ex aliquo eorum capitum; non tamen omnium. Quamvis enim libidinem odio habeat, qua parte incitabat ad quæſtum, non tamen prout voluptatem turpem ſecum affert. Ergo adhuc poſt unicum actum, quantumvis robuſtum, reſtat ingens difficultas vincenda in appetitu, qui certè tunc ſolùm inſtructus eſt habitu virtutis, cùm ſubjectum illius eſt jam diſpoſitum, & abſque reſiſtentia, ut ſuperetur à principio activo. Patet igitur, unica actione honeſta non poſſe appetitum ſuperari, ideóque nec adquirere virtutem moralem.

43. Dices: Ratio præjacta ſummum probat, ubi appetitus eſt præoccupatus vitio contrario: quia tunc oportet ab illo extirpare vitium antiquum, ut virtus generetur. Ubi autem in appetitu nullum præſupponitur vitium, nulla peculiaris eſt difficultas vincenda. ideóque unico actu præcellenti ac fervido poteſt virtus in appetitu generari. Deinde, quicquid ſit de appetitu ſentiente, videtur poſſe ſaltem in voluntate generari habitum alicujus virtutis moralis, nimirum, Juſtitiæ unico actu: quoniam voluntas, præſertim nullo injuſtitiæ habitu præoccupata, eſt potentia purè ſpiritualis, in qua nullæ affectiones turbidæ ſunt, ratione quarum reſiſtat generationi virtutis intra ſeipſam.

44. Sed contrà: Quia ſive appetitus ſit præoccupatus vitio contrario, ſive non (loquendo de appetitu ſentiente) adhuc tamen eſt difficultas multiplex vincenda in ſervanda multipliciter pudicitia: tum ab irritamento voluptatis, tum & quæſtûs, ac gulæ, & metûs: neque antea quiſquam ejus virtutis habitu inſtruitur, quàm eas difficultates devicerit, adquiſieritque facilitatem in oppoſitum. Nimirum, habitus virtutis eam facilitatem phyſicam & intentionalem præſtat ad actiones honeſtas ſimiles præcedentibus, tum per ſimplicem complacentiam actuum præcedentium, tum etiam per recordationem ipſorum, ut oſtenſum eſt à num. 14. Atqui unico actu, quantumvis fervido, nemo poteſt eas omnes difficultates vincere, ſed ſummùm unam, vel aliam, quilibet enim actus eſt valde reſtrictus, atque unico fine movente exhauritur. Ergo ſive appetitus ſit præoccupatus vitio contrario, ſive non, unico actu, quantumvis fervido, habitus pudicitiæ adquiri non poteſt. Eadémque ratio eſt de cæteris habitibus virtutum moralium: cùm omnes illæ, ut introducantur, requirant, ſeu ſupponant difficultates devictas, quæ multiplices ſunt, & unico proinde actu ſuperari nequeunt.

45. Quod autem additur de voluntate, nihilo magis enervat rationem præjactam: quia ſive voluntas ſit præoccupata habitu injuſtitiæ, ſive non, adhuc tamen ingentes patitur difficultates ad comparandum ſibi habitum juſtitiæ, nimirum, qui impediri poteſt ex fine quæſtûs, ambitionis, metus, & aliorum ſimilium: quæ omnia unico actu ſuperari poſſunt. Ideóque apud veteres definitur Juſtitia: *Conſtans & perpetua voluntas jus ſuum unicuique tribuendi*. Conſtans autem & perpetua voluntas non paratur unico & fluxo actu, ſed pluribus diuturno tempore elicitis.

46. Confirmatur ratio præjacta. ut enim præmiſimus ſect. 2. habitus quilibet virtutis moralis præſtat potentiæ eam facilitatem, tum phyſicam, tum & intentionalem, ut vi ipſius ſperetur probabiliter, quolibet data occaſione, potiùs actio honeſta, quàm ejus omiſſio, aut actio vitii contrarii. Atqui unicus actus, quantumvis intenſus ſit, non poteſt eam facilitatem generare, ut vi ipſius, data qualibet occaſione, probabiliter ſperari poſſit actio honeſta, potiùs quàm ejus omiſſio, aut actio turpis in oppoſitum. Ad hoc enim neceſſum eſſet mittere radices longè firmiores, quàm ut per unicum actum mitti poſſint: inſuper & omnes, aut præcipuas difficultates profligare, quod non unius actionis, ſed multarum, & diuturni temporis negotium eſt. Ergo unicus actus, quantumvis intenſus ſit, non poteſt generare habitum virtutis moralis. Explicatur ampliùs hæc ipſa conſideratio. Si non præſupponatur habitus vitii in appetitu, ſaltem præſupponuntur difficultates multæ, & non leves, ex diſſidio perturbationum ortæ, ad habitum virtutis moralis adquirendum: quæ inclinant in actum turpem. Ergo unica actio honeſta, licèt vivida, non poteſt parare facilitatem tot difficultatibus prævalentem, neque inferre de cætero probabiliter actiones honeſtas potiùs quàm turpes: quia ubi contendit uni-

unicus adverſarius cum pluribus, niſi aliunde conſtet palam de exceſſu, potiùs ſperatur victoria plurium, quàm unius. Si autem vitium contrarium in appetitu præſupponatur, tunc unica actio cum pluribus adhuc adverſariis, & vitio ad alliciendum potentiſſimo, pugnat. Ergo tunc multò minùs victoria de unico actu ſperari poteſt, & longè magis videtur timenda de cætero actio turpis, quam honeſta. Igitur ſive vitium præſupponatur, ſive non, unico actu virtus moralis generari non poteſt.

47. Denique, quamvis in id probandum nullæ rationes ſuppeterent, ſatis eſſet crebra hominum omnium experientia. Omnes enim, quotquot aliquibus ſignis & notis deprehendunt ſuo animo infixum virtutis cujuſpiam moralis habitum, non antè id deprehendunt, quàm diu multumque ſe exercuerint in actionibus honeſtis circa materiam ejuſdem virtutis. Ideo ergo eſt, quia nemo unica actione, quantumvis intenſa ac vivida, comparat ſibi habitum virtutis moralis.

SECTIO VI.

Occurritur rationibus dubitandi ſectione prima propoſitis: veſtigaturque, an primæ actiones honeſtæ pariant aliquid diſtinctum ab habitu virtutis.

48. EX doctrina hucuſque tradita non erit operoſum occurrere argumentis ſect. 1. propoſitis. Ad I. negatur aſſumptio, cùm manifeſtum ſit, & ſæpè probatum, habitum virtutis gigni nominatim ex iis actionibus, quæ antecedunt ortum ipſius. Ad I. probationem concedo cum D. Thoma 1. 2. quæſtione 63. art. 2. ad 3. & Gualtero Burleo in lib. 2. *Ethic.* cap. 1. actiones honeſtas quæ præcedunt virtutis habitum, ſi ſeorſum conſiderentur, non eſſe æquè perfectas, ſed inferioris perfectionis: ideoque non poſſe eſſe cauſſam totalem aut præcipuam virtutis, ſed partialem & inſtrumentariam. Nimirum, cauſſa totalis virtutis conflatur ex recta ratione, & actionibus honeſtis, cum ea diverſitate quam num. 26. aſſignavimus inter virtutes ſpeculativas, & practicas: quòd recta ratio primorum principiorum ſpeculabilium ſit cauſſa præcipua habituum ſpeculativorum: recta autem ratio principiorum agibilium cauſſa potiſſima ſit habitus activi, ſeu practici. Patet verò, id conflatum ex recta ratione, ſive habitu principiorum, & actionibus honeſtis, eſſe ut minimum æqualis perfectionis, ac virtutem productam: ideoque poſſe illam gignere per modum principalis cauſſæ, & totalis: quamvis actiones ſolæ, ſeorſum ab eo præſtantiori principio, non ſint præcipua cauſſa, ſed ſolùm inſtrumentaria. Ad II. probationem patet ex eadem doctrina. Bonitas enim & firmitas virtutis procreatæ continetur ſufficienter in conflato illo ex recta ratione & actionibus honeſtis: cùm recta ratio ſit aliquid maximè bonum ac firmum in homine, & radix totius bonitatis ac firmitudinis, quæ eſt in habitibus exinde procedentibus. Ad III. Patet ex dictis ſect. 2. actionibus frequentatis generari facilitatem, tum phyſicam, tum & intentionalem, quam habitus præſtat potentiæ. Neque obſtat quòd ſingulæ actiones præcedentes non facilè nec jucundè fiant: quoniam adhuc per frequentiam ſeu conſuetudinem diſponunt ad facilitatem & jucunditatem. Ad IV. probationem. actiones, quibus generatur Juſtitia & Temperantia, ſunt quidem juſtæ ac temperatæ, non quidem cum omni ea perfectione, quam habent actiones conſequentes utrumque habitum jam productum: cùm non fiant facilè ac delectabiliter, inſtar earum. Cæterùm quoad ſubſtantiam ſeu rationem formalem actionis honeſtæ in eadem materia, cum iis coveniunt. Neque aliud docet Ariſt. loco in objectione allegato ex lib. 2. *Ethic.* cap. 4. Ibidem enim ſolùm docet eſſe diſcrimen inter juſta agere, & juſtè agere: quia juſta agere poteſt etiam is, qui nondum virtutis habitum adquiſivit: juſtè autem agere, id eſt, facilè, delectabiliter, & conſtanter agere ſolus ille poteſt, qui virtutis habitu inſtructus eſt. Inde verò potiùs doctrina noſtra confirmatur.

49. Ad II. argumentum, fatemur, actiones honeſtas, ut generent habitum virtutis, debere eſſe ſimiles iis, ad quas ipſa virtus poſtea inclinat. Hæc enim, ut dictum fuit à num. 13. præſtat potentiæ non ſolùm phyſicam facilitatem ad actus plures & perfectiores, ſed etiam intentionalem ex recordatione & ſimplici complacentia actuum ſimilium præcedentium. Neque oppoſitum evincunt probaſiones in oppoſitum, quibus contenditur, actiones præcedentes non eſſe ſimiles ſequentibus habitum jam adquiſitum. Non prima probatio: quia actioni honeſtæ in qualibet materia conſideratæ ſecundùm rationem formalem & eſſentialem, accidit ut ex habitu virtutis oriatur aut non oriatur: utrobique enim ex recta ratione procedit, ac circa idem formale objectum. Non ſecunda: quia actiones conſequentes non petunt ex ſua ratione formali & eſſentiali oriri ex habitu jam adquiſito: ſed ſolùm ex vi facilitatis quâ fiunt, & delectationis quam afferunt, tanquam accidentium quorundam. Effectus autem, qui ſolùm ratione accidentariæ cujuſdam diverſitatis exigunt oriri à diverſis cauſſis, & non ratione eſſentiæ ſuæ, non propterea ſpecie differunt. Non tertia: quia actiones, quibus dicimus adquiri habitus virtutum, ſunt profectò bonæ undequaque: nimirum, ex objecto, fine, & circumſtantiis: quamvis non habeant cumulum illum perfectionis accidentariæ, quem ſubſequentes accipiunt ex habitu virtutum.

50. Ad III. argumentum conſtat ex dictis tota ſectione quarta, actionibus internis ſecundùm honeſtatem elicitis, poſſe quidem adquiri virtutis habitum quo ad eſſentiam, ſeu rationem formalem: non tamen omnino perfectum & robuſtum. Hic enim paratur multiplici experimento difficilium operum: quod profectò abſque externis actionibus eſſe non poteſt.

51. Ad IV. argumentum jam diximus ſect. quinta, non ſufficere unicum actum, etiam ſervidum & præſtantem, ut virtus moralis generetur. Ad impugnationem verò, in qua contenditur, non poſſe virtutis habitum pluribus actionibus gigni, authores variè reſpondent. quidam cum Henrico, Nominalibus, & Gabriele in 3. diſt. 23. quæſt. 1. art. 3. arbitrantur, virtutis habitum quaſi per partes fieri: ita ut primo actu honeſto gignatur aliquis gradus ſpectans ad eſſentiam virtutis: ſimiliter & ſecundo alius, ac ſic de cæteris: donec tandem per frequentatos actus, non quidem remiſſos, ſed intenſos, producatur integrè completa virtus, cui conveniat firmitas, & faci-

Digitized by Google

litas propria habitûs, quæ antea non erat. Quod ipſum generatim de habitibus docent Suarez diſput. 43. *Metaph.* ſect. 9. & Vazquez 1. 2. diſp. 79. cap. 8. atque alii plures.

51. Cæterùm D. Thomas, ejuſque ſchola, ſicuti generatim docet, habitum eſſe ſimplicem qualitatem, atque ideo non compoſitam ex gradibus reipſa diſtinctis, neque homogeneis, neque heterogeneis: ita etiam in hac re, negat virtutes fruſtatim adquiri, quo ad eſſentiam & rationem formalem: quæ aut tota debet gigni, aut quo ad nihil. Itaque hęc ſententia, quam veriorem exiſtimamus, docet, virtutem quo ad rationem formalem, ſive ſubſtantiam, produci ultimo actu: reliquos autem antegreſſos ſolùm producere in potentia, ſive ſubjecto virtutis, diſpoſitionem aliquam, & eò perfectiorem, quo ipſi plures ac perfectiores ſunt. Ubi autem potentia eſt ſufficienter diſpoſita, accedit alius actus fervidus, & potentia ipſa illo mediante gignit ſibi virtutis habitum quo ad eſſentiam, ac poſtea aliis actionibus fervidioribus intentiorem ſubinde facit, non quidem per additionem gradûs ad gradum, ſed per majorem radicationem in ſubjecto. Quare primę actiones honeſtæ, ſolùm efficiunt in ipſa potentia diſpoſitionem aliquam, quâ paullatim inclinatur, & aliquanto minùs difficilis redditur ad ſimiles actiones, ſive adſit vitium contrarium, ſive non. Nec propterea admittimus opinionem Durandi impugnatam ſupra num. 29 ibi enim ſolùm probavimus, actiones honeſtas præcedentes non eſſe diſpoſitiones ad unionem ſubjecti cum habitu, neque etiam ad remotionem formæ contrariæ per ſe loquendo. Quod etiam modò exiſtimari volumus, ob rationes ibidem propoſitas.

52. Adhuc tamen in hac ſententia noſtra, & communi Thomiſtarum, difficile explicatu eſt, quidnam ſit illa diſpoſitio producta primis actibus. Si enim verè illa producitur intra potentiam, præſertim intra intellectum & voluntatem, profectò erit qualitas aliqua inclinans ad ſimiles actus, & potentiam quodammodo facilem, aut minùs difficilem conſtituens ad illos eliciendos. Eo autem admiſſo, nihil videtur deeſſe, ut illa ſit habitus virtutis quo ad eſſentiam, ſive ſubſtantiam. Deinde ſi eſt aliquid relictum per modum termini in potentiis ſpiritualibus, videtur eſſe qualitas naturâ ſuâ permanens, ſeu difficilè mobilis à ſubjecto; quia omne quod producitur in potentiis ſpiritualibus per modum termini ab actibus relicti, eſt naturâ ſuâ permanens, & æternum, inſtar earundem potentiarum. Quicquid enim recipitur, ad modum recipientis recipitur: ut philoſophis in effato communi eſt. Ergo non erit diſpoſitio, ſed habitus, contra quam exiſtimant auctores hujus ſententiæ. Deinde, qualitas inclinans ad eoſdem actus in ſpecie, debet eſſe unius ſpeciei. At qualitas illa primis actibus producta inclinat ad actus ſpecie ſimiles iis, ad quos inclinat habitus virtutis. Ergo qualitas illa primis actibus producta, eſt ejuſdem ſpeciei cum habitu virtutis. Ex quo apertè duo ſequuntur contra eoſdem Thomiſtas. Alterum eſt, illam qualitatem non eſſe naturâ ſuâ diſpoſitionem: quia hæc, juxta D. Thomam 1. 2. quæſt. 49. art. 2. ad 3. differt ſpecie eſſentiali ab habitu. Alterum, & cohærens eſt, primis illis actibus, imò & primo illorum omnium gigni habitum virtutis moralis quo ad ſubſtantiam: cujus oppoſitum docent cum D. Thoma 1. 2. q. 51. art. 3. Denique prima actio & ultima illarũ ſunt ejuſdem ſpeciei. Ergo terminus per utramque productus, debet eſſe idem ſpecie. Ergo ſi terminus ultimæ actionis eſt habitus, terminus per primam productus nequit eſſe diſpoſitio. Hæc enim differt ſpecie eſſentiali ab habitu.

53. Vides difficultatem non levem, præſertim ſuppoſita illa opinione diſtinguente ſpecie diſpoſitionem ab habitu, quam cum eiſdem Thomiſtis tradidimus in *Metaphyſica* diſp. 13. ſect. 2. à num. 19. Quare doctrinam illam ipſorum aſſerentium, primis actibus produci diſpoſitionem aliquam, cenſeo accipi debere in hoc ſenſu, ut non ſit qualitas quædam phyſica per eos actus producta, ſed ſolùm terminus quidam intentionalis. Itaque per primos actus generantur ſpecies repręſentativę honeſtatis, & utilitatis illorum, quæ recordationem excitant, & ſimplicem complacentiam, ut propterea potentia, ſive cognoſcens, ſive appetens, moveatur ſubinde ad eliciendum alios ſimiles, atque intenſiores, uſque ad generationem habitûs. Patet verò, tam ſpecies primorum actuum repræſentativas, quàm actus recordationis, & complacentiæ inde ortos, eſſe aliquid ſpecie eſſentiali diverſum ab habitu poſtea producto per ultimum actum: quoniam habitus ipſe eſt phyſica qualitas, ac proinde non ſolùm præſtans facilitatem intentionalem potentiæ, ſed etiam phyſicam: ut ſect. 2. expoſuimus. Imò & facilitas intentionalis per primos actus inducta, eſt longè minor quàm ſubſequens: utpote quæ non procedit à qualitate phyſicè ſtabili, aut radicata jam in ſubjecto, ſed à ſolis ſpeciebus memoriæ productis tranſitu quodam, ſive fluxu. Facilitas autem intentionalis proveniens ab habitu, nititur firmiori radice: nimirum, qualitate phyſica potentiam inclinante ad ſimiles actus, & trahente ſpecies ipſas, veluti pondere quodam, ut in memoriam revocent utilitatem, bonitatem & honeſtatem plurimorum præcedentium actuum.

54. Ad V. Conſtat ex dictis nuper, & ſectione ſecunda, exiſtentiam habituum colligi ex facilitate, tum phyſica, tum intentionali, ad actus ſimiles, poſtquam quis diu multumque ſe exercuit in aliqua materia. Quare non ſufficit recordatio ſola, aut ſimplex complacentia in actibus frequentatis: ſed præterea exigitur qualitas aliqua phyſicè inclinans potentiam, inſtar alicujus ponderis, & ſimul excitans ſpecies ipſas repręſentatrices utilitatis, bonitatis, atque honeſtatis præcedentium actionum, ut plures aliæ & perfectiores identidem repetantur.

QUÆ-

QUÆSTIO QUARTA.

An virtus moralis ſit habitus mediocritatis inter extrema?

NUNC jam de ipſa eſſentia virtutis moralis differendum eſt, examinandumque, an conſiſtat in habitu, & non qualicumque habitu, ſed mediocritatis inter extrema vitioſa. Circa quod Ariſtoteles inſumit ferè totum librum ſecundùm Ethic. *ita ut vix caput aliquod ſit, in quo non attingat difficultatem hanc, præſertim à capite quinto uſque ad finem ejuſdem libri. Similiter & de hoc agit lib. 5. cap. 3. & 4. Diſſerunt etiam circa eandem difficultatem ſcholaſtici cum Magiſtro in 3. diſt. 34. & interpretes D. Thomæ 1. 2. quæſt. 64. art. 1. quamvis breviter. Nos eam controverſiam exagitare conabimur circa virtutes morales univerſè: quamvis nonnihil etiam obiter de intellectualibus, quantum ad hoc, dicendum ſit.*

SECTIO PRIMA.

Virtutem non eſſe potentiam, neque paſſionem, ſed habitum, tam ex mente Ariſt. quàm reipſa. Aliorum adverſæ opiniones rejectæ, earumque argumenta ſoluta.

2. ARISTOTELES ſæpè in *Ethicis Nicomachiis* docet, virtutem non eſſe potentiam, ſive facultatem; neque paſſionem, ſive perturbationem; ſed habitum. Quod præſertim tradit lib. 2. cap. 5. fine, ubi inquit: εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ, μήτε δυνάμεις λείπεται ἕξεις αὐτὰς εἶναι. *Quòd ſi nec affectiones ſunt virtutes, nec facultates; relinquitur ut eæ ſint habitus*. Statimque addit, virtutis genus, habitum eſſe: idque repetit initio capitis ſequentis, & ſæpè alibi: nec ſolùm tradit, ſed probat pluribus argumentis. Similiter & c. 8. ejuſdem libri docet ex profeſſo, virtutes eſſe contrarias vitiis. Unde infertur contra Scotum infra allegandum, nec virtutes nec vitia conſiſtere in relatione: quia relationes inter ſe non exercent contrarietatem. Conſonat in eadem loca S. Thomas & 1. 2. quæſt. 55. art. 1. & cæteri ferè expoſitores: quorum omnium doctrinæ libenter ſubſcribo.

3. Verùm quoniam aliqui ex antiquis & recentioribus putârunt virtutem non in habitu ſitam eſſe; ſed vel in potentia, vel in affectione, idque ſuadere conati ſunt aliquibus argumentis difficilibus, oportet nonnulla quædam præmittere, quæ & Ariſtotelis doctrinam ſtabiliant, & objectionibus extricandis deſerviant.

4. Primum eſt, in ea animæ portione, cui tribuitur appetitus, triplex eſſe principium operationis: ſcilicet, potentias, ſive facultates; inſuper & affectiones, ſive perturbationes, quæ & communiter paſſiones, Græcè πάθη, appellantur; ac tandem habitus. Cùm ergo virtus moralis conſenſu omnium ſit principium humanarum operationum ad partem animæ appetitivam ſpectantium, oportet ut ſpectet ad aliquod ex tribus principiis prædictis. Atqui virtus nequit ſpectare ad genus potentiæ, neque affectionis. Supereſt igitur ut ſpectet, ſeu cenſeatur genere habitûs.

5. Prior pars ſuadetur ex definitione potentiæ ab Ariſt. tradita, & communiter admiſſa, quâ dicitur *facultas illa, ſecundum quam idonei ſumus ad perpetiendas animi commotiones, perturbationeſque*. Virtus autem procul eſt ab eo, ut tradita definitio ipſi conveniat: cùm non ſit facultas, quâ idonei ſumus ad perpetiendas animi commotiones, perturbationeſque; ſed ſolùm quâ reddimur idonei ad agendum ſecundùm rectam rationem: ut ex ipſa notione virtutis ſtatim apparet. Ergo virtus procul ab eo eſt, ut ſpectet ad genus potentiæ. Deinde, ut arguit idem Philoſophus lib. 2. cap. 5. jam allegato, virtutis ratio debet conſiſtere in illo, ex quo reddimur boni aut mali. ut ipſa etiam virtutis notio manifeſtat. At ex potentiis non reddimur boni aut mali, cùm indifferenter ſe habeant ad benè aut malè agendum. Ergo virtutis ratio non conſiſtit in aliquo, quod ſit de genere potentiæ. Præterea. Virtutis ratio debet eſſe poſita in eo, ex quo jure interdum, meritoque laudamur. At ex eo quòd habeamus potentiam ad bonum, non laudamur jure meritoque; ſed ex eo quòd bene operemur. Nemo enim jure laudatur quòd bene agere poſſit, niſi bene operetur reipſa; imò & vituperio dignus eſt, ſi, cùm poſſit laudabiliter agere, nihil boni operetur. Virtutis igitur ratio debet eſſe poſita in alio, quàm in ratione potentiæ. Denique. Omnis potentia, ſive facultas eſt indita nobis à natura, quæ unicuique dedit ab origine proprietates ac facultates ad agendum tanquam aliquid conſequutum ad eſſe ſubſtantiale uniuſcujuſque. At virtus non eſt aliquid inditum nobis à natura, ſed potiùs adquiſitum frequenti exercitatione bonorum actuum: ut ſuperioribus oſtenſum eſt. Ergo virtus non eſt aliqua potentia aut facultas.

6. Poſterior pars probatur; nimirum, virtutem non eſſe perturbationem, ſive paſſionem. Hæc enim definitur *motus ſentientis & appetentis animæ, excitatus in phantaſia, ad dolorem vitandum vel conſequendam voluptatem*. Ita enim communiter definiri ſolet cum Ariſt. & vix à prædicta definitione diſtat alia brevior Euſtratii, per hoc ut ſit, *commotio appetitûs per phantaſiam, in bonum tendens aut malum*. Atqui virtus non eſt motus, ſive commotio, ſed aliquid fixum & in animo permanens: nec in phantaſia aut per phantaſiam excitatur, ſed ſola ratione regitur, ejuſque magiſterio ducitur. Ergo virtus nullo modo eſt perturbatio, ſive paſſio. Deinde. Nemo cenſetur bonus propter perturbationes, ſive paſſiones. Non enim quis laudabilis, aut reprehenſibilis eſt, v. g. quòd proclivis ſit ad iraſcendum: ſed tantùm ex eo quòd actu iraſcatur plus aut minùs, quàm

Digitized by Google

ratio mediocritatis exigit. At virtutes ſunt, ob quas laudabiles aut reprehenſibiles ſumus. Non ergo idem ſunt, virtutes, ac perturbationes, ſive paſſiones. Præterea. in perturbationibus, nullum eſt conſilium, nulla quoque deliberatio, aut electio, ſed temeritas & inconſideratio. ſunt etenim quædam paſſiones neceſſariæ, & præcipites in id quod appetunt. Atqui in virtutibus prævalet maximè conſilium, deliberatio, & electio, ſine quibus eſſe non poſſunt. Virtutes igitur aliquid ſunt omnino diverſum à perturbationibus. Denique. Cùm dicamur moveri & concitari perturbationibus, non autem virtutibus, id ipſum denotat, adhuc ex communi modo loquendi, virtutem in alio, quàm in perturbationibus, ſitam eſſe.

7. Secundum obſervatione dignum eſt, præjactas definitiones, tam potentiæ, quàm perturbationis, non eſſe adæquatas, ſive non comprehendere totam latitudinem rei definitæ. Definitio enim potentiæ, ſive facultatis, non convenit omni potentiæ: cùm potentia intelligentis animæ non ſit facultas aliqua, per quam idonei reddamur ad perpetiendas animi commotiones, perturbationesque: utpote ſpiritualis potentia, & longè ſuperior, quàm ut prædicto muneri deſerviat. Similiter & definitio perturbationis, ſive paſſionis, non omni paſſioni adaptatur: cùm ſit aliqua paſſio, quæ non conſiſtat in motu ſentientis & appetentis animæ, ſed potiùs in quiete: ut patet in delectatione, quæ paſſio quidem eſt: at non in motu ſed potiùs in quiete conſiſtit. Idem quoque obſervandum eſt circa definitionem habitûs ab Ariſtotele quandoque traditam per hoc ut ſit *qualitas, qua in ipſis perturbationibus nos habemus bene, aut malè.* Conſtat enim, nõ omni habitui convenire: ut patet in habitibus intelligentiæ. Quare demum concludere oportet,; prædictas definitiones adæquatas non eſſe, ſed inadæquatas, & quæ ſolùm conveniant potentiis, perturbationibus, atque habitibus, quatenus differunt inter ſe, & prout congruere poſſunt, aut non congruere virtuti.

8. Reſtat igitur, ut virtus conſiſtat in habitu, & ſub illius genere collocetur. Quod probat Ariſtoteles, à ſufficienti excluſione cæterorũ, de quibus dubitari poſſet. Eo namque ipſo, quòd virtus in animo ſit, ut principium humanarum operationum, debet eſſe, aut potentia, aut perturbatio, aut tandem habitus: cùm nullum aliud præter hæc tria principia inveniatur. Atqui ſuperioribus argumentis probatum eſt, virtutem non eſſe potentiam aut perturbationem. Ergo reſtat demum ut habitus ſit. Quæ eſt expreſſa ſententia Auguſtini, cujus vulgata illa definitio eſt, ut virtus ſit bona qualitas, ſeu *habitus bonus, quo rectè vivitur, quo nemo malè utitur.* Deinde id ipſum evincitur ratione à priori deſumptâ ex definitione qualicumque habitûs, tradita ab Ariſtotele & jam explicata. Virtus enim debet conſiſtere in eo, quod facit bonum habentem: ſicut vitium ipſi contrarium in eo ſitum eſt, quod habentem malum facit. Atqui ratio habitûs conſiſtit in eo quòd habentem facit bonum, aut malum. Ergo virtus, ſicut & vitium ipſi contrarium, debet conſiſtere in ratione habitûs. Cumque in ea conſiſtere nequeat ſecundùm propriam rationem virtutis (quippè quæ determinatè facit bonum habentem, nec indifferens eſt ſicut habitus in communi ut bonum vel malum faciat) reſtat demum, ut in virtute ratio habitûs ſit generica, in qua conveniat cum vitio, differat tamen à potentia, & perturbatione, ut jam dictum eſt. Sic etiam homini generica eſt ratio animalis, in qua convenit cum brutis irrationalibus, differt autem à lapidibus & plantis expertibus vitæ ſentientis. Porrò præjacta definitio virtutis illam exponit adæquatè, ſecundùm rationem genericam habitûs, in qua convenit cum vitio; & differentialem, non cujuslibet habitus, ſed ejus, quo rectè vivitur, quo nemo malè utitur. Unde refellitur Scotus, & qui cum ipſo ajunt, eoſdem actus, proindeque & habitus, tranſire poſſe de bonis in malos. Etenim ii loquentes de virtutibus, ſaltem acquiſitis, fateri tenentur, poſſe hominem abuti virtute, tranſeunte ſecundùm ſuam entitatem in vitium, & indifferente ex ſe ut bonum faciat hominem habentem, aut malum. Rurſus per eam definitionem differt virtus ab habitu opinativo: quia hic non eſt ita determinatus ad bonum; ut quandoque non cooperetur ad actum falſum, qui eſt malus, & nocivus intellectui. Denique cum ea definitione Auguſtini conveniunt aliæ circumferri ſolitę, ex Cicerone 4. *Tuſcul.* D. Thomę 1.2. quęſt. 55. art. 4. immò & Ariſtotelis lib. 2. *Ethicor.* cap. 6. illis verbis: ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετὴ, &c. *Dicendum igitur, virtutem omnem, in quo ipſa ſit, eum probè affectum reddere, officiumque ac munus ejus probè exequi, &c.*

9. Sed adverſus doctrinam hucuſque traditam eſt triplex difficultas præcipua. Prima eò tendit ut probet virtutem in ratione potentiæ, ſive facultatis, ſitam eſſe. Secunda, ut evincat illam conſiſtere in perturbatione, ſive paſſione animi. Tertia denique, ut excludat illam à ratione habitûs. Unamquamque illarum ſuo ordine proponere oportet, ſed breviter.

Prima difficultas ſic urgetur. Virtus juxta Ariſtotelem lib. 1. *De cælo*, textu 116. dicitur ultimum potentiæ. At quicquid ultimum eſt, non differt ab eo, cujus eſt ultimum. Ergo virtus non differt à potentia. Confirmat. I. Quia, teſte eodem Philoſopho lib. 1. *Rhetoric.* Virtus eſt potentia paratrix bonorum, eorundem ſervatrix, & erga multos benefica. Ergo continetur ſub ratione potentiæ. Confirmat. II. Ratione: Quoniam definitio potentiæ convenit virtuti. Potentia enim definitur principium operandi in alia. Virtus autem eſt principium operandi in alia: ut patet in fortitudine, quæ eſt principium aggrediendi res horribiles & formidoloſas: ſimiliterque in aliis virtutibus, juxta ſubjectam materiam. Virtus igitur, ſicut ejuſdem definitionis, ita & ejuſdem eſſentiæ eſt cum potentia.

10. Secunda ita procedit. Videtur, rationem ipſam eſſentialem virtutis ſub genere perturbationis collocari debere. Virtus enim ſecundùm ſuam rationem formalem eſt mediocritas, ſive medium quoddam interjectum perturbationibus extremè oppoſitis. Atqui omne medium participat aliquid de utroque extremo: ac proinde continetur ſub genere utriuſque extremi. Ergo virtus participat aliquid de perturbationibus, proindeque ſub genere perturbationum continetur.

11. Tertia denique eſt Scoti, tum in quodlibetis quæſt. 18. art. 1. tum & in 1. ſent. diſt. 17. quæſt. 2. docentis, habitum non eſſe genus in definitionem virtutis, ſed veluti ſubjectum, ſive materiam,

teriam, aut fundamentum illius. Exiſtimat namque virtutem conſiſtere ſolùm in ordine, ſive relatione convenientiæ cnm natura rationali, quæ relatio accidentaliter conveniat habitui; ideoque virtntem reipſa non eſſe habitum, ſed tantùm ex parte ſubjecti, ſeu fundamenti. Probatur opinio hæc ex Ariſtotele lib. 7. *Phyſic.* textu 17. ubi docet, omnem virtutem eſſe in ea categoria, ſive prædicamento, quod dicitur *ad aliquid*, ſive *relatio*. At nullus habitus eſt in co prædicamento, quod dicitur *ad aliquid*, ſive *relatio*: ſed tantùm in eo quod eſt & dicitur *qualitas*. Ergo nulla virtus continetur ſub genere habitûs. Sic enim deberet contineri ſub genere qualitatis, ſicut ipſe habitus; non autem ſub genere relationis. Ratione autem id ipſum ſuadetur. Nam eidem habitui convenire poteſt modò ut ſit malus, modò ut ſit bonus. At eidem virtuti nequit convenire ut modò ſit mala, modò ſit bona. Ergo virtus non eſt idem, quod habitus. Conſequentia patet: quia eidem rei nequit convenire & repugnare varietas penès bonam, & malam. Minor etiam conſtat: quoniam virtus eſſentialiter determinata eſt ad bonum. Major autem probatur: quia eſſe poteſt aliquis habitus abſtinentiæ malus ex pravo judicio rationis & malo fine, qualis erat abſtinentia eorum, qui juxta Apulejum lib. ult. *Metamor.* Syriæ Deæ ſolenne jejunium offerebant, & eſt modò abſtinentia Judæorum ac Sarracenorum in diebus ſuperſtitioſi jejunii: immò & abſtinentia eorum qui nimiùm jejunant, nimirum ſupra mediocritatem. Is enim habitus ſuperſtitioſè aut ſiniſtrè comparatus, eſt malus: & tamen bonus poſtea fieri poteſt, ſi quis ad Catholicam Religionem converſus, aut redactus ad debitam abſtinentiæ mediocritatem, juxta rationis præſcriptum, & ex bono fine jejunet. Poteſt igitur idem habitus modò eſſe bonus, modò malus.

12. Confirmatur. Si enim virtus eſſet in genere habitûs, deberet ea ratio generica eſſe unum & idem realiter cum ratione ſpecifica virtutis, atque adeò ab ea inſeparabilis mutuò: ſicut universè loquendo, quoties duo aliqua realiter ſunt idem, mutuò etiam realis eſt nota evidens realis diſtinctionis. Atqui ratio virtutis ſeparatur ab habitu: ut patet in eo, qui poſtquam virtutem abſtinentiæ adeptus eſt, poſtea aſſueſcit excedere in eadem abſtinentia, & per conſequens amittit virtutem præcedentem, permanente adhuc eodem habitu. Ergo virtus non eſt in genere habitûs.

13. Hæc tamen non nitnium urgent. Ad I. Non apparet loco illo allegato ex lib. 1. *De cælo*, propoſitio illa, quæ aſſumitur. Solùm quippe eo loco lego: *ὡς δεῖν ὁρίζεσθαι πρὸς τὸ τέλος ϗ τὴν ὑπεροχὴν τὴν δύναμιν. Quo patet ad finem atque exceſſum definiri potentiam oportere*. Ubi tantùm eſt ſenſus, potentiam definiri debere per terminum excellentiæ: ſed hunc in quibuſdam facultatibus attendi penès exceſſum & magnitudinem objecti, quemadmodũ in potentia motrice: in aliis autem penès parvitatem objecti, ut in viſu & auditu. Ea namque potentia motrix major cenſetur, quæ majorem molem de loco in locum movere poteſt: ea autem major ſeu perfectior potentia videndi, vel audiendi, quæ minutiores quoſque colores ac ſonos diſcernit & diſtinguit. Verùm eſto ea verba apud Ariſtotelem extent, aut in aliis verſionibus legantur, nihil contra nos. Non enim eo loco definit Ariſtoteles virtutem, quâ virtus eſt, ſive quatenus reddit ſubjectum idoneum ad agendum rectè & laudabiliter: ſed ſolùm quatenùs ultimam obtinet perfectionem, ſive exceſſum, ad quem potentia pervenire poteſt. Nimirum ſi aliqua potentia calefactiva poſſit calefacere uſque ad decem gradus v.g. vis illa calefaciendi in decimo gradu, appellatur virtus: quemadmodum virtus moralis perficit potentiam circa bonum rationis; ita vis illa & efficacitas potentiæ uſque ad ultimum gradum, ſive ſupremum effectum, quem præſtare poteſt, cenſetur virtus, ſive perfectio ſumma. Ad I. Confirmat. Ariſtot. loco illo *Rhetoricorum*, potentiam latiſſima ſignificatione accepit, dum dixit, virtutem eſſe potentiam operatricem bonorum. Ibidem namque potentiam uſurpavit pro determinatione ejuſdem potentiæ, in qua conſiſtit virtus. Ad II. Confirmat. negamus definitionem potentiæ convenire virtuti: quia hæc propriè loquendo non eſt principium operationis, ſed determinatio principii. Aut dicendum, rationem potentiæ conſiſtere in principio operationis ſimpliciter tali, id eſt, primario: virtutem verò ad ſummum eſſe principium operationis ſecundarium, quod primario deſervit in ſubſidium rectæ operationis.

14. Ad ſecundam facilior ſolutio eſt, ſi negetur major. Virtus enim ſecundùm ſuam rationem formalem non eſt medium, ſive mediocritas, inter paſſiones, ſed inter extrema vitioſa. Unde ſolùm infertur, ut habeat cum extremis vitioſis convenientiam aliqualem in genere habitûs; & inſuper quatenus alicui extremo vitii determinato conſentit quodammodo in oppoſitione cum altero extremo. Liberalitas enim v. g. convenit cum prodigalitate in eo quòd ambæ opponuntur alteri extremo avaritiæ; & ſimiliter convenit cum avaritia, in eo quòd ambæ contrarientur prodigalitati; quamvis alio & alio modo. Solùm itaque dicendum, virtutem eſſe medium inter paſſiones, quatenus eſt mediocritas quædam inter vitioſitates extremè oppoſitas, quæ in paſſionibus exercentur.

15. Ad tertiam optima eſt ſolutio Dominici Soto, quam Gallutius probat: Ariſtotelem, ſcilicet, eo loci non agere de virtute universè, dum ait eam ſpectare ad categoriam relationis: ſed de ea tantùm, quæ virtus corporis eſt: ut ſanitas, & pulchritudo. Neque verò adhuc hæ virtutes corporeæ conſiſtunt in relatione formaliter, ſed ſolùm illam afferunt ex conſequenti. Sanitas enim importat habitudinem ad quatuor humores benè proportionatos: & pulchritudo ad partes coloreſque rectè diſtributos, quamvis in ea habitudine non conſiſtat, ſed in aliquo præcedenti. Immò & ſecundùm eandem ſolutionem admitti poſſet, Ariſtotelem eo loco universè de virtute loquutum, tanquam in categoria relationis ſit; non quidem ex primaria ratione, quâ ſpectat ad prędicamentum habitûs: ſed ex ſecundaria & conſequenti, quam affert, habitudinis ad ſubjectum. Certum eſt enim, omnem virtutem, etiam moralem, immò & intellectualem, ſubjecto ſuo convenientiſſimam eſſe, ideoque relationem prædicamentalem convenientiæ importare circa illud.

16. Ad rationem Scoti negatur major, & ad hujus probationem minor. Habitus enim ſuperſtitioſæ abſtinentiæ Gentilium, Sarracenorum, & Judæorum (quorum jejunia his temporibus

deſci-

deſciſcentia ab antiqua lege Moyſi, & ipſi Judaïſmo contraria, optimè redarguit Joannes Buxtorfius lib. *De Synagoga Judaica* cap. 25. pag. mihi 391. & ſeqq. quamvis auctor damnatus, & Catholicæ Eccleſiæ infenſus) nunquam poteſt tranſire in bonum: quoniam non eſt quicunque habitus, ſed adquiſitus per pravos actus, & in ordine ad malum finem. Similiter quoque dicendum ſuo modo de habitu abſtinentiæ nimiæ, aut immoderatæ: qui naturâ ſuâ vitioſus eſt, atque adeò nequit fieri bonus ſola moderatione, aut emendatione quacumque: ſicut habitus vitioſus prodigalitatis nequit per identitatem tranſire in libertatem, neque audacia ſive temeritas in fortitudinem. Quare oportebit novis actibus abſtinentiæ prorſus honeſtis, & in mediocritate poſitis, adquirere novum habitum abſtinentiæ, & exuere ſive dediſcere antiquum. Unum tamen eſt, quod concedere oporteat, in prædicto caſu, faciliùs comparandum iri habitum abſtinentię honeſtum, quàm ſi ille alius inordinatus non præceſſiſſet. Nimirum, illo qualicumque habitu devicta fuit inclinatio appetitûs ad excedendum in victu: atque adeò factus eſt locus, ut minore cum repugnantia quis ſe collocet in debito abſtinentiæ gradu. Sic ex prodigo poteſt aliquis faciliùs fieri liberalis, quàm ex avaro: quia nimirum expulit à ſe cupidinem inordinatam retinendi, quæ magis contraria eſt liberalitati, quàm nimia cupiditas largiendi: ut notat Ariſt. lib. 4. cap. 1.

17. Ad confirm. negatur minor. Qui enim poſt virtutem abſtinentiæ ſemel adquiſitam exercet actus nimiæ abſtinentiæ, & ultra rationis præſcriptum; iis actibus paullatim corrumpit virtutem atque habitum præexiſtentem, ita ut totam illius entitatem à ſubjecto expellat. Quod generale eſt omni vitio extremo, ſive conſiſtat in exuperantia, ſive in defectu. Pugnat enim cum habitu virtutis quatenus ſibi oppoſito ſecundùm rationem differentialem, ſive ſpecificam: atque adeò deſtruit conſequenter rationem illius genericam. Sic etiam calor expellens frigus, quatenus ſibi ſpecificè contrarium, expellit etiam, & conſequenter, rationem genericam qualitatis in frigore contentam. Patet igitur, nunquam evinci ex doctrina Ariſtotelis, rationem genericam poſſe ſeparari à ſpecifica aut differentiali.

SECTIO II.

Proponuntur plures difficultates contra mediocritatem virtutis: & tamen eligitur probaturque ſententia Ariſtotelis virtutem collocantis in medio extremitatum.

18. VERUM adhuc ſtatuto præcedentibus, Virtutem conſiſtere in habitu, reſtat major difficultas examinanda, & totius diſputationis præcipua, an ejuſmodi habitus ſit mediocritatis, ſive poſitus in medio inter exuperantiam & defectum. Videtur enim non eſſe, idque ſuaderi pluribus ac difficilibus argumentis, ſeu rationibus dubitandi, tum antiquis & ab Euſtratio propoſitis, tum & recentibus.

Prima deſumitur ex Ariſt. variis locis. Nam in teſtimonio ſupra allegato ex lib. 1. *De Cœlo* textu 116. docet, virtutem eſſe ultimum potentiæ. Atqui ultimum nequit conſiſtere in medio. Ergo habitus virtutis nequit conſiſtere in medio. Deinde lib. 2. *Ethic.* cap. 6. docet, medium unico ac ſimplici modo poſſe attingi. At virtus non unico & ſimplici modo attingi poteſt, ſed pluribus. Eſt enim capax augmenti juxta eundem Philoſophum; atque ex ſenſu omnium præſtantior eſſe poteſt in uno homine, quàm in alio. Ergo virtus non conſiſtit in habitu medio.

19. Secunda. Si virtus conſiſteret in medio, maximè circa perturbationes & actiones humanas quæ ſunt illius materia. At in perturbationibus & actionibus humanis nullum eſt medium. Ergo neque virtus conſiſtit in medio. Prob. minor. Earum namque rerum, quæ definitæ ac terminatæ non ſunt, nequit eſſe aliquid medium: ſicut ſi daretur linea infinita ſecundùm longitudinem, non poſſet aſſignari medium determinatum illius: idemque eſt in ſpatio imaginario, quod extra totum Empyreum apprehendimus. Atqui perturbationes & actiones humanæ ſunt res non definitæ, nec terminatæ. Sive enim conſiderentur ſecundùm exuperantiam, ſive ſecundùm defectum, poſſunt accipere magis & minus in infinitum. Ergo in perturbationibus & actionibus humanis nullum eſt medium.

20. Tertia. Id quod habet rationem extremi, nullatenus poteſt conſiſtere in medio: ut ex terminorum apprehenſione patet. At virtus habet rationem extremi. Ergo nequit conſiſtere in medio. Probatur minor multipliciter. Primò; quia bonum & malum ſunt extrema oppoſita. At virtus eſt bonum aliquod morale: vitia autem oppoſita ſunt moraliter mala. Ergo habet rationem extremi. Secundò & cohærenter. Liberalitas enim v. g. habet rationem extremi contrapoſiti duobus vitiis extremis, quæ ſunt avaritia, & prodigalitas; illaque habet rationem boni moralis; eæ verò rationem mali moralis. Idemque apparebit in aliis virtutibus habentibus utrinque oppoſita vitia. Virtus igitur habet rationem extremi. Tertiò. Aliquæ enim ſaltem ſunt virtutes per ſe tendentes ad ſummum: ut Magnanimitas, Magnificentia, & Virginitas, quæ non conquieſcunt in mediocritate aliqua, ſed aſſurgunt in id, quod ſupremum eſt. At quicquid aſſurgit in id, quod ſupremum eſt, potiùs habet rationem extremi, quàm medii. Ergo aliquæ ſaltem virtutes potiùs habent rationem extremi, quàm medii.

21. Confirmatur I. Omne medium æqualiter diſtat ab utroque extremo. At virtutes aliquæ non diſtant æqualiter ab utroque extremo. Ergo ſaltem illæ non conſiſtunt in medio. Probatur minor. Fortitudo enim non æquè diſtat ab audacia, ac timiditate; nec liberalitas à prodigalitate, atque avaritiâ; nec temperantia ab inſenſibilitate, ſeu vacuitate ſenſûs, quàm ab intemperantia: ut docet Ariſt. lib. 2. *Ethic.* c. 8. Ergo ſaltē aliquę virtutes non diſtant ęqualiter ab utroque extremo.

22. Confirm. II. Si virtus conſiſteret in medio non eſſet tranſitus, niſi per illam, ab uno vitio extremo in aliud; quia ab extremo ad extremum tranſiri non poteſt, niſi per medium. At conſequens falſum eſt: cùm poſſit & ſoleat aliquis tranſire à prodigalitate in avaritiam, à temeritate in timiditatem, ab intemperantia in vacuitatem ſenſûs, abſque medio aliquo, ſive abſque adquiſitione interjecta virtutum liberalitatis, fortitudinis

nis, & temperantiæ. Ergo & falſum eſt id, ex quo ſequitur; nimirum, virtutem conſiſtere in medio.

23. Quarta. Potiùs vitium, quàm virtus, videtur eſſe ſitum in medio. Ubi enim eſt magis & minus, ibi ſunt duo extrema, ac proinde eſt medium inter utrumque. At in quolibet vitio eſt magis & minus, veluti extrema incrementi & decrementi. Ergo in quolibet vitio eſt medium. Si autem vitio eſt medium, nullus ſupereſt locus ut virtus in medio collocata ſit.

24. Quinta. Juſtitia ſaltem nequit conſiſtere in medio. Omne enim, quod id medio conſiſtit debet habere duplex extremum, quod relatè ad virtutes eſt exceſſus & defectus. At Juſtitia non habet, niſi unum extremum, qui eſt defectus: ut quando non redditur quod debetur: aut redditur quidem, ſed minus, quàm debetur. Exceſſum verò, ſive exuperantiam, non admittit. Si quis enim reddat pluſquam debet, ille exceſſus non erit vitium injuſtitiæ, ſed prodigalitatis, aut exercitium liberalitatis, Magnificentiævè. Juſtitia igitur non habet duplex extremum, ſed unicum: ideoq́ue nequit conſiſtere in medio.

25. Cæterùm perſiſtendum eſt in ſententia Ariſt. paſſim ferè docentis, ſed præcipuè lib. 2. *Ethic.* cap. 5. & 6. ac lib. 3. cap. 3. & 4. virtutem moralem poſitam eſſe in mediocritate inter duo extrema. Conſonatque S. Thomas in 3. diſt. 33. & alii communiter contra aliquos ex Stoïcis. Quod non aliis argumentis, ſeu rationibus demonſtrandum eſt, quàm ab ipſo petitis.

Probatur I. Ita ſe habet virtus moralis, ſive practica, ſicut intellectualis & theorica, proportionali modo. At virtus intellectualis & theorica conſiſtit in medio. Poſita enim eſt in conſiderando vero, quòd habet rationem medii inter duo extrema mendacii per exuperantiam & defectum. Excedimus namque contra veritatem, quoties affirmamus rem eſſe, aut habere id, quod non eſt, aut non habet: deficimus verò quoties negamus rem eſſe, aut habere id, quod eſt, aut habet. Ergo ſimiliter virtus moralis conſiſtit in medio inter duplex extremum.

26. Dices, minoris doctrinam eſſe falſam: Quia intellectualis virtus non videtur in medio poſita. Hoc enim ipſo quod intueatur ſeu conſideret verum, tota in vero poſita eſt. Verum autem non habet rationem medii, ſed extremi oppoſiti falſo, tanquam altera contradictionis pars ita, ut inter utramque nullum ſit medium. Ergo neque virtus moralis verſatur in medio.

27. Sed contrà. Præter enim quod objectio, ſeu evaſio hæc non occurrit rationi, quâ minorem illam propoſitionem probavimus, ut conſideranti palam erit; adhuc denuo præcluditur: Quia licèt verum immediate opponantur falſo, non tamen uni tantùm, ſed duobus. Opponitur enim falſo per exceſſum affirmationis, & ſimul falſo per defectum negationis inter quę duo extrema verum ipſum eſt medium. Neque obſtat quòd verum ſit contradictoriè oppoſitum falſo, ut proinde duabus extremis falſitatibus opponatur. Id enim totum optime cohæret, cùm nulla in eo ſit repugnantia: & pręterea componi poſſe evincitur. Non minùs enim contradictoriè opponuntur æquale & non æquale, quàm verùm & falſum. Atqui non obſtante ea contradictione, æquale eſt medium inter duo extrema non æqualia, quorum alterum eſt majus, & excedit, alterum eſt minus, & deficit. Ergo & non obſtante contradictione verum eſt medium inter duo falſa; quorum alterum affirmando excedit, & alterum negando deficit. Quod & ſacris literis, & PP. conſonat. Apoſtolus enim ad *Rom.* 12. inquit: *Dico autem omnibus, qui ſunt inter vos, non plus ſapere, quàm oportet ſapere, ſed ſapere ad ſobrietatem.* Ubi damnat exceſſum & defectum ſciendi, laudat verò medium.

28. Probatur deinde rationibus ejuſdem Philoſophi allegato lib. 2. *Ethic.* cap. 6. quas nos fuſè ibidem expendimus in *Commentariis* literæ, & non oportet nunc ad verbum excribere. Breviter tamen ſic præſtringi poſſunt. Prima in hunc modum. Omnis ars quoties perficit ſuum opus, ideo perficit, quia attingit medium: ut patet exemplo omnium artificum, qui tunc dicuntur edere opera ſua perfecta, quando nihil eſt quod iis addatur, aut detrahatur; ſed obtinent medium debitum ex præſcripto artis. At virtus moralis eſt præſtantior omni arte: quoniam præ illa inclinat determinatè animum ad opus perfectum. Ergo virtus moralis quoties perficit ſuum opus, ideo perficit, quia attingit medium. Secunda. Omnis habitus, qui fugit utrumque extremum, & quærit medium, eſt mediocritas quædam. At virtus moralis eſt habitus qui fugit utrumque extremum, & quærit medium, ut patet inductione in habitibus virtutum moralium, ut Temperantiæ, Fortitudinis, Liberalitatis, &c. comparatis ad extrema vitioſa uniuſcujuſque. Virtus ergo moralis eſt mediocritas quædam. Tertia demum. Omnis virtus moralis ex natura ſua tendit ad vincendam difficultatem præcipuam, quæ eſt in operando laudabiliter, & juxta rationis præſcriptum. Atqui difficultas præcipuam, quæ eſt in operando laudabiliter, & juxta rationis præſcriptum, conſiſtit in deprehendendo medio: quippe quod unico & ſimplici modo ſe habet, ut inveniatur; & à quo innumeris viis atque modis aberrari poteſt: ut explicatur à pari lineæ rectæ, & ſagittarii collineantis in ſignum. Ergo omnis virtus moralis ex natura ſua tendit ad deprehendendum medium: atque adeò mediocritas quædam eſt, ſive conſiſtens in medio.

SECTIO III.

Præmittuntur quædam obſervatu digna, & expediuntur difficultates ſectione præcedenti objectæ contra mediocritatem virtutis.

29. SUPEREST Ut occurramus argumentis ſectione præcedenti propoſitis contra mediocritatem virtutis. Verùm pro expeditiori ſolutione illorum, quædam præmittenda ſunt. Primum eſt, rationem *Medii* multipliciter accipi poſſe & ſolere, ut Burleus obſervat ex doctrina Euſtratii. Quandoque enim dicitur medium à commixtione extremorum: ut quando corpus mixtum appellamus medium inter elementa; aut id quod fuſcum eſt, medium inter album & nigrum. Quandoque autem denominatio medii deſumitur ex propinquitate, ſive adjunctione: ut quoties plura ex meteoris appellantur mixta imperfecta, quoniam in aliquali compoſitione ex quatuor primis qualitatibus, appropinquant mixtis. Quandoque

præ-

præterea ex æquali diſtantia ab utroque extremo, quæ appellari ſolet æquidiſtantia: quo ſenſu centrum dici ſolet medium in circulo, quoniam æquè diſtat à qualibet parte circumferentiæ. Quandoque ſitu ſeu poſitione: ut in puncto copulativo, ſeu medio duarum medietatum ejuſdem lineæ. Quandoque à via, ſeu motu: ut in forma embryonis, quæ dicitur intermedia, ſeu interjecta per modum viæ formis animalium perfectorum, generantis & geniti: ſicut & in motu inter duos terminos, *à quo*, *& ad quem*. Quandoque à participatione extremorum: qualiter rationalis animus dicitur medius inter formas prorſus liberas à conjunctione ſive ordine ad materiam, & eas, quę omnino materiales ſunt. Denique & medium appellari ita ſolet ex negatione & privatione extremorum: qualiter virtus cenſetur medium inter vitioſitates extremas: quoniam negationem habet, ſive repugnantiam, ut aliquid de iis participet.

30. Porrò non eſt eadem comparatio prædictorum mediorum ad quælibet extrema ſua; ſed multiplex & diverſa. Etenim ex mediis modò aſſignatis, aliquid eſt perfectius utroque extremo: aliquid utroque imperfectius: aliquid utrique ęquale: aliquid imperfectius uno, & perfectius altero. Quod patet diſcurrendo ferè per ſingula. Medium à commixtione extremorum cenſetur perfectius utroque extremo: ut quodlibet mixtum eſt perfectius quolibet elemento. Medium privationis negationiſque extremorum ſimiliter eſt utroque extremo perfectius: ut quælibet virtus utraque vitioſitate melior eſt. Medium mutationis è contrà imperfectius eſt utroque extremo: ut forma embryonis relatè ad formas animalis generantis & geniti; ac motus relatè ad utrumque terminum. Medium poſitionis, ſive æquidiſtantię videtur ęquale eſſe cum utroque extremo: ut punctum centri relatè ad quęlibet puncta circumferentię, & punctum medium lineæ reſpectu utriuſque puncti extremè terminantis. Medium denique participationis eſt uno extremo perfectius & imperfectius altero: ut animus rationalis inferior eſt formâ ſeu naturâ angelicâ, ſuperior autem qualibet materiali forma.

31. Secundum obſervatu dignum eſt, virtutem poſſe conſiderari, aut ſecundùm materiam, in qua verſatur, aut ſecundùm bonitatem moralem. Priori ratione communicat cum utraque vitioſitate extrema: quoniam utraque verſatur circa eandem materiam, altera excedendo, altera deficiendo. Nimirum, tam virtutis, quam vitiorum adverſantium materia, in affectionibus animi ſita eſt. Unde oritur, quod Ariſt. notat lib. 2. *Ethic.* cap. 8. virtutem cum altero extremorum collatam induere denominationem, ac præ ſe ferre ſimilitudinem alterius extremi: ideóque fortem cum timido comparatum, apparere audacem, cum audaci, timidum: ſimiliter & liberalem collatum ſeorſum cum avaro, aut prodigo: & ſic de aliis. Poſteriori autem ſenſu non communicat virtus cum extremis vitioſitatibus, ſed excludit illas, & comparatur ad eas ut unum extremum alteri. Duo enim vitia extrema in ratione mali moralis conſtituunt extremum unum contrapoſitum virtuti quatenus moraliter bonæ, tanquam alteri extremo: quoniam ambo in genere moris mala ſunt, & ſola virtus bona eſt.

Card. de Aguirre De virtutibus & vitiis.

32. Tertium, & ab eodem Philoſopho notatum eodem lib. 2. c. 6. medium, in quo dicimus ſitam virtutem, eſſe duplex: alterum rei, ſive arithmeticum: alterum quo ad nos, quod & *rationis* dici ſolet, ſive geometricum. Primum eſt invariabile & ſemper unum: quoniam, juxta arithmeticam computationem ſemper ſe habet ęqualiter inter duo extrema: ut patet in numero denario, cujus medium arithmeticum eſt ſenarius, quoniam æquè omnino diſtat à binario, quem excedit, & à denario, quem non adæquat: ſcilicet, quatuor unitatem exceſſu, aut defectu. Secundum autem eſt variabile, & non ſemper unum ſed diverſum pro varietate materiæ, perſonarum, temporum, ac locorum, ut ibidem obſervavimus in *Explanatione literæ*. Diciturque geometricum, quoniam non conſiſtit in æqualitate omnimoda rei ad rem, ſed in quadam proportione, aut proportionalitate, inſtar earum, quibus geometræ paſſim utuntur. Porrò prius illud medium deſervit tantùm Juſtitiæ commutativæ, cujus eſt reddere unicuique tantum, quantum ipſi debetur. Poſteriore autem utuntur cæteræ Virtutes, & ipſa Juſtitia quatenus diſtributiva eſt. Non enim taxat præmium juxta quantitatem materialem operis, ſive præmii, quod hac ratione menſurari non poteſt; ſed juxta valoris ac meriti proportionem cum præmio. Neque enim militi ob defenſionem patriæ profundenti ſanguinem, aut brachium amittenti, retribuit tantundem ſanguinis, aut alterum brachium; ſed illud præmium, quod juxta rationem, ac proportionem prudentum judicio ęſtimatam, apparet competens, atque obſequio Reipublicæ præſtito conſentaneum. Similiter & Temperantia non idem omnino pondus cibi ſingulis taxat, ut medium inter intemperantiam & vacuitatem ſenſûs; ſed diverſum pro ratione virium, laboris, & neceſſitate uniuſcujuſque in ſingulari, quæ inæqualis eſt. Idemque in cæteris virtutibus videre licet.

33. Quare Juſtitia ſola, eaque commutativa, eſt quæ utitur medio rei, ſive arithmetico. Non tamen propterea dicitur conſiſtere in medio, ſicut cęteræ virtutes: quoniam cæteræ ſunt interjectæ duabus vitioſitatibus extremè oppoſitis: Juſtitia autem commutativa non ſic. Non enim habet duo extrema, ſed unicum, in quo quis peccare contra Juſtitiam poſſit. Si enim ex contractu v. g. debeas centum, ſolùm poteſt violari Juſtitia per defectum ſolvendi; non autem per exceſſum: nam quamvis eo caſu ſolvas ducenta, non exinde Juſtitiæ legem violabis: ſed vel liberalis, vel prodigus exiſtimaberis, juxta circunſtantias ſingulares ſuperabundantis ſolutionis. Juſtitia autem quę diſtributiva eſt, ſimiliter & quæ vindicativa, poteſt in utrumque extremum violari contrario aliquo vitio. Prior quidem, ſi Princeps, aut Superior deficiat in conferendo præmio, cui debetur; vel excedat conferendo alicui majus præmium, dignitatemvè officii, quàm par ſit, & quàm expediat, ut debitam illius rationem reddat. Poſterior autem, ſi aut deficiat nimiùm, puniendo circa condignum, aut excedat ultra condignum puniendo. Quod vitium cavetur *Eccleſ.* 7. dum dicitur: *Noli nimiùm juſtus eſſe*. Patet itaque ex omnibus virtutibus unam eſſe Juſtitiam, & eam non diſtributivam, nec vindicativam, ſed commutativam, quæ non ſit poſita in medio duarum vi-

Digitized by Google

tioſitatum extremarum, nec attendat medium rationis, ſeu geometricum; ſed *rei*, & arithmeticum tantùm. Et hoc quidem ipſum intelligendum eſt de medio illo peculiari, & duabus extremitatibus vitioſis interjecto, quo ad ſubſtantiam ipſam habitûs. Alioqui enim, & loquendo de medio illo communi omni actioni honeſtæ, etiam actio Juſtitiæ commutantis ſervare debet medium, nec exuperando, nec deficiendo, ſed obſervando regulas Prudentiæ. Quare excederet reddendo alteri quod ſuum eſt, cùm non oportet: ut gladium furioſo, aut pecuniam intempeſta nocte. Deficeret autem ſi non redderet unicuique ſuum quando & quomodo oportet.

34. Jam denique operoſum non erit occurrere argumentis; ſeu rauonibus dubitandi, ſectione præcedenti propoſitis à principio. Ad primùm ex anctoritate Ariſtotelis, jam diximus num. 13. quænam ſint verba illius loco in objectione indicato; & quis eorum ſenſus. Nunc addo, virtutem meritò dici ultimum potentiæ: quoniam attingit ſupremum gradum perfectionis, quem potentia obtinere poteſt. Quamvis verò virtus ſit ultimum in perfectione, poteſt eſſe medium inter extrema imperfecta, ſeu vitioſa: ſicut quamvis anima rationalis habeat ſupremum gradum perfectionis inter omnes formas, quæ ſunt actus materiæ; adhuc ipſa habet rationem medii inter formas Angelorum ab omni ordine ad materiam liberas, & eas, quæ omnino materiales ſunt. Ad alterum teſtimonium ejuſdem Philoſophi, conſtat ex præmiſſis, medium virtutis moralis non eſſe medium rei, ſive arithmeticum, ſed rationis, ſive geometricum, juxta arbitrium prudentis: ut patet ex definitione virtutis tradita ab Ariſtotele eod. loco in objectione allegato, quòd ſit *habitus electivus in medio conſiſtens, prout prudens definierit*. Sive, ut ad literam ferè è Græco vertitur, *habitus animi eligendi judicio præditus, in mediocritate poſitus, nos attingente, rationeque ſic definita, ut prudens præſcripſerit*. Ex eo autem quòd medium virtutis non ſit medium rei, ſed rationis, definitumque à prudentia; planè colligitur, illud non conſiſtere in indiviſibili, ſed habere amplitudinem, ideoque eſſe capacem augmenti, & inæqualiter poſſe attingi vel obtineri. Quod autem idem Ariſtoteles ait, medium uno tantum ac ſimplici modo poſſe attingi, intelligendum eſt de unitate modi, quatenus contrapoſita pluribus modis deviandi à medio. Etenim medium ſolius honeſtatis, quæ una eſt, interventu attingi poteſt: aberrari autem poteſt interventu duorum extremorum, quorum longè amplior eſt via, quàm honeſtatis ſemita; & multo magis declivis, quæque nullam primo aſpectu offert aſperitatem, qualem exhibet virtus.

35. Dices. Ariſtoteles eo loco ait, difficillimum eſſe obtinere mediocritatem virtutis, quia medium unico & ſimplici modo attingi poteſt, ſicut centrum in circulo, & ſcopus à ſagittario inſpectus, quippe ab iis poſſe multipliciter aberrari. Ergo medium virtutis conſiſtit in indiviſibili, ſicut punctum in circulo. At virtus ipſa non conſiſtit in indiviſibili, ſed habet amplitudinem percurrendam, ut fatemur in ſolutione, cùm ſit capax augumenti, & major in uno homine, quàm in alio. Ergo virtus non conſiſtit in medio. Reſp. Ariſt. eo loci comparare medium virtutis non ſolùm centro circuli, quod individuum eſt, ſed ſcopo ſagittarii, quod eſt dividuum, & poteſt magis vel minùs perfectè attingi. Unde colligitur, aliquod medium virtutis eſſe indiviſibile; nimirum, medium rei, ſive arithmeticum, quod ſola Juſtitia commutativa attendit: medium vero rationis, ſive geometricum, in quo cæteræ virtutes verſantur, eſſe dividuum, & aliquam habere amplitudinem. Verùm quemadmodum diviſibilitas ſcopi non tollit difficultatem ab eo attingendo (quippe qui multò pluribus modis aberrari poteſt, quàm attingi) ita etiam diviſibilitas medii geometrici, ſive ſecundùm rationem, non tollit quòd valde difficilis inventu ſit, quippe à quo in utrumque latus vitii extremi aberrari poteſt. Inde eſt ut difficilè inveniantur veri virtutis cultores, quique illam ingenuè ac limpidè profiteantur. Quod denotat ſatis illa interrogatio admirationis plena, *Quis eſt hic, & laudabimus eum?* Quaſi peregrinus ille ſit, & cui poſſit adaptari vetus illud Ariſtophanæum: *τίς ἐστιν ὄρνις οὗτοσί Quæ avis eſt iſta?* Et quaſi reſpondeat Juvenalis iis verſibus ſatis obviis:

Rara avis in terris, nigroque ſimillima cygno,
Vir bonus & ſapiens, qualem vix repperit unum
Millibus è multis hominum conſultus Apollo.

36. Ad ſecundam, conceſſa majore, negatur minor propoſitio. quam non extorquet probatio. Quia etiam inter ea, quæ poſſunt creſcere in infinitum, ſeu augeri ampliùs & ampliùs ſine termino, poteſt dari medium per negationem utriuſque extremi: ſi nimirum nihil de utroque participent. Hoc modo ſe habet virtus: quoniam licèt conveniant cum utroque extremo in materia circa quam verſatur, & quæ in perturbationibus actionibuſque animi ſita eſt; adhuc tamen quo ad formam, ſive quo ad bonitatem, omnino ab eis differt, ideoque utriuſque medium cenſeri poteſt. Quippe quæ divertit ab utroque extremo, & rectam inſiſtit viam. Sic etiam inter duas lineas infinitas poſſet dari media via, quæ unam ab altera prorſus interſecaret, quamvis in nulla illarum aſſignetur medium. Sic & inter duas extremitates infinitas ſpatii imaginarii aſſignari poteſt locus realiter exiſtens, & medius, per negationem utriuſque extremi.

37. Ad tertiam ex num. 20. negatur minor. Ad I. Probationem, conſtat ex prædictis, virtutem poſſe dupliciter conſiderari. Primò quatenus bona moraliter eſt: ſecundò quatenus mediocritas, ſive æqualitas quædam eſt. Priori ſenſu, habet rationem extremi duabus vitioſitatibus contrapoſiti, quoniam ambæ ſunt moraliter malæ. Poſteriori autem ſenſu, eſt medium utriuſque, quoniam æqualiter recedit ab utroque extremo. Non repugnat autem ſimul ratio medii & extremi ſecundùm diverſas inſpectiones: ut apparet in anima rationali, quæ prout immaterialis habet rationem extremi contrapoſiti materialibus formis: prout autem eſt ſpiritualis forma corporis habet rationem medii participantis de utroque extremo: ſcilicèt, tam de formis omnino à materia abjunctis, quàm de iis, quæ purè materiales ſunt. Similiter & idem punctum interjectum duabus medietatibus unius lineæ, eſt extremum uniuſcujuſque ſeorſum, & medium ambarum ſimul. Ad II. Probationem patet ex eadem ſolutione. Ad III. Virtutes illæ eximiæ, ut magnanimi-

Digitized by Google

nimitas, magnificentia, & virginitas, quamvis ad ſummum tendant; non præter rationis præſcriptum, ſed juxta illud. Unde & circa illarum materiam peccari poteſt exuperantiâ, ac defectu; ut patet de duabus primis ex lib. 2. *Ethic.* cap. 7. & *De virginitate* conſtat, ſiquis aut parum aut plus juſto de ea aſſerenda ſolicitus ſit. Neque enim adhuc in iis fas eſt mediocritatis terminos prætergredi, ſed iis inſiſtere, quos prudentia præſcribit. Quippe in omni materia virtutum eſt veriſſimum illud Horatii lib. 1. *Serm.* Sat. 2.

Dum vitant ſtulti vitia, in contraria currunt.

Et illud inſuper:

In vitium ducit culpæ fuga, ſi caret arte.

Ac denique illud ejuſdem.

——— non ego avarum
Cùm veto te fieri, vappam jubeo, aut nebulonem.
Eſt inter Tanaim quiddam, ſocerumque Viſelli.
Eſt modus in rebus: ſunt certi denique fines,
Quos ultra citraque nequit conſiſtere rectum.

38. Ad I. Confirm. patebit infra quæſt. ſequenti ſect. 1. Nunc ſatis objectioni facies, ſi dicas, medium à virtute morali præſcriptum, non eſſe *rei*, ſive arithmeticum; ſed *rationis*, ſive geometricum: ideoque ſatis eſſe ſi tantundem à quolibet extremo diſtet, quantum à ratione præſcribitur. Ratio autem præſcribit in materia Virtutum magis eſſe fugiendum alterum extremorum, quàm alterum, ac proinde illud plus diſtare à medio, quàm iſtud. Cujus doctrinæ hæc regula ſtatui poteſt. Quoties bonum virtutis, potiùs conſiſtit in cohibenda animi affectione, quàm promovenda, tunc exceſſus magis diſtat à medio, magiſque illi adverſatur. Et ita accidit in temperantia, & clementia ſive manſuetudine. Quoties autem bonum virtutis potiùs in promovenda, quàm cohibenda animi affectione ſitum eſt, magis diſtat à medio: magiſque illi repugnant defectus, quàm exceſſus. Et hoc modo contingit in Magnificetia, Liberalitate, ac Fortitudine.

39. Ad II. Confirm. negatur major: quàm non evincit probatio, quoniam impoſſibilitas tranſeundi ab uno extremo in aliud, niſi per medium, ſolùm habet locum in motu continuo, non autem in diſcreto: qualis eſt motus intellectûs & voluntatis, quoties de uno extremo in aliud pro libito divertunt, nullo medio interjecto. Similiter ergo poteſt homo appetitu ſenſitivo divertere ab uno vitio extremo immediatè in aliud, quoniam is motus non eſt continuus, ut patet, ſed diſcretus.

40. Ad Quartam ex num. 23. negatur major. Non enim vitium habet rationem medii, ſed extremi, cùm divertat à regula rationis, quæ mediocritatem ſervat. Neque obſtat quòd vitium poſſit eſſe majus & minus propter incrementa & decrementa; ac proinde medium, ſive mediocre inter id quod excedit, & id quod non adæquat. Non enim loquimur de hac mediocritate comparativa, quæ etiam inter virtutem majorem & minorem invenitur; ſed de mediocritate abſoluta, quæ ſervat modum rationis inter exuperantiam & defectum, quæque ſoli virtuti convenit.

41. Ad Quintam patet ex dictis num. 32. non perinde loquendum de Juſtitia commutativa, ac de cæteris virtutibus quoniam cùm præ iis careat duplici extremo vitioſo, & unicum habeat, cui opponatur, nihil mirum ſi non conſiſtat in medio. Poſſet tamen fortaſſe quis dicere, etiam illam ſervare quandoque medium illud rationis, quod æſtimatur ex circumſtantiis: non enim ſemper reddere unicuique quod ſuum eſt, oportet: quin immò & in eo poteſt forſan contrà Juſtitiam commutativam delinqui. Ut ſi furioſo reddas gladium, aut militi telum, quo alteruter aut uterque prævidetur interfecturus innocentem. Tunc enim ſervare ſummum jus, videtur injuſtitia ſumma, ſi poſſit facilè negare, aut differre redditionem exitialis inſtrumenti.

SECTIO IV.

Corollaria ex dictis, quibus admodum illuſtratur doctrina præcedens.

42. INFERTUR, etiam in humilitate chriſtiana habere locum doctrinam præjactam. Quia licèt nequeat peccari per exceſſum humilitatis, ſed tantò melior quis ſit apud Deum, quantò humilior; adhuc tamen in hoc ipſo ſervari debet mediocritas regulaque rationis, quantum ad locum, tempus, perſonam, dignitatem, aliaſque ejuſmodi circumſtantias ex præſcripto prudentiæ. Quare etiam chriſtiana humilitas videtur conſiſtere in medio inter elationem, quâ peccatur per exuperantiam; & inordinatam ac nimiam ſui dejectionem, quâ per defectum peccari poteſt. Quo poſteriore modo delinqueret, qui omnibus occurrentibus demitteret caput uſque ad terram v. g. aut curvaret poplitem, aut paſſim & ubique clamaret, ſe eſſe deteriorem quolibet peccatore, aut crimina ſua quolibet loco publicaret abſque diſcrimine, ut deſpectui atque irriſioni haberetur. Similiter & eo poſteriori modo peccaturus videtur qui ſciens certò ex principiis intrinſecis aliquid eſſe malum, obaudiret cuilibet alteri etiam imperito, aſſerenti id licitum eſſe, idque ex quadam nimia dejectione, quâ putaret ſe in ſapientia, & prudentia omni homini inferiorem eſſe. Id quippe non excuſaret à peccato, eſſetque contrà illud monitum Spiritus Sancti: *Noli eſſe humilis in ſapientia tua.* Nimirum, mala humiliatio eſt, quâ quis, ſive in ſapientia, ſive in dignitate, ſive in quibuslibet aliis, ſe nimium demittit, ſive plus quàm præſcribit dictamen prudentiæ:

43. Id tamen in humilitate præ aliis virtutibus moralibus fateri oportet, eam quantum ad actus internos, circa Deum ſaltem, non poſſe ullum exceſſum habere, ſed eò meliorem ac perfectiorem eſſe, quò major fuerit. Ratio à priori eſt, quia humilitas præ aliis virtutibus moralibus potiſſimùm ſita eſt in eo habitu, quo quis deſpicit ſeipſum, & demittit Deo, cognito ut auctori bonorum omnium, quæ in ſe habet; & cui proinde omnis honor & gloria reddenda ſit. In hac verò demiſſione nullus poteſt eſſe exceſſus, neque unquam devenietur ad ſummam perfectionem demiſſionis: quoniam cùm inter Deum & creaturam ſit infinita diſtantia, nunquam creatura aliqua ita ſe demittet Deo, ut ille dignus adhuc non ſit majori & majori demiſſione creaturæ in infinitum. At, quemadmodum præmonuimus num. 38. quoties bonum virtutis potiùs conſiſtit in frænando, quàm in promovendo appetitum, virtus majorem oppoſitionem habet cum exceſſu, quàm cum defectu. Ideoque; cùm

cùm humilitatis bonum collocatum ſit potiùs in frænando appetitu exaltationis, quo natura humana ægrotat, quàm in eo promovendo, conſequens eſt, ut plus oppoſitionis habeat cum ſuperbia, quàm cum nimia demiſſione ſui.

44. Infertur II. Virtutes quoque intellectuales in mediocritate conſiſtere. Quamvis enim expreſsè Philoſophus tantùm de moralibus egiſſe videatur quantùm ad hoc, S. Thomas 1.2 quæſt. 64. art. 3. id ipſum extendit ad intellectuales: & primò ad ſpeculativas: quia conſiſtunt in cognitione veri, quo declinari, ſive aberrari poteſt per exceſſum affirmando rebus quod revera non habent; aut per defectum, negando quod reipſa habent. Quod jam à nobis dictum eſt ſupra num. 25. & ſeqq. Neque obſtat quod idem S. Doctor alio loco docuerit, habitui primorum principiorum nihil eſſe contrarium. Hinc enim minimè colligitur, propoſitionem primi principii eſſe ſitam in medio affirmationis & negationis falſæ: ſed tantùm infertur, nullum eſſe lòcum oblivioni, aut aſſenſui contrario, poſtquam aliquis habet aſſenſum primorum principiorum ex terminorum apprehenſione. Idem quoque eſt de virtutibus intellectualibus practicis, quales ſunt ars & prudentia. De arte expreſsè docet Ariſtoteles lib. 2. *Ethic.* c. 6. dum inquit: *Omnis artifex exuperantiam fugit & defectum: medium autem expetit*. Patetque effecta artis tunc optima eſſe cenſerique, cùm nihil eſt quod iis addatur, aut detrahatur. Prudentia quoque in mediocritate ſita eſt: non ſolùm à ſimili cæterarum virtutum moralium, ſed etiam quia ipſa præſcribit iis medium rationis, veluti regula quædam. Unde & in ejus materia peccari poteſt per exceſſum & defectum: ut ſi quis nimium deliberet aut parum circa media eligenda.

56. Infertur III. Virtutis moralis definitionem à Philoſopho traditam eſſe optimam, per hoc ut ſit *habitus electivus in medio conſiſtens, prout prudens definierit*, quod aliquanto diffuſius è Græco aliqui legunt, ut jam adnotavimus ſupra n. 34. Convenitque omnibus virtutibus moralibus; niſi quòd juſtitiæ commutativæ nequit adaptari particula ultima, *prout prudens definierit*. Juſtitia enim commutativa, quatenus diſtincta à cæteris virtutibus moralibus, non attendit medium rationis, quod prudens definit; ſed medium rei, quod conſiſtit in æqualitate rerum facienda: ut qui debet quatuor v. g. ſolvat quatuor. In reliquis verò, & acceptione medii, quatenus abſtrahit ab eo quod ſit rei, vel rationis, convenit etiam ipſi præjacta definitio. Similiter neque virtutibus intellectualibus ſpeculativis convenit, quantùm ad eandem particulam ultimam: quoniam licèt conſiſtant in medio, ut nuper dictum eſt; non tamen in medio rationis, quod prudens deſignat; ſed in medio inter affirmationem & negationem. Præterea, nec convenit eis quantum ad particulam *electivus*: quoniam ſoli habitus practici & morales ſunt electivi: & ex iis non omnes, ſed tantùm qui ſubjectivè reſident in voluntate, vel in appetitu ſenſitivo: quoniam hi tantùm electivi ſunt, cùm electio ſit actus ſolius voluntatis & appetitus ſenſitivi. Quare ratione ejuſdem particulæ excluduntur virtutes practicæ intellectuales, ut ars & prudentia. Cùm enim reſideant in intellectu, non ſunt habitus electivi, ſed directivi. Quippe *medium* in definitione poſitum, quod eſt medium virtutis moralis, non dicitur *rationis* ſubjectivè, quaſi ſit in ratione, ut in ſubjecto; ſed objectivè, quia eſt objectum à ratione præſcriptum.

QUÆSTIO QUINTA.

Qualiter virtutes & vitia opponantur inter ſe?

QUAMVIS multa ex dicendis in hac diſputatione jam decreta ſint in præcedentibus, ex quibus huc plura advocari poſſent ad controverſiam locupletandam; adhuc tamen placet ſeorſum ac breviùs ſolito eam exagitare: remiſſo lectore ad ea quæ diximus, præſertim diſp. præcedenti circa mediocritatem virtutis utrique extremo vitioſo contrariam? & ad ea omnia, quæ tradit Ariſtoteles lib. 2. Ethic. *cap. 7. ubi diſtribuit mediocritatem ſingularum virtutum moralium inter duo propria cujuſque extrema. Ea enim hoc loco præmittere oportet. Veſtigamus igitur, an inter virtutes & vitia ſit mutua oppoſitio, & quo ſenſu?*

SECTIO PRIMA.

Virtutes & vitia mutuam oppoſitionem habere, & non ex accidenti, ſed ab intrinſeco & per ſe, quicquid aliqui negent.

2. SIT I. Aſſertio. Virtutes & vitia mutuam inter ſe oppoſitionem habent & quidem intrinſecam, ſeu ex natura propria uniuſcujuſque.

Prior pars expreſsè atque ex profeſſo traditur ab Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 8. & pluribus aliis locis, ſimiliterque à D. Thoma 1. 2. quæſt. 55. artic. 1. & 4. & ab aliis communiter. Probaturque ratione ejuſdem Philoſophi loco indicato. Quæcumque duo comparantur in aliquo genere tanquam extrema, eo ipſo habent mutuam oppoſitionem inter ſe, & cum medio ambobus interjecto. At in quolibet genere moris duo vitia comparantur ut extrema, & virtus habet rationem medii ambobus interjecti. Ergo in genere quolibet moris vitia duo habent oppoſitionem mutuam inter ſe, & cum ipſa virtute. Major patet: quia quæcumque duo comparantur in aliquo genere tanquam extrema, eo ipſo maximè diſtant inter ſe ſub eo genere, cum repugnatia unius ad aliud, & ad medium utrinque interjectum. Quod patet in albedine & nigredine inter ſe comparatis, &

cum

cum colore fuſco utrique interjecta ſimiliter & in omnibus qualitatibus extremis cujuſlibet generis, ſive inter ſe collatis, ſive cum qualitate interjecta quæ habet ſtrictam rationem medii. Minor autem ſuadetur diſcurrendo per ſingulas virtutes morales cujuſcumque generis, ut Fortitudine, Temperantia, &c. Quælibet nanque earum interjecta eſt ut mediocritas quædam duobus vitiis extremis. Neque obſtant plura quæ contra eam mediocritatem opponi ſolent & poſſunt: quoniam diſp. præcedenti ſect. 2. & 3. diſcuſſa & ſoluta ſunt.

3. Poſterior pars, cui adverſatur Scotus in 1. diſt. 17. quæſt. 2. & in *Quodlibet.* quæſt. 18. art. 1. traditur ſatis expreſſè ab eodem Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 5. fine, ubi docet virtutem moralem eſſe in genere habitûs: & cap. 8. ſequenti, jam ſupra allegato, docet ex inſtituto, virtutem & vitium eſſe contraria: atque adeò, per manifeſtam illationem ex mente ipſius, virtutem & vitia extrema eſſe habitus contrarios. Modò ſic. Omnes habitus quicumque inter ſe contrarii ſunt, eo ipſo habent oppoſitionem inter ſe ab intrinſeco, ſive ex natura ſua. At virtus & vitia extrema ſunt habitus inter ſe contrarii. Ergo oppoſitionem habent ab intrinſeco, ſive ex natura ſua. Major, quæ ſola videtur deſiderare probationem, ſuadetur. Omnes qualitates, quotquot inter ſe contrariæ ſunt, eo ipſo habent oppoſitionem ab intrinſeco & ex natura ſua: quod patet diſcurrenti per ſingulas: ut albedinem, & nigredinem; calorem & frigus; humiditatem & ſiccitatem. Idque conſtant ratione à priori: quoniam ex ſeipſis, ac propria cujuſque ratione præſtant effectus incompoſſibiles, & repugnantes inter ſe. At omnes habitus ſunt in genere qualitatis, & quoties contrarii ſunt, ex propria ratione præſtant ſubjecto effectus incompoſſibiles, ac repugnantes inter ſe: ut patet ſingulos conſideranti. Igitur omnes habitus, quicumque ſunt contrarii inter ſe, eo ipſo habent oppoſitionem ab intrinſeco, & ex natura ſua.

4. Dices pro opinione Scoti, minorem præcipui ſyllogiſmi eſſe falſam: quia virtus non habet rationem habitûs, qui proinde poſſit contrarii vitiis extremis; ſed tantùm conſiſtere in relatione conformitatis ad rectam rationem, fundata in habitu ex ſe indifferenti ad bonum & malum: ſimiliter & vitium non in habitu ſitum eſſe, ſed in relatione difformitatis à recta ratione: poſſeque habitum eundem, qui antea priorem relationem obtinebat, mutari, & ſubire poſteriorem: ac proinde tranſire à vitio in virtutem; ſicut eadem ſuperficies intrinſecè invariata ſolet tranſire ab albedine in nigredinem. Cujus exemplum adhuc opportunius videtur, ſiquis in ſecta Mahumetana, aut Judaïca, habitum jejunandi acceperit, ex pravo aut ſuperſtitioſo fine; poterit enim tranſire ad fidem Catholicam, & retinere eundem habitum; atque in ipſo exerceri ex fine honeſto, quo caſu idem abſtinentiæ habitus, qui antea vitioſus erat, manebit in ratione virtutis, ex ſola mutatione relationis penes pravum aut bonum finem. Ergo virtus nec conſiſtit in habitu, nec debet oppoſitionem intrinſecam cum vitio ex parte habitûs, ſed ſolius relationis.

5. Sed contrà I. Probatum eſt enim diſputatione præcedenti, num. 8. virtutem in habitu ſitam eſſe: quod breviter nunc inſtaurare licèt. Eo ipſo quòd virtus in animo ſedem habeat tanquam principium humanarum operationum, nequit conſiſtere in relatione, quia relatio nullatenus eſt principium activum; ſed tantùm in potentia aut perturbatione, aut habitu: quoniam præter tria hæc non eſt aliud principium humanarum operationum in anima: ut aſſumit Philoſophus lib. 2. *Ethic.* cap. 6. At juxta ipſum eodem loco virtus in animo ſedem habet ut principium humanarum operationum, & non ut facultas, neque perturbatio: quod ex perturbationibus ibidem adductis num. 5. & 6. facilè extorqueri poteſt. Ergo virtus nequit conſiſtere in relatione, ſicut neque in facultate, aut perturbatione, ſed tantùm in habitu. Ergo & ſimiliter vitium, quod ſe habet ut principium humanarum operationum nequit conſiſtere in relatione, quoniam hæc activa non eſt, neque in facultate, ut perturbatione, ſed in habitu.

6. Contra II. Et ſtatuto ſemel ex præcedenti impugnatione, tam virtutem, quàm vitia utrinque adverſantia, eſſe veros habitus, & non relationes formaliter, inſtauratur probatio illa præcipua aſſerti quo ad poſteriorem partem. Omnes habitus, quicumque inter ſe contrarii ſunt, habent mutuam oppoſitionem ab intrinſeco, ſive ex natura ſua. At virtus & vitia extrema ſunt habitus inter ſe contrarii, ut jam probatum eſt. Ergo virtus & vitia extrema habent oppoſitionem mutuam ab intrinſeco, ſive ex natura ſua. Major in qua ſola eſſe videtur diſſidium, probatur. Omnes habitus quicumque inter ſe contrarii ſunt, eatenus mutuam oppoſitionem habent quatenus reſpiciunt oppoſita objecta. At reſpicere oppoſita objecta convenit iis ab intrinſeco, ſive ex natura ſua, ut patet. Ergo omnes habitus, quotquot inter ſe contrarii ſunt, habent mutuam oppoſitionem ab intrinſeco, & ex natura ſua. Secundò ſuadetur eadem major. Omnes enim habitus, quotquot inter ſe contrarii ſunt eatenus mutuam oppoſitionem habent, quatenus inclinant ad actus contrarios: v. g. liberalitatis, prodigalitatis, & avaritiæ. At inclinant ad ejuſmodi actus contrarios ex natura ſua, ut patet, tum ex propria ratione uniuſcujuſque: tum & à pari habituum intellectualium, qui ab intrinſeco inclinant in proprios actus. Ergo omnes habitus quotquot inter ſe contrarii ſunt, habent oppoſitionem ab intrinſeco & ex natura ſua. Tertiò probatur eadem major. Habitus, quotquot inter ſe contrarii ſunt, nequeunt eam contrarietatem habere ratione relationis convenientię aut diſconvenientiæ ad naturam: quia una relatio nequit eſſe propriè contraria alteri. Contrarietas enim ſtricta ſolùm convenit qualitatibus oppoſitis, quales ſunt habitus inter ſe contrarii. Ergo ſupereſt ut illa conveniat habitibus ex natura ſua, ſive ab intrinſeco.

7. Contrà III. Ex præjactis enim facilè evincitur, non poſſe habitum vitioſum tranſire in habitum virtutis, in homine jejunante ſub Mahumetana ſecta, aut Judaïcâ, quoties convertitur ad fidem Chriſti; ſed debere ſibi adquirere alium abſtinentiæ habitum ab eo, quem prius ſibi per ſuperſtitionem conparaverat. Hoc enim ipſo quòd habitus virtutum ac vitiorum habeant mutuam inter ſe oppoſitionem ab intrinſeco, ut probatum

jam

jam eſt; entitas unius nequit tranſire in entitatem alterius: quia nulla res poteſt unquam eſſe unum & idem realiter cum eo, à quo ſemel diſtinguitur realiter; & multò minùs cum eo, cui ab intrinſeco opponitur. Ergo ſi ſemel habitus virtutum & vitiorum ab intrinſeco opponuntur, nequit habitus unius unquam eſſe aut fieri unum atque idem realiter cum habitu alterius: ſive, quod perinde eſt, nequit habitus idem, qui antea vitioſus fuerat, tranſire in habitum virtutis, aut è contrà. Quare in dicta hypoteſi habitus abſtinentiæ in homine Chriſtiano poſt Mahumetiſmum, aut Judaïſmum, eſſet in entitate diverſus à præcedenti, ſolumque conveniret cum illo in objecto materiali, ſeu materia *circa quam*, præciſa ab honeſtate morali. Confirm. I. & retorquetur inſtantia Scoti in ſuperficie, quæ poteſt tranſire ab alba in nigram. Quamquis enim ita ſit albedo tamen per ſuam entitatem nunquam, neex accidenti, quidem poteſt eſſe nigredo, neque è contrà: quoniam eæ qualitates ab intrinſeco oppoſitæ ſunt. Suppono enim ex iis, quę tradidi tom. 2. *Phil. Nov-antiquæ* diſp. 86. à n. 48. colores differre ſpecie eſſentiali a luce, eſſeque alterum naturâ ſuâ contrarium alteri: quod diſertè docet Ariſt. lib. 1. *De Cœlo* cap. 3. textu 20. Ergo pariter quamvis idem ſubjectum poſſet tranſire à vitio in virtutem, aut è contra, nunquam habitus vitii poteſt, ne ex accidenti quidem, tranſire in habitum virtutis. Confirm. II. æquè aut magis diſtat vitium à virtute, quàm una virtus ab alia, ut patet. Et tamen repugnat habitum unius virtutis tranſire in habitum alterius, adhuc ex accidenti. Quis enim dicat, eundem habitum, qui modo Temperantiæ eſt, poſſe ſucceſſu temporis eſſe habitum Juſtitiæ, vel Fortitudinis? Tolleretur enim de medio realis diſtinctio virtutum. Ergo æquè aut magis repugnat habitum vitii tranſire in habitum virtutis, adhuc ex accidenti. Quippe ejuſmodi tranſitus eſt impoſſibilis, vel ſola reali diſtinctione duorum ſpectata: quantò magis ubi ea opponuntur ab intrinſeco, qualiter virtus & vitium?

SECTIO II.

Longè majorem eſſe contrarietatem vitiis extremè oppoſitis inter ſe, quàm cum virtute interjecta. Evaſiones objectionesque difficiles ex adverſo præoccupantur & expediuntur.

8. SIT II. aſſertio. Quanquam virtutes & vitia mutuò opponantur ab intrinſeco, ut dictum eſt; majori oppoſitione adverſantur ſibi invicem extrema vitia, quàm virtus unicuique illorum. Ita Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 8. jam allegato.

Ratio Ariſtotelis, hæc ferè eſt. Quò duo aliqua contrariorum magis inter ſe diſtant, eò majorem contrarietatem habent. At extrema vitia ita contrariantur virtuti interjectæ ut magis quàm ab illa, diſtent inter ſe. Ergo extrema vitia ita contraria ſunt virtuti interjectæ, ut majorem inter ſe, quàm cum illa contrarietatem habeant. Major apparet evidens ex definitione contrariorum. Minorem probat Philoſophus exemplo adducto: Quia longiùs diſtat timiditas, ſive ignavia, ab audacia, quàm Fortitudo. Quippe hæc cum audacia videtur habere commercium aliquod, cùm etiam aggrediatur pericula & terribilia, in quibus aggrediendis audacia exuperat. Timiditas vero è converſo omnia vitat pericula, omnia terribilia fugit. Idemque eſt de extremis Liberalitatis, atque Temperantiæ, tum inter ſe collatis, tum & cum unaquaque earum virtutum. Ergo extrema vitia ita ſunt virtuti interjectæ contraria, ut tamen magis quàm ab illa, diſtent inter ſe.

9. Dices I. rationem hanc nullius roboris eſſe, imo & retorqueri poſſe in hunc modum. Quantò duo aut plura aliqua contrariorum magis inter ſe diſtant, eò majorem contrarietatem habent inter ſe: quæ eſt major propoſitio Ariſtotelis. At extrema vitia ita contrariantur virtuti interjectæ, ut magis ab illa, quàm inter ſe, diſtent. Igitur extrema vitia ita contrariantur virtuti interjectę, ut majorem contrarietatem cum ea habeant, quàm inter ſe. Probatur minor. Extrema enim vitia ita contrariantur virtuti interjectæ, ut ab ea diſtent penès rationem communiſſimam boni & mali moralis: vitia enim pertinent ad genus mali moralis, virtus verò ad genus moralis boni ſpectat. Major autem eſt diſtantia eorum, quæ communiſſima ratione, ſive genere differunt, quàm eorum, quæ conveniunt. Ergo extrema vitia magis à virtute diſtant, quàm inter ſe.

10. Verùm hæc ſolutio, imò & objectio non habet locum, neque præjudicium inferre poteſt aſſertioni & rationi præjactæ, ſi rem paullò attentiùs conſideremus. Pro cujus intellectu animadvertendum eſt, virtutem quamlibet dupliciter conſiderari poſſe contrariam vitiis extremis: uno modo quatenus mediocritas quædam eſt utrique extremo interjecta; altero verò quatenus eſt bona & laudabilis in genere moris. Quamvis enim mediocritas ipſa laudabilis ſit, & honeſta ex ratione eſſentiali: non autem ex accidenti, ut minus rectè aliqui exponunt: adhuc locus eſt diſtinctioni ſeu præciſioni mentis, inter rationem habitûs mediocris, & bonitatem moralem; maximè cùm hæc videatur eſſe ratio univerſalior, quæ latiùs vagatur, quàm illa. Quippe extenditur etiam ad habitum Juſtitiæ commutativę, qui bonus moraliter eſt, & tamen habitus mediocritatis non eſt. Hoc autem ſuppoſito, virtus priori conſideratione habet rationem medii, duobus extremis interjecti: & ſub conſideratione poſteriore, non habet rationem medii, ſed extremi contrapoſiti ambobus extremis: quia cùm ambo vitioſa ſint, & mala in genere moris: quaſi conſtituunt unum extremum turpitudinis, contrapoſitum honeſtati morali virtutis, tanquam alteri extremo. Malum enim & bonum morale, cùm primo & per ſe contraponantur, nequeunt invicem comparata non habere rationem unius & alterius extremi.

11. Unde oritur genuina intelligentia aſſertionis præjactæ, quæ ita accipienda eſt, ut virtus conſiderata ſub ratione bonitatis moralis diſtet quidem magis à vitiis oppoſitis, quàm vitia ipſa inter ſe: cæterùm conſiderata in ratione mediocritatis; minus diſtet ab unoquoque ex vitiis extremis, quàm ipſa inter ſe diſtant. Prior pars ſuadetur ferè eadem ratione, quâ Ariſtot. utitur, ſed tamen applicata ad diſtinctionem propoſitam. Quoties duo aliqua ex iis, quæ contraria ſunt, magis

gis diſtant, ſive minus conveniunt inter ſe, eò majorem oppoſitionem habent. At virtus conſiderata in ratione boni moralis ita eſt contraria vitiis extremis, ut magis ab iis diſtet, minuſque cum iis conveniat, quàm ipſa vitia inter ſe. Igitur virtus conſiderata in ratione boni moralis ita eſt contraria vitiis extremis, ut majorem oppoſitionem cum iis habeat, quàm ipſa vitia inter ſe. Major patet ex definitione contrariorum, & ex prima fere notione terminorum. Minor autem ſuadetur. Major enim diſtantia, minorque convenientia eſt inter bonum & malum morale, quàm inter unum & aliud morale malum: quippe duo hæc in genere mali moralis conveniunt; illud verò ab iis toto genere differt, ſumma ſive ſuprema diverſitate & oppoſitione. At virtus conſiderata in ratione boni moralis ita eſt contraria vitiis extremis, ut hæc habeant rationem unius & alterius moralis mali. Ergo conſiderata in rationi boni moralis ita eſt contraria vitiis extremis, ut magis ab iis diſtet, minuſque cum eis conveniat, quàm ipſa vitia inter ſe. Et hoc quidem extorquet objectio illa ac ſolutio.

12. Poſteriori itaque ſenſu procedit aſſertio & ratio Ariſtotelis. Virtus enim conſiderata, non in ratione mali moralis, ſed ſecundùm mediocritatem inter duo vitia extrema, minùs diſtat ab unoquoque eorum, minoremque contrarietatem habet, quàm ipſa extrema inter ſe. Inter habitus enim ſecundùm propriam cujuſque rationem conſideratos, eò major eſt contrarietas, quò major diſſimilitudo & oppoſitio eſt in operationibus, ad quas inclinant. Atqui inter habitus extremos vitiorum ſecundùm propriam cujuſque rationem conſideratos, major diſſimilitudo & oppoſitio eſt in operationibus, ad quas inclinant, quàm ſi unumquodque eorum comparetur cum mediocritate virtutis interjectæ. Ergo habitus extremi vitiorum ſecundùm propriam cujuſque rationem conſiderati, majorem inter ſe contrarietatem habent, quàm cum mediocritate virtutis interjectæ. Major conſtat: quia contrarietas propria & preſsè dicta, de qua loquimur, eſt propria qualitatum, ac proinde & habituum, ratione diſſimilitudinis & oppoſitionis penes effectus, quos præſtant. Minor autem ſuadetur conſideratis in ſingulari operationibus, ad quas inclinant vitia extrema, & mediocritas virtutis interjectæ. Major enim diſſimilitudo & oppoſitio v.g. retentionis miſeræ & ſordidę hominis avari cum nimia effuſione prodigi, quàm cum moderata largitione liberalis hominis. Nimirum retentio avara ex diametro contraponitur, & quaſi Vatiniano odio adverſatur prodigæ bonorum effuſioni: cum liberalitate autem non ita opponitur: tum quia, licet liberalis largiatur, non tamen ultra modum, tum præterea, quia liberalis etiam moderatè retinet ſua bona: ideoque aliquale commercium habet cum avaro, cui retentio nimium amica eſt. Quod & in cęteris extremis mediocritatum vitioſis poteſt ſeorſum conſiderari. Igitur inter habitus extremos vitiorum, ſecundùm propriam cujuſque rationem conſideratos, major diſſimilitudo & oppoſitio eſt in operationibus, ad quas inclinant, quàm ſi unumquodque eorum comparetur cum mediocritate virtutis interjectæ.

13. Confirmatur doctrina præjacta quo ad utramque partem exemplo ac ſimilitudine rationis inter duas qualitates contrarias extremè, & alteram intermediam: v.g. colorem album & nigrum extremè adverſantes, & colorem fuſcum utrique interjectum. Quod ut planius fiat, premitto, colorem in genere conſideratum dividi adæquatè in colorem extremum ex una parte, & intermedium ex altera. Sub membro priori coloris extremi ſolùm continentur color albus & niger: quoniam extremam, ſive ſummam perfectionem attingit prior: poſterior verò imperfectionem ſummam, ſive extremam. Prior enim eminet inter colores omnes, ratione eximiæ claritatis, quâ majorem cum luce cognationem habet: poſterior verò exceditur ab omnibus ratione nullius claritatis, & majoris diſtantiæ à luce. Quippe, licèt lux non ſit forma intrinſecè conſtituens entitatem ipſam coloris, eſt adeò ipſi amica, & neceſſaria ad terminandum viſum, ut ſępiſſimè lux & color pro uno eodemque accipiantur: qualiter dum apud Poëtam:

———rebus nox abſtulit atra colorem:

id eſt, lucē. Et in quodā Eccleſię hymno canimus;

Rebuſque jam color redit
Vultu nitentis ſideris.

Sub poſteriori membro coloris intermedii continentur, non ſolùm fuſcus, qui veluti antonomaſticè intermedius dici ſolet; ſed etiam plures alii, ut purpureus, ruber, flavus, cæruleus, viridis, & plurimi alii ſub eis contenti.

14. Hoc autem ſuppoſito, color albus & niger, dupliciter comparari poſſunt cum colore fuſco: primò quatenus hic eſt mediocritas quædam utrique interjecta, ſecundùm propriam & ſpecificam rationem: ſecundò autem prout duo priores pertinent ad illud membrum, ſive genus coloris extremi, & quatenus color fuſcus ſpectat ad aliud membrum, ſive genus coloris intermedii. Priori conſideratione color albus & niger magis opponuntur inter ſe, quàm cum colore fuſco: quia majorem diſſimilitudinem inter ſe habent ſecundùm proprias cujuſq; rationes, abſque ulla prorſus convenientia. Cùm colore enim fuſco, aliqualem cognationem habet color albus, quatenus fuſcus aliquid clari & lucidi obtinet: cum nigro autem nullā quia totus ex ſe obſcurus eſt. Similiter & niger color aliqualiter communicat fuſco, quoniam & hic obſcuritatem aliqualem habet. Poſteriori autem ſenſu color albus & niger magis conveniunt inter ſe, quàm cum colore fuſco. Conſiderantur enim ut convenientes in genere coloris extremi, ac proinde contrapoſiti alteri membro, ſive generi coloris intermedii, ſub quo fuſcus continetur. Nihil ergo mirum ſi ſub hac ratione minùs inter ſe opponantur, quàm cum fuſco colore.

15. Unde ſic diſputare licet, confirmareque doctrinam ſuperiùs traditam. Licèt albedo & nigredo ſecundùm rationem utrique communem coloris extremi conveniant inter ſe, & differant à fuſcedine (ut ita dicam) conſiderata ſecundùm rationem communem coloris intermedii; attamen albedo & nigredo, ſecundùm proprias & ſpecificas rationes, longè magis opponuntur inter ſe, quàm cum fuſcedine, quatenus hęc ex propria & ſpecifica ratione eſt quędam mediocritas utriuſque. Ergo ſimiliter licèt vitia extrema ſecundùm rationē mali moralis utrique communem conveniant inter ſe & differant à virtute conſiderata ſub communi ratione moralis boni; attamen vitia ipſa inſpecta ſecundùm proprias & ſpecificas rationes, longè magis opponuntur inter ſe, quàm cum virtute, quatenus hæc ex propria & ſpecifica ratione eſt quædam mediocritas uniuſcujuſque.

16 Confir. II. aptiſſima comparatione, quâ Philoſophus utitur. Mediocritas virtutis ita ſe habet ad duo extrema, excedens unum, & deficiens aliud; ſicut æquale comparatum ad majus & minus. Atqui manifeſtum eſt majus & minus, quatenus talia, majorem inter ſe oppoſitionem habere, quàm cum æquali, ſeu intermedio; quippe à quo minus diſtat unumquodque eorum. Ergo & extrema duo, excedens unum, & deficiens aliud quatenus talia, majorem inter ſe oppoſitionem habent, quàm cum mediocritate virtutis.

17. Dices II. Rationem eandem Philoſophi ſaliter contra ipſum retorqueri poſſe. Quoties enim aliqua inter ſe, aut cum quolibet tertio, majorem ſimilitudinem habent, eò minus contraria ſunt. Atqui vitia extrema inter ſe majorem ſimilitudinem habent, quàm cum mediocritate virtutis. Ergo minus inter ſe contraria ſunt. Minor, in qua ſola eſt difficultas, ſuadetur ex doctrina ejuſdem Ariſt. libro 2. *De generat.* cap. 4. Ubi ſtatuta poſſibilitate converſionis cujuſque elementi in quodlibet aliud, & poſito diſcrimine celerioris faciliorisque tranſitus aliquorum in alia, quàm aliorum, ſubdit ſtatim: ὅσα μὲν γὰρ ἔχει σύμβολα πρὸς ἄλληλα, ταχεῖα τούτων ἡ μετάβασις· ὅσα δὲ μὴ ἔχει, βραδεῖα, διὰ τὸ ῥᾷον εἶναι τὸ ἓν, τὰ πολλὰ μεταβάλλειν. *Quæ enim ſymbolum inter ſe habent horum celeris eſt migratio, quæ verò non habent tarda, quod facilius ſit unum, quàm multa, mutari.* Unde ſumitur argumentum difficile, & probatur illa præcipua minor. Omnia illa, ex quorum uno eſt facilior tranſitus in aliud, majorem ſimilitudinem habent, quàm cum illo, ad quod difficilior tranſitus eſt: ideóque facilior eſt tranſitus unius elementi ſymboli in aliud ſymbolum, quàm in diſſymbolum, quia majorem cum illo ſimilitudinem habet. Atqui facilior etiam eſt tranſitus ab uno vitio extremo in aliud extremum vitium, quàm in mediocritatem virtutis interjectæ. Ergo vitia extrema inter ſe majorem ſimilitudinem habent, quàm cum mediocritate virtutis interjectæ. Probatur minor, in qua ſola contentio eſſe poteſt. Facilius enim eſt tranſire ab exuperantia & nimio ad id quod eſt parum; & ab hoc ad id quod exuperans & nimium, quàm ab alterutro illorum gradum facere ad mediocritatem virtutis. Cujus ratio à priori eſt, quia poſtquam quis ſemel deflexit à recta virtutis via in alterutrum obliquorum laterum facilius eſt tranſire ad alterum latus obliquum quàm ſe ſiſtere in via recta. Ex præcedenti enim vitio jam contraxit ſtabilem aſſuetudinem declinandi à medio: ac proinde parum intereſt quod ad unum vel aliud latus divertat, ut in alterum poſtea inclinet. Et certè avarus inhians pecuniæ, uſque adeò perverſum animum appetitumque habet, ut de eo timendum ſit, quòd ſi fortè à conſuetudine recedat, potiùs ſit declinaturus in prodigam effuſionem, quàm in actum veræ ac ſolidæ liberalitatis. Ergo facilior eſt tranſitus ab uno extremo vitio in aliud vitium extremum, quàm in aliud virtutis interjectæ.

18. Sed contrà. Non enim in omni mutatione facilior eſt tranſitus per medium: quàm ab extremo in extremum: ſed in ea tantùm, cujus extremis intervenit medium *rei*, ſive communicationis, partim ab uno, & partim ab alio. Et ita contingit facilior tranſitus inter elementa ſymbola, quàm diſſymbola: quia elementum unum ſymbolum, quod medio modo ſe habet inter duo alia, communicat aliquid eorum, quæ conveniunt utrique, v. g. facilior eſt tranſitus aeris in aquam, quàm in terram: quia cum aqua communicat in humiditate, quamvis diſſentiat in calore, quæ eſt altera ex duabus primis qualitatibus aeris: ut fusè probavimus tom. 2. *Philoſ. Novantiquæ* diſp. 56. ſect. 2. Cum terra autem in nulla ex primis qualitatibus communicat, quoniam terra ſicca, & frigida eſt. Similiter & facilior eſt tranſitus à colore albo in fuſcum intermedium quàm in nigrum extremè oppoſitum: quoniam color fuſcus eſt medium rei, ſive participationis de uno & alio extremo colore: quod diſertè docet Ariſt. lib. 5. *Phyſic.* text. 6. Cæterùm quoties mutatio eſt inter eos terminos, quibus intervenit ſolùm medium rationis, facilior eſt tranſitus immediatus unius extremi in aliud, quàm per medium interjectum. Hoc enim medium à ratione præſcriptum, non communicat formaliter in aliquo cum extremis, ſicut medium rei; ſed potiùs dicitur & eſt medium negationis, ut vidimus diſput. præced. num 26. quoniam importat negationem & repugnantiam utriuſque extremi, veluti declinantis ab eo, quod ſecundùm rectam rationem præſcribitur. Quare fatemur faciliorem eſſe tranſitum ab uno vitio extremo in alterum, quàm in virtutem interjectam: quia nullum vitium habet verum aliquod cum virtute commercium, faciliuſque eſt ægrotâti vitio aliquo extremo divertere in aliud extremum vitium, quàm attingere medium rationis, & ſe collocare in mediocritate virtutis.

19. Unde minor objectionis diſtinguenda eſt ſic. Vitia extrema majorem inter ſe ſimilitudinem habent, quàm cum mediocritate virtutis, ſi conſiderentur quatenus mala moraliter ſunt, ſive quatenus conveniunt in deviando à ratione, quaſi in genere, concedo. Si conſiderentur ut duæ extremitates ſecundùm ſpeciem cujuſque propriam; nego. Nec probatio minoris urget: quoniam doctrina illa Ariſtotelis procedit de elementis, quorum medium non eſt medium negationis, aut rationis, ut in præſenti, ſed rei, ſive communicationis: ſecundùm quam major ſimilitudo eſt unius elementi cum alio ſymbolo; quàm diſſymbolo; ſicut & major eſt ſimilitudo coloris albi cum fuſco interjecto, quàm cum nigro extremè adverſo: ac propterea in iis facilior eſt tranſitus immediatus ad elementum coloremvè interjectum, quàm ad extremum. Probatio autem illius minoris, dum aſſumit ea ex quorum uno facilior eſt tranſitus ad aliud majorem ſimilitudinem cum eo habere, quàm cum alio ad quod non eſt ita facilis tranſitus; diſtinguenda etiam eſt: & ſi intelligatur de iis quæ ſolùm habent interjectum medium rei, ſive communicationis; concedenda: ſi autem accipiatur de iis, quibus intervenit medium negationis, ſive rationis; neganda. Quæ enim ita ſe habent, quamvis conveniant in eo quod eſt deviare à ratione, ſeu eſſe mala moraliter, ideoque faciliorem tranſitum præſtent ab uno in aliud, tamen aliunde majori diſſimilitudine atque oppoſitione inter ſe differunt; quoniam ex propria uniuſcujuſque ratione inclinant ad actus extremè contrarios, & multò magis oppoſitos inter ſe, quàm cum actibus, ad quos inclinat medium virtutis interjectum. Itaque ex objectione ſummùm infertur, vitia extrema ſecundùm rationem communem mali moralis, majorem ſimilitudinem habere inter ſe, quàm cum me-

medio virtutis, ideoque faciliorem ab uno in aliud tranſitum eſſe. Cùm hoc tamen cohæret quòd ſecundùm ſpecificas rationes, & proprium modum operandi uniuſcujuſque majorem contrarietatem inter ſe habeant, quàm cum ipſo medio.

20. Inſtabis: Eo ipſo quòd vitia extrema conveniant in ratione mali moralis, à quo deviat virtus, debent abſolutè & ſimpliciter habere majorem diſtantiam, proindeque & contrarietatem cum virtute interjecta, quàm inter ſe. Ergo admiſſo illo, ut à nobis ſtatuitur, corruit aſſertio, in qua dicimus majorem eſſe contrarietatem vitiis extremis inter ſe, quàm cum virtute interjecta. Probatur aſſumptio. Juxta Ariſt. lib. 10. *Metaph.* omnia illa quæ diſtant extra genus, & abſque ulla certa ac definita dimenſione, multò magis inter ſe diſtant quàm ea quæ diſtant intra genus, & ſub quadam certa ac definita menſura. At eo ipſo quòd vitia extrema conveniant in ratione mali moralis, à quo deviat virtus; vitia cum virtute collata diſtant extra genus, & abſque nlla eerta ac definita dimenſione: vitia autem invicem collata diſtant intra idem genus, & ſub quadam eerta ac definita menſura. Ergo eo ipſo vitia extrema magis à virtute diſtant, quàm inter ſe. Probatur minor. Eo ipſo quòd vitia extrema conveniant in ratione mali moralis, à quo deviat virtus, non ſunt in genere virtutis, ſed extra illud, & in genere vitii. V. g. prodigalitas & avaritia diſtant quidem inter ſe, ſed tamen intra idem genus vitii, & ſub certa aliqua menſura intra illud. Cæterùm à liberalitate non diſtant intra genus vitii, ſed extra illud, & ſine certa menſura: quoniam liberalitas non eſt in genere vitii, ſed virtutis. Ergo vitia extrema collata cum virtute diſtant extra genus, & abſque menſura certa collata autem invicem, intra genus & ſub certa menſura diſtant.

21. Et augetur difficultas. Juxta eundem Ariſt. *in Prædicamentis* cap. *de Oppoſitione*, omnia contraria, aut ſunt in eodem genere, aut in diverſis, aut ſunt genera aliorum. Porrò in eodem genere ſunt contraria album & nigrum, ut patet: ſimiliterque avaritia & prodigalitas, quoniam conveniunt in eodem genere vitii. Cæterùm liberalitas non eſt in genere vitii, ſed virtutis. Deinde liberalitas eſt in genere boni moralis: avaritia verò & prodigalitas ſub genere mali moralis. Bonum autem & malum non ſunt in eodem genere, ſed in diverſis, aut ſunt genere aliorum. Ergo avaritia & prodigalitas toto genere, ſive extra genus diſtant à liberalitate, cum tamen invicem ſolùm diſtent intra idem genus. At quę toto genere, ſive extra genus diſtant, multò magis diſtant, quàm quæ intra idem genus: nt nuper ex eodem Philoſopho vidimus, & manifeſtum eſt. Ergo de primo ad ultimum vitia extrema magis à virtute diſtant, quàm inter ſe.

22. Reſp. objectione propoſita manifeſtè concludi, virtutem conſideratam ſub ratione boni moralis multò magis diſtare à vitiis extremis, etiam conſideratis ſub ratione moralis mali, quàm vitia ipſa diſtent inter ſe: quia ſub hac ratione virtus diſtat à vitio quaſi infinitè, & abſque dimenſione, ſeu menſura, ut loquitur Ariſt. Scilicet, bonum & malum morale quatenus talia, non conveniunt in ullo genere: ſed primò differunt inter ſe, veluti ſummè contraria, imò & genera contrariorum. Cum hac verò doctrina optimè componitur quòd virtus conſiderata ut mediocritas quædam, ſub præciſione à bonitate morali, diſtet minus à vitiis inſpectis ſub ratione extremorum à malitia abſtrahentium, quàm ipſa duo inter ſe. Hac enim conſideratione virtus non diſtat ab utroque vitio extra genus, ſed intra genus: quia licèt non ſit intra genus vitii, eſt tamen intra genus habitûs, ſub quo etiam ſunt vitia extrema; atque adeò in hoc ſenſu non diſtat ab iis infinitè, ſed ſub certa aliqua & definita menſura intra idem genus. Ex quo etiam patet ad ulteriorem inſtantiam.

33. Sed urgebis ſubtiliter. Quòd virtus conveniat cum utroque vitio extremo in genere habitûs, ad ſummum poteſt ſufficere, nt virtus ſub ea conſideratione non magis nec minus diſtet à vitiis extremis, qnàm ipſa vitia inter ſe: qnippe omnia in eo genere conveniunt univocè. Ergo ſub ea conſideratione ęqnaliter diſtat aut non diſtat virtus ab utroque extremo vitio, ac vitia ipſa inter ſe. Aliunde autem virtus magis ab iis diſtat, conſiderata in ratione boni moralis, & inſpectis iis qua parte mala moraliter ſunt. Similiter & virtus magis ab iis diſtat, atque extra genus, qua ratione illa ſpectat ad genus virtutis omnino diverſum à genere vitii, ſub quo continetur utrumque extremum vitioſum. Ergo de primo ad ultimum nulla conſideratio eſt, ſub qua virtus minus diſtet à vitiis extremis, quàm ipſa vitia inter ſe: imò & ſunt plures conſiderationes, ſub quibus magis ipſa diſtet ſimpliciter ab utroque extremo. Quare in nullo vero ſenſu videtur affirmari poſſe, vitia extrema diſtare magis inter ſe, quàm à virtute interjecta, ut affirmatur in aſſertione.

24. Vides difficultatem, quæ abſque dubio urget plurimum, & manifeſtè evincit, ſub nulla ex tribus conſiderationibus propoſitis diſtare magis vitia extrema inter ſe, quàm à virtute interjecta. Si enim inſpiciantur ſub genere habitûs, tam vitia ipſa quàm virtus, univocè conveniunt, atque adeò æqualiter diſtant aut non diſtant ex hoc capite. Si conſiderentur penès rationem boni aut mali moralis, longè magis & incomparabili exceſſu diſtant à virtute, quàm inter ſe. Si denique attendantur prout mediocritas ipſa eſt in genere virtutis, & extrema in genere vitii, patet etiam vitia magis à virtute diſtare, quàm inter ſe. Reſtat igitur ut in alio ſenſu, diverſo ab iis tribus, diſtent magis extrema vitia inter ſe, quàm à mediocritate virtutis: nimirum, inſpecta ſecundum propriam & ſpecificam rationem improbitatis in operando, & attenta virtute quatenus mediocriter ſe habente ex propria ratione inter utrumque. Hac enim conſideratione extremitates ipſæ inter ſe ſummè diſtant: quia nullam omnino convenientiam vel ſimilitudinem habent. Quę enim ſimilitudo eſſe poteſt inter avarum & prodigum, inter timidum & temerarium, inter intemperantem voluptuosè & inſenſibilem, ſive vacuum ſenſu circa delicias? Cum mediocritate autem virtutis aliqualem ſimilitudinem habent, ideoque minorem diſtantiam: quia licèt mediocritas ipſa prout eſt medium rationis, ſive negationis, diſtet quaſi infinitè ab utroque extremo, quatenus rationi adverſo, nec communicet cum iis; adhuc tamen convenit aliqualiter cum unoquoque illorum in operando. Liberalis enim convenit cum prodigo, quatenus etiam dat: cum avaro, quatenus

tenus etiam retinet. Fortis convenit cum temerario, quatenus aggreditur pericula: cum timido, quatenus etiam deſiſtit ab audendo. Temperans convenit cum intemperanti, quatenus etiam admittit voluptates: cum inſenſibili autem, prout eas deſerit. Patet igitur, aliquam eſſe ſimilitudinem virtutis in operando cum vitioſitatibus interjectis, nullam verò utriuſque inter ſe, ſed ſummam diſſimilitudinem & oppoſitionem, atque adeò & diſtantiam ſummam, & longè majorem, quàm à virtute interjecta. Hoc igitur poſtremo ſenſu accipi debet, atque intelligenda eſt aſſertio, quæ certè eſt ipſiſſima doctrina Ariſtotelis.

SECTIO III.

Virtutem moralem magis contrariam eſſe alteri è duobus vitiis extremis, quàm alteri. Objectiones ſolutæ.

25. SIT III. aſſertio. Mediocritas ipſa; in qua virtus moralis conſiſtit, magis contraria eſt uni extremo vitio, quàm alteri. Ita Ariſtoteles lib. 2. *Ethic.* cap. 8. toties allegato.

Ratio eruta ex ipſo textu ac mente Philoſophi videtur hæc: Eò major contrarietas oppoſitorum eſt, quò major diſtantia. Atqui inter mediocritatem virtutis, & alterum è vitiis extremè oppoſitis, eſt major diſtantia, quàm ab altero. Ergo & major eſt contrarietas inter mediocritatem virtutis & alterum extremum, quam cum altero. Minor, in qua eſt difficultas, ſuadetur, ex jam conſtitutis ab Ariſt. libro eodem cap. 6. ubi tradit, moralis virtutis mediocritatem, ſive medium, non eſſe *rei*, ſed *rationis*: ſive non eſſe arithmeticum, ſed geometricum. Atqui mediocritas, ſive medium rationis, prout diſtinctum à medio rei, habet majorem diſtantiam ab uno extremo, quàm ab altero. Poteſt enim pro diverſitate materiæ fieri, ut in quibuſdam rebus exuperantia magis diſtet à medio rationis, quàm defectus, & in aliis magis diſtet defectus, quàm exuperantia, juxta æſtimationem prudentem. Ergo inter mediocritatem virtutis, & alterum è vitiis extremè oppoſitis, major eſt diſtantia, quàm ab altero.

26. Explicatur vis probationis præjactæ. Medium rationis, in quo ſita eſt virtus, prout diſtinctum à medio rei, in eo poſitum eſt, ut non diſtet æqualiter ab utroque extremo, ſed inæqualiter: prout unumquodque extremorum majorem vel minorem difformitatem ſive diſſonantiam habuerit cum propria virtutis ratione. At unum extremorum ſæpè majorem, quandoque etiam minorem difformitatem vel diſſonantiam habet cum propria virtutis ratione. Ergo tunc virtus ab utroque extremo non diſtat æqualiter, ſed inæqualiter. Aſſumptio probatur, adhibito exemplo, tum in iis virtutibus, quæ ex proprio inſtituto habent promovere appetitum circa bonum illius materiæ, in qua verſantur: tum & in iis, quæ non tam habent promovere, quàm cohibere appetitum, & ſedare in propria materia. Prius iſtorum apparet in liberalitate & fortitudine, quæ ex propria ratione habent promovere appetitum circa bonum largiendi aliis, & aggrediendi pericula: ideoque iis non tam diſſonat exuperantia largiendi & aggrediendi, quæ eſt in prodigo, & audaci, quàm defectus, qui eſt in avaro & timido. Poſterius vero prædictorum cernere eſt in Manſuetudine & Temperantia, quæ ex natura ſua habent cohibere appetitum circa affectus vindictæ voluptatumque: & proinde iis non tam difformis eſt lentitudo, & inſenſibilitas, ſeu vacuitas ſenſûs, in quibus delinquitur per defectum; quàm iracundia & intemperantia, in quibus peccatur per exuperantiam. Ergo quandoque alterum extremorum, quandoque alterum, majorem difformitatem habet cum propria ratione virtutis: atque adeo unum diſtat magis à medio rationis, quàm aliud.

27. Illuſtrat rem Ariſt. lib. 2. *Moral.* ad Eudemum opportuna ſimilitudine à medicis petita, tum in exercitatione corporis, tum & in cibo. Certum quidem eſt, mediocritatem in cibo atque exercitatione corporis eſſe utilem bonæ valetudini; & nocivum ſimiliter exceſſum ac defectum. verùm ſi interrogetur medicus; ecquid inſalubrius ſit in cibo & exercitatione, an quod eſt nimium, an quod parum? Reſpondebit ſub diſtinctione: & in cibo quidem eſſe inſalubrius quod eſt nimium; in exercitatione verò id quod eſt parum. Similiter ergo dicendum de medio rationis, quamvis ab eo declinetur utrimque per exuperantiam & defectum, quandoque ipſi difformius eſſe quod exuperat, quandoque autem quod deficit: ac proinde majorem eſſe contrarietatem illius ab uno, quàm ab altero extremo.

28. Et quidem id neceſſariò convincitur ratione metaphyſica, quâ communiter ſtatuitur, ſpecies omnes eſſe inæquales ſecundùm perfectionem eſſentialem; atque adeò & vitia ſpecie diverſa, eſſe inæqualia ſecundum improbitatem ſibi eſſentialem. Hinc enim manifeſtè colligitur, virtutem magis diſtare ab uno vitio extremo, quàm ab altero. virtus enim ſecundùm bonitatem ſpecificam ſicut diſtat à quolibet extremo vitioſo, ita etiam magis diſtare debet ab eo, quod ſecundùm ſuam ſpecificam rationem pejus eſt. Atqui ex duobus extremis alterum ſecundùm ſuam rationem ſpecificam pejus eſt, quàm alterum extremum: quoniam ſpecies ſicut in imperfectione & bonitate, ita etiam in malitia eſſentialiter inæquales ſunt. Ergo virtus ſecundùm bonitatem ſpecificam magis diſtare debet ab uno, quàm ab altero vitio extremo. Cumque major diſtantia in iis, quæ invicem oppoſita ſunt, inferat majorem contrarietatem; planè colligitur virtutem habere majorem contrarietatem cum uno extremo, quàm cum altero.

29. Denique Hæc ipſa inæqualis diſtantia & contrarietas, colligitur ab Ariſtotele, non modò ex ipſa natura virtutum; quarum quædam majorem diſſimilitudinem operandi habent cum uno, quàm cum altero vitio extremo: ſed etiam ex nobis ipſis: qui ad certa quædam vitia, potiùs quàm ad alia iis oppoſita, proclives ſumus, quaſi naturæ genio: ideoque magis ad intemperantiam, quàm ad inſenſibilitatem tendimus, quoniam amor deliciarum, potiùs quàm illarum tædium, inſidet appetitui noſtro. Similiter & cupiditas retinendi propria connaturalior eſt, quàm largiendi: deſiderium quoque ulciſcendi eſt veluti innatum, potiùs quàm remittendi, aut leniter nos habendi circa injurias acceptas. Quare ex iis extremis, quibus interjacent Temperantia, Liberalitas, & Manſuetudo, potiùs inclinamur ad in-

intemperantiam, avaritiam, & iracundiam, quàm ad inſenſibilitatem, prodigalitatem, & lenitudinem oppoſitam. Atqui quantò magis diſſimilia ſunt vitia virtutibus, & quò magis conformia inordinato, ſive ægro lapſæ naturæ appetitui, eò magis virtuti contraria ſunt. Nihil ergo mirum, quod quædam extrema vitia præ aliis virtuti contraria ſunt: atque in iis quidem, Temperantiæ intemperantia, Liberalitati avaritia, & Manſuetudini iracundia, præ inſenſibilitate, prodigalitate, & lenitudine.

30. Objicies. Quicquid ſe habet æqualiter ad utrumque extremum, non magis uni, quàm alteri contrarium eſt. At virtus æqualiter ſe habet ad utrumque vitium extremum. ergo non magis uni, quàm alteri contraria eſt. Major patet: quia quicquid æqualiter ſe habet ad utrumque extremum, non magis ab uno, quàm ab altero diſtat. Minor autem ſuadetur: Quoniam virtus in medio poſita eſt, omne autem medium æqualiter ſe habet ad utrumque extremum. Si enim inæqualiter diſtaret ab extremis, eo ipſo medium utriuſque locum non haberet. Quod palam apparet in menſuris quantitatum continuæ & diſcretæ: quarum medium non eſt, niſi quod æqua proportione diſtat ab extremis, quibus intercipitur; nec extrema ſunt, niſi quæ æquali prorſus menſurâ diſtant à medio. Igitur virtus æqualiter ſe habet ad utrumque vitium extremum.

31. Reſp. Negando minorem. Ad probationem conſtat ex dictis ſect. præced. moralem virtutem non eſſe ſitam in medio rei, quod indiviſibile eſt, & proinde æqualiter diſtare debet ab utroque extremorum; ſed in medio rationis, quod dividuum eſt, & amplitudinem habet, ex præſcripto prudentiæ, ſecundùm quam inæqualiter diſtet ab extremis, ſive magis aut minùs. Neque obeſt inſtantia adducta in mediis quantitatum continuæ & diſcretæ: quoniam illa ſunt media rei, & individua: quæ proinde amplitudinem non habent ut in iis ſit major diſtantia ab uno extremo, quàm ab altero. Ut v.g. in quantitate continua palmari punctum copulativum utriuſque ſemipalmi non magis diſtat ab uno puncto extremo palmi, quàm ab altero: & in numero ſeptenario quarta unitas æqua proportione diſcernitur à prima & ultima unitate, quoniam utrique interjicitur veluti medium rei & individuum. In medio autem rationis, ſive geometrico, cui inſiſtit virtus, eſt longè alia conſideratio.

32. Dices: hoc ipſo quòd virtus in medio ſit, eò perfectior erit, quò magis fuerit in medio: quia ſic magis firmabitur in eo, quod ſuæ perfectionis eſt. Aqui tantò magis erit in medio, quanto æqualiùs diſtaverit ab extremis. Ergo hoc ipſo quòd virtus in medio ſit, tantò perfectior erit, quantò magis diſtaverit ab extremis. Alioqui enim, ſi quiſquam alius habitus, aut ars, aut facultas, aut affectio inveniatur, quæ æqualiter ab extremis diſtet, profectò magis in medio erit, ac proinde perfectior virtute, quod conſtat eſſe abſurdum.

33. Reſp. Hoc ipſo quòd virtus in medio ſit, eò perfectiorem illam eſſe, quò magis fuerit in medio: at non quolibet, ſed ſibi proportionato, & coaptato. Medium autem æqualiter ab utroque extremo diſtans non eſt proportionatum morali virtuti, quoniam illud eſt medium rei: & virtuti ſolùm coaptari poteſt medium rationis, ſive ex præſcripto prudentiæ; quod proindè diſtare debet magis ab uno extremo, quàm ab altero. Prudentia enim præſcribit modum operandi in iis, quæ non conſiſtunt in indiviſibili, ſed quandam latitudinem habent: ſecundùm quàm fieri poteſt, ut exceſſus inveniatur minùs exorbitans à medio rationis, minuſque diſtans, quàm defectus; aut è contra: Nec propterea infertur, perfectiorem fore virtute facultatem, affectionem, artem, aut habitum quemlibet, in medio indiviſibili & æquè diſtanti ab extremis poſitum: quia perfectio major vel minor ſimpliciter non æſtimatur ex indiviſibilitate medii (alioqui numerus ternarius eſſet perfectior ſimpliciter quaternario, quia præ illo habet indiviſibile medium) ſed ex propriâ naturâ cujuslibet rei, ſecundùm quam perfectior eſt virtus moralis rebus jam indicatis, quamvis medium illius dividuum ſit. Quod ubertim confirmari & illuſtrari poteſt ex iis, quæ diximus lib. 2. cap. 6. *Ethicor.* in Commentariis.

SECTIO IV.

Nullam virtutem morum eſſe alteri contrariam, aut cum ea incompoſſibilem. Opinio recens impugnata.

34. NUPER ad me delatus fuit recens liber de virtutibus moralibus in communi, auctore Reverendiſſimo, & Sapientiſſimo P. Martino Eſparza, ſcriptore ubique celebri: cuique libri noſtri hactenus editi plurimum honoris & gratiæ debent in Romana urbe. Is quæſt. 5. cenſet, virtutes quoque aliquas morum poſſe eſſe invicem incompoſſibiles, & mutuò ſe excludere ab eodem ſubjecto, ad eum ferè modum, quo virtus contrariatur vitio, & unum vitium extremum alteri.

Pro aſſerti hujus intellectu, & probatione, notat, magnum & parvum, ut magnum & parvum hominem, lignúmve, non differre quidem ſpecie in rebus materialibus: cæterùm magnitudinem ipſam & parvitatem differre ſpecie, immò & genere. Similiter virga curva & recta ſunt ejuſdem ſpeciei: veruntamen curvitas ipſa & rectitudo, ſunt diverſæ ſpeciei & generis. Idemque profectò eſt de concretis omnium illarum, acceptis in ſenſu formali; ſic enim magnum & parvum, rectum & curvum, omnino differunt: quoniam ratio illa differentialis, quæ relatè ad concreta materialiter accepta erat accidentalis, & in obliquo ſignificata; jam in abſtractis, & in ipſis concretis ab intellectu apprehenſis in ſenſu formali, ſe habet ut differentia eſſentialis. Quare etiam conceptus formales intellectus de iis ipſis formis abſtractis, tum & de concretis illarum inſpectis in ſenſu formali, erunt ſpecie diverſi: proindeque & affectiones voluntatis: quoniam hæc, licèt amet bonum reale, ſive exiſtens extra animam, non tamen niſi ut apprehenſum ab intellectu: ideoque, licèt apprehenſio non ſit formalis ratio movendi, poteſt idem bonum apprehenſum ut præſens, & ut abſens, movere voluntatem ad actus delectationis & deſiderii ſpecie eſſentiali diverſos.

35. Hinc fieri poteſt, ut objecta quædam virtutum moralium, quæ in re exiſtentiâ ſolùm differunt veluti plus & minus, parvum & magnum, intra eandem ſpeciem; aliunde & in ſenſu formali conſiderata differant ſpecie eſſentiali. Poteſt enim ali-

aliqua virtus morum ex ſpecie ſua ſpectare parvam menſuram perfectionis, prout compoſſibilis cum utilitate aliqua temporali, non quidem impediente, aut retardante acceſſum ſimpliciter ad Deum, ſed tamen impediente majorem ſubjecti perfectionem, & ſtrictiorem cum Deo unionem, quàm alia virtus moralis quærit, præfixâ ſibi majori & ampliori honeſtatis menſurâ, ac neglecto illo temporali commodo. Exemplo res illuſtratur in liberalitate & magnificentia, quæ juxta Ariſtotelem lib.4. *Ethic.* c.1.& 2. ac D.Thomam, alioſque plures, differunt ſpecie eſſentiali, quatenus prior illarum ſpectat parvos ſumptus, & poſterior magnos ac ſplendidos. Licèt enim ea objecta, ut ſunt in re, non differant ſpecie eſſentiali, ſed ſolùm ſicut magnum & parvum intra eandem ſpeciem; attamen prout ſpectantur ab eiſdem virtutibus, debent ſpecie eſſentiali differre, ſicut virtutes ipſæ: quia inſpiciuntur ab iis in ſenſu formali penes magnitudinem & parvitatem, ita ut ſint incompoſſibilia ſub ea ratione, ſi quis poſitivè ſit liberalis, aut magnificus, & ſimul negativè: quoniam poteſt quiſpiam ita amare parvos ſumptus, ut oderit magnos, & è contra: atque ita amare honeſtatem parvarum largitionum, ut oderit jacturam illam temporalem, quam magni ſumptus afferunt: ſicuti & magnificus poteſt ita amare honeſtatem magnarum ſplendidarumque largitionum, ut oderit illam utilitatem temporariam, quam amat liberalis vir. Porrò vult opinionem hanc intelligendam eſſe, quoties virtutes verſantes in parvo & magno ſpectant ea objecta propria poſitivè ſimul & negativè. Quo ſenſu facilè probatur: quoniam omnes ii habitus, quorum objecta invicem ſe excludunt, incompoſſibiles ſunt: eaque propter tota hac quæſtione diximus, virtutes morum non poſſe componi cum vitiis oppoſitis, nec vitia ipſa contraria inter ſe. Atqui aliquæ virtutes morum ejus conditionis ſunt, ut ſpectent objecta propria, prout invicem ſe excludentia. Ergo tunc incompoſſibiles ſunt. Aſſumptio probatur, exemplo adhibito in liberalitate, & magnificentia, poſitivè ſimul & negativè acceptis. Etenim vir liberalis amat parvos ſumptus honeſtos, prout parvi ſunt, & contrarii ſumptibus magnis, quorum magnitudinem, ſeu jacturam fugit: ſimiliter vir magnificus amat ſumptus magnos honeſtos, quatenus magni ſunt, & ingentem jacturam afferunt; atque de induſtria odit minores ſumptus, utilitatemque iis annexam. Atqui ea objecta profectò incompoſſibilia ſunt: utpote quorum unum per alteram virtutem amatur, per alteram odio habetur. Parvitas enim ſumptuum, & utilitas annexa, quam vir liberalis amat, viro magnifico exoſa eſt: & magnitudo ſumptuum, ac jactura ingens, quæ magnificum delectat, eſt prorſus ingrata liberali. Aliquæ igitur virtutes morum ejus conditionis ſunt, ut ſpectent objecta propria, quatenus invicem ſe excludentia. Hæc ferè, & plura alia laudatus auctor, ſubtiliter, & nervosè, ut aſſolet: quæ nunc latiùs expendere non vacat, ſed curſim ſolùm, quòd ſerò ad nos delata ſint, in ipſo editionis progreſſu.

36. Sed enim pace doctiſſimi viri, aliter dicendum videtur, nullam earum virtutum ex ratione ſua formali eſſe incompoſſibilem cum alia: quamvis fortè ex conditione aut peculiari ſubjecti diſpoſitione altera illarum non poſſit eſſe ſimul cum altera. Prior pars hujus reſolutionis conſtabit ex dicendis quæſtione ſequenti, ubi fusè probabitur connexio omnium virtutum moralium inter ſe, & cum prudentia, abſque exceptione ulla. Immò & opinione Scoti, eam connexionem negantis, ſaltem nulla aliqua earum per ſe excludit alteram. Sed & hoc ipſum præterea multipliciter probari poteſt. Primò: quia cùm omnes virtutes morum ſint diſpoſitiones perfecti ad optimum, ut patet ex definitione Ariſtotelis communiter admiſſa, nulla earum ex propria ratione conſtituit ſubjectum indiſpoſitum ad aliam virtutem optimam, aut præſtantiſſimam, neque ad finem ultimum in optimo aut præſtantiſſimo gradu aſſequendum: ac proinde, nec liberalitas per ſe excludit à ſubjecto perfectionem ulteriorem magnificentiæ, nec philotimia magnanimitatis præſtantiam, quamvis ab ea ſpecie differat; veluti inferior à ſuperiori. Secundò: quia liberalitas ex ſe non averſatur magnos ſumptus, nec jacturam utilitatis temporariæ ex iis ſecutam, ſed præſcindit ab eo, & ſolùm amat ſumptus parvos, ob peculiarem illam honeſtatem, quam habent, ſuo loco explicandam, & diſtinctam ab honeſtate magnorum ſumptuum, quam magnificentia ſpectat per ſe. Alioqui enim liberalitas non eſſet virtus ſimpliciter ac per ſe loquendo: quia amaret formaliter defectum illum majoris perfectionis, quam affert magnificentia, & ab eo moveretur: nulla autem virtus ſimpliciter talis amat per ſe defectum majoris perfectionis, nec ab eo movetur, quamvis fortè illum permittat, vel ab eo prȩſcindat: immò nullus actus virtutis ſimpliciter talis amat objectum minus perfectum alio, quatenus minùs perfectum eſt, & incompoſſibile cum bono perfectiori: ſiquidem objectum ſub ea conſideratione formali, nullam perfectionem importat, ſed ſolùm defectum perfectionis, qui nequit ullam moralem perfectionem aut laudabilitatem refundere in actum, quo attingitur, ſeu amatur. Tertiò. Liberalitas ſecundùm ſuam rationem formalem convenit Deo, ſicuti & Magnificentia: ut conſtabit infra quæſt. 7. ſect. 4. numero 49. Si autem ex vi ſuæ rationis formalis excluderet Magnificentiam, nullo modo illam ſecum admitteret, ne in Deo quidem. Quartò & conſequenter. Liberalitas, hoc ipſo quòd Deo formaliter conveniat, eſt perfectio ſimpliciter ſimplex, ut Scholaſtici loquuntur, cum Anſelmo Parente: ac proinde debet, juxta illius definitionem, eſſe *melior ipſa, quàm non ipſa, & quàm oppoſitum cum ipſa*. Atqui Liberalitas non eſt melior, quàm Magnificentia: quin potiùs hæc longè melior & præſtantior eſt, ut patet, ac fatetur laudatus auctor. Ergo Liberalitas ex ſua ratione formali non opponitur Magnificentiæ. Quintò. Si Liberalitas excluderet à ſuo conſortio Magnificentiam, aut id haberet ratione ſuæ eſſentiæ, aut ratione alicujus proprietatis ſuæ. At non ratione ſuȩ eſſentiæ, ſecundùm quam ſolùm habet ut ſit habitus electivus circa largitiones parvas ſecundùm rectam rationem. cum quo optimè cohæret, quòd ubi opes ſuppetunt, & occaſio ac dignitas perſonȩ exigit, fiant ſumptus magni & ſplendidiſſimi. Neque etiam ratione proprietatum. Inter eas enim quas Ariſt. adſcribit lib. 4. *Ethic.* cap. 1. & 2. utrique virtuti, præſcindendo à peculiari conditione ſubjecti, nulla eſt incompoſſibilis alteri. Nullo igitur ex capite eæ virtutes ſunt incompoſſibiles.

biles. Sextò: Quia quàm optimè componuntur actiones utriuſque ejus virtutis in uno eodemq́ue homine opulentiſſimo pariter & piiſſimo. Is enim ſicuti in ordine ad magnos ſumptus, inſignem ſplendorem Reipublicę afferentes, ſe magnificum gerit, ita etiam in ordine ad privatas pauperum neceſſitates modicis ſumptibus ſublevandas poteſt ſimul ſe exhibere liberalem. Et quidem nulla ratio cogit ad aſſerendum, exiguas largitiones ab eo eligi propter ſplendidas, cùm illæ in has nihil conferant; & utræque ſpectari poſſint abſque connexione ulla, propter honeſtatem propriam, hanc ipſam ordinando in finem ultimum. Liberalitas ergo nulla ratione excludit magnificentiam, neque è contrà. Idemq́ue dicendum eſſe de philotimia & magnanimitate, inter ſe collatis, evincunt profectò rationes præjactæ.

37. Poſterior pars fortè colligitur ex fundamento ipſo contrariæ opinionis, quod nihil aliud probat. Si enim vir magnificus ita poſſideatur à ſplendidiſſimo magnificentiæ habitu, ut nullos ſumptus amet, niſi magnos, & ſplendidos, exoſumq́ue habeat omne ſtudium exiguarum largitionum, is profectò liberalis non erit, ſed pluſquam liberalis, & ex toto magnificus: proindeq́ue non erit prædirus Liberalitate, præſtante inclinationem & facilitatem ad exiguas largitiones. Similiter è converſo, ſi quis ſoli ſtudio exiguarum largitionum tradat voluntatem, ſine affectione ulla ad magnos & ſplendidos ſumptus, imò & cum repugnantia ad eos faciendos, is certè liberalis erit, non magnificus. Quare in eo eventu, qui certè rarus erit, & vix contingere poſſe videtur, liberalitas & magnificentia non erunt ſimul: non quia ex ratione ſua formali ſe mutuò excludant, ſed ex peculiari conditione ſingularis hominis, ita addicti alteri earum, ut alteram nolit.

38. Dixi, non abſolutè, ſed fortè ita colligi: ſi nimirum ea peculiaris conditio alicujus hominis ſupponatur. Cæterùm juxta dicenda quæſt. ſequenti, longè verius exiſtimo, ne quidem eo modo accidere poſſe, ut liberalitas, aut magnificentia in gradu perfecto, ſe invicem excludant: vel ut aliquâ earum perfectè præditus, alteram à ſe depellat, vel exoſam habeat. Ratio eſt: quia, ut ibidem conſtabit, quælibet virtus morum in gradu perfecto conectitur neceſſariò cum prudentia perfecta & univerſali, ac proinde cum cæteris omnibus virtutibus in gradu perfecto. Deinde. Quicumque perfectè præditus eſt virtute aliqua morum, & proinde prudentiâ perfectâ, debet habere appetitum ſimpliciter rectum, ac proinde benè affectum ut exerceat quoslibet actus quarumcumque virtutum, quoties & ubi recta ratio id præſcripſerit. Ergo debet habere cæteras omnes virtutes, aut in re, aut ſaltem in præparatione animi, ideoq́ue nullam averſari, aut odiſſe. Præſertim quia neceſſum eſt moraliter, ut viro magnifico ſæpè dictet prudentia exercitium parvorum ſumptuum ſeu exiguarum largitionum, in neceſſitatibus pauperum ubique occurrentibus: quorum ſingulis nemo, opulentiſſimus licèt, poteſt largè ſubvenire. Neque quiſquam perfectè liberalis eſſe poteſt qui non habeat animum paratum ad faciendos magnos & ſplendidos ſumptus, aut deſiderandos ſaltem, quoties & ubi prudentia dictaverit illorum executionem, aut deſiderium. Imò quiſquis exoſum habet omne magnificentiæ genus, ut ne in animi quidem pręparatione illam admittat, ſed potiùs reſpuat, planè convincitur alienus ab iis notis quibus Ariſt. loco allegato ex lib. 4. *Ethic.* cap. 1. internoſcit virum liberalem ab avaro: utpote dapſilem, & fuſilem, quiq́ue bonum aliorum potiùs ſpectet, quàm ſuum. Nec tamen ex dictis hucuſque impeditur diſtinctio eſſentialis, ſeu ſpecifica, liberalitatis à magnificentia, quam proprio loco tuemur, & ab objectionibus vindicamus.

QUÆSTIO SEXTA.

Utrum omnes virtutes morales ſint inter ſe connexæ, & cum prudentia?

C*ONTROVERSIA hæc locum habet apud Ariſt. lib.* 2. Ethic. *cap.* 13. *& lib.* 7. *cap.* 5. *&* 8. *& lib.* 10. *cap.* 8. *D. Thomam* 1. 2. *quæſt.* 65. *art.* 1. *Scotum in* 3. *diſt.* 36. *Durandum ibidem quæſt.* 3. *& alios ex ſcholaſticis eodem loco. Verùm cùm ii plerumque divertant in ea, quæ ad virtutes ſupernaturales ſpectant, & aliena ſunt ab inſtituto philoſophiæ Ethicæ traditæ ab Ariſtotele, conſiſtentiſq́ue intra metas rationis naturalis; nos ex illius principiis, & independenter à Theologia revelata, difficultatem examinabimus, circa ſolas virtutes morales, quæ intra naturæ limites continentur.*

SECTIO PRIMA.

Senſus diſputationis præmittitur, & diverſa auctorum placita referuntur.

2. DISSERIMUS itaque, utrum virtutes omnes morales ita connexæ, & quaſi concatenatæ ſint, ut qui unam obtinet neceſſariò cæteras poſſideat ſimul. Verùm notare oportet, nonnullas eſſe virtutes communes omni hominum generi, abſque ullo diſcrimine, ut vitam inſtituant ad præſcriptum rectæ rationis, quales ut minimùm ſunt quatuor illæ præcipuæ, quas Cardinales dicimus. Quædam aliæ ſunt propriæ & peculiares certo alicui hominum ſtatui: ut Caſtitas, Paupertas, & Obedientia, quatenus ſpectant ad inſtitutum hominum religioſorum. Quædam denique alicui dignitati conjunctæ, ut extra illam inveniri nequeant, ſaltem quoad exercitium reale & externum: ut Magnificentia, Prudentia regia, Juſtitia vindicativa, & aliæ ſimiles, quæ non, niſi Principibus, aut viris primariis Reipublicæ, aut judicibus, conveniunt. Difficultas præſens tota eſt circa virtutes primi gene-

generis, & omnes illas, quæ ad perfectionem quorumlibet hominum ſpectant, nec afferunt peculiarem repugnantiam cum ſtatu proprio uniuſcujuſque.

3. Porrò virtutes prædictæ in triplici gradu obtineri poſſunt, juxta Ariſt. lib. 7. *Ethic.* cap. 1. Primus gradus dicitur Continentiæ: quando, ſcilicet, quis agitatur vehementibus animi perturbationibus: ſed tamen iis reſiſtit, & operatur ſecundùm virtutem, quamvis non ſine difficultate. Secundus gradus dicitur Temperantiæ: quando, nimirum, perturbationes jam ſunt pacatæ, & levem pugnam indicunt rationi, ut proinde facilè ſedari poſſint: quoniam virtus jam provecta & robuſta eſt. Tertius gradus dicitur virtutis heroïcæ: cùm, ſcilicet, perturbationes ita devictæ & cohibitæ ſunt, ut raró admodum, & leviter ſolùm repugnent honeſtati ac rationi. Primus gradus dicitur incipientium, ſecundus proficientium, tertius denique perfectorum. Controverſia non eſt circa virtutes in primo gradu: quia certum eſt in eo nullam habere connexionem: cùm plurimi incipiant ſe exercere in materia unius virtutis moralis, & non alterius, & ſic comparent ſibi habitum illius virtutis in gradu infimo, aut valde remiſſo, quin propterea habitum alterius virtutis aſſequantur. Neque etiam diſceptatio eſt circa virtutes in tertio gradu: quia quælibet virtus in gradu ſummo & heroïco, exigit comitatum cæterarum virtutum, propter excellentiam perfectionis ſuæ, quæ non ſolùm in proprio genere debet eſſe conſpicua; ſed etiam exornata omni ſplendore virtutum cujuſcumque generis ſint. Itaque difficultas devolvitur ad virtutes in ſecundo gradu: illo, ſcilicet, in quo jam radicatæ ſunt & robuſtæ: an mutuam connexionem habeant inter ſe.

4. Quare, ut rectè obſervat Cajetanus: & alii non eſt diſputatio circa virtutes conſideratas ſolùm quo ad eſſentiam, ſive habitum, etiam in quolibet remiſſo gradu. Quoniam hac ratione una aliqua illarum obtineri poteſt ſine alia ab iis, qui initio ſe exercent per aliquod tempus in materia unius virtutis, & non alterius. Eſt igitur controverſia de virtute, quæ non ſolùm habet eſſentialia prædicata, ſed ulterius ſtatum virtutis perfectæ, quamvis non heroïcæ. Sic certè puſio eſt verus homo quantum ad eſſentiam attinet: ſed tamen non attingit ſtatum perfectum donec ad virilem ætatem perveniat. Neque ut virtus ſit prædicto modo perfecta, opus eſt ut ad ſummum intenſionis gradum perveniat: quia nullus eſt gradus virtutis adeò intenſus in homine viatore, ut non poſſit magis ac magis intendi; cum de ratione qualitatum ejuſmodi ſit poſſe accipere magis ac magis, ut Ariſt. docet in *Categoriis*, cap. *De qualitate*. Quare in hac difficultate ſermo eſt de virtute illa; quæ dicitur perfecta, quoniam eſt in ſtatu congruente virtuti: nimirum, quando ita firmat animum in bono, ut quavis occaſione occurrente (ſaltem earum quæ communiter accidunt) promptè, faciliter, & firmitèr in proprium bonum perducat. Quamvis enim ſemel aut iterum accidere poſſit, ut qui eâ præditus eſt peccet, etiam graviter, in materia ipſius ejuſmodi lapſus non erit ex defectu virtutis, quæ ex ſe præſtitit quicquid opus erat ad lapſum facilè & promptè declinandum: ſed tantùm ex verſabilitate arbitrii, quæ non tollitur per ullam virtutem moralem, etiam perfectam.

5. Denique notandum eſt, virtutes communes, & Cardinales, de quibus præcipuè inſtituitur controverſia, poſſe dupliciter accipi. Primò, quatenus important generales quaſdam conditiones, quibus afficiuntur omnes illarum actus. Juſtitia enim præſtat actui cuilibet virtutis ut ſit rectus; Fortitudo, ut ſit firmus; Temperantia; ut ſit moderatus, quod obſervat S. Thomas ubi ſupra & quæſt. 61. art. 4. Et ſub hac conſideratione dubium non eſt, quin virtutes prædictæ ſint connexæ, non modò quo ad habitum, ſed etiam ſecundùm actus: cùm omnis actus virtutis, quicumque ille ſit, omnibus iis conditionibus affici debeat. Secundò accipi poſſunt, quatenus ſignificant peculiares habitus circa propriam cujuſque materiam: ut Juſtitia, operationes ad alterum: Fortitudo, timores & audacias: Temperantia delectationes guſtûs & tactûs. Et ſecundùm hanc poſteriorem conſiderationem quæritur utrum prædictæ virtutes ſint neceſſariò inter ſe connexæ, ſcilicet, in gradu perfecto jam explicato.

6. Prima ſententia negat. Illam tuentur Nominales, & Scotus in. 3. diſt. 36. quem ſequuntur frequenter diſcipuli eodem loco & ex recentioribus Maſtrius diſp. 7. quæſt. 5. & 6. Pontius in dict. locum Sent. & præterea in *Curſu Theologico* diſp. 23. quæſt. 11. Suffragantur ex PP. Societatis Vazquez, Oviedo, & Arriaga: ex aliis Averſa, & Lorca; omnes ii 1. 2. quæſt. 65. art. 1. & Theophil. Raynaudus lib. 1. *De virt. & vitiis* n. 65.

7. Secunda affirmat: eamque expreſsè tradit S. Thomas loco nuper allegato, ubi & communiter diſcipuli atque interpretes Thomiſtæ. Ex ſcholaſticis S. Bonaventura in 3. diſt. 36. art. 1. quæſt. 3. Capreolus & Hiſpalenſis ibidem, quæſt. unica, Durandus quęſt. 3. Ricardus art. 1. quęſt. 2. Alexander 4. par. quæſt. 65. membro 3. art. 3. Henricus *Quodlib.* 5. quæſt. 17. Ex Theologis recentioribus, præter Thomiſtas Dominicanos, Valentia 1. 2. quæſt. 6. puncto 2. Salas diſp. 7. ſect. 2. Monteſinos diſp. 39. quæſt. 3. Carmelitæ Salmanticenſes tract. 12. diſp. 4. dub. 1. Ex interpretibus *Ethicorum* Ariſt. omnes, aut ferè omnes, in lib. 6. cap. 13. ut Buridanus, Javellus, Gallutius, aliique plures obiter, ut Zuingerus, Lambinus, Obertus Giphanius, Petrus Victorins, Acciajolusque: & præterea ex profeſſo Franciſcus Piccolomineus Gradu 4. cap. 41.

8. Huic ſententiæ proculdubio ſubſcribunt etiam Suarez, Granado, Tannerus, Lezana, & alii, 1. 2. quæſt. 65. art. 1. dum diſtinguunt virtutes in ſtatu imperfecto, importante ſolum ſubſtantiam & eſſentiam virtutis; & in ſtatu perfecto, ſive gradu intenſo: ac de prioribus quidem negant eſſe connexas; de poſterioribus autem affirmant. Subſcribunt, inquam, quicquid in oppoſitum exiſtimet cum aliis Maſtrius ubi ſupra, compingens ex iis quandam opinionem mediam inter duas jam relatas. Verè etenim eſt ipſiſſima S. Thomæ ſententia in illo art. 1. ideoque ſupra num. 4. præmiſimus, litem non eſſe de virtutibus quo ad eſſentialia ſolum conſideratis, & in gradu imperfecto: ſed ſolùm in gradu perfecto, & congruente virtuti intenſæ ac robuſtæ. Quod neceſſariò præmittendum fuit, ut veniamus jam ad rem ipſam diſputationis.

SE-

SECTIO II.

Virtutum omnium moralium connexio mutua inter ſe, & cum prudentia, ſtatuitur ex Ariſt. & philoſophis, ac præcipuis Eccleſiæ Doctoribus. Interpretationes adverſariorum refutantur.

9. SIT Aſſertio, virtutes omnes morales ita eſſe connexas inter ſe, & cum prudentia, ut quiſquis unam habet in gradu perfecto, etiam reliquas neceſſariò habeat. Ita Ariſt. docet expreſſè lib. 6. *Ethic.* cap. 13. ubi omnium earum virtutum, quibus homo propriè bonus dicitur, nullam eſſe poſſe tradit abſque prudentia, neque hanc ſine morali virtute. Verba ſunt: Δῆλον τοίνυν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐ δὲ φρόνιμον, ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. *Conſtat igitur ex iis quæ dicta ſunt, neque propriè bonum eſſe poſſe ſine prudentia; neque prudentem ſine morali virtute.* Quod ſtatim confirmat, aſſignato diſcrimine inter virtutes naturales, ſeu diſpoſitiones bonas à natura datas; & virtutes morales; quibus homo propriè bonus ſit: quòd priorum quidem una poſſit eſſe ſine alia; poſteriorum verò minimè. Unde & ſubdit. ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει, μιᾷ οὔσῃ, πᾶσαι ὑπάρξουσιν. *Simul enim cum prudentia, quæ una eſt, omnes exiſtent.* Quid clariùs?

10. Eadem opinio communis apud philoſophos fuit, præſertim Platonem apud Alcinoum cap. 21. *Inſtit.* Alexandrum 2. *De anima*, Stobæum Serm. 1. & Zenonem, ac Stoïcos: quibus perſuaſum fuit, tam arcto vinculo connexas eſſe virtutes morales, ut quiſquis caret unâ, careat cæteris; & quiſquis unam habet, poſſideat cæteras. Sic enim ex illorum mente teſtatur Cicero lib. 2. *Tuſcul. QQ.* & lib. 1. *De officiis*, & 1. *De Oratore*. Qui tamen *in Academicis QQ.* immeritò pro contraria opinione allegat Peripateticos, ac nominatim ipſorum anteſignanum Ariſtotelem: cùm hic apertè verbis præjactis mutuam virtutum moralium connexionem inter ſe & cum prudentia tradiderit. Quod ipſum repetit lib. 7. *Ethic.* cap. 8. & lib. 10. cap. 8. ubi inquit: *Prudentia cum morum virtute, atque hæc cum prudentia conjuncta eſt: ſiquidem prudentiæ principia ex virtutibus ſunt moralibus: rectitudo verò moralium virtutum ex prudentia.* Quare meritò miratur Obertus Giphanius quòd Cicero Ariſtotelem pro contraria opinione allegaverit. Niſi fortè ipſi falſum impegerit, quod non ſemel fecit, præſertim lib. *De fato*, ubi dixit, Ariſtotelis opinione omnia fato accidere; cùm tamen apertè oppoſitum tradiderit multis locis.

11. Similiter Patribus Eccleſiæ placuit ſententia eadem. Traditur enim à quatuor præcipuis Eccleſiæ Latinæ Doctoribus, Hieronymo, Ambroſio, Auguſtino & Gregorio. quod certè nequit non conciliare eidem doctrinæ graviſſimum auctoritatis pondus. Hieronymus quippe Epiſt. ad Fabiolam de quadraginta duabus manſionibus, circa manſionem 28. ita de virtutibus loquitur: *Hærent ſibi, & inter ſe ita connexæ ſunt, ut qui unâ caruerit, omnibus careat.* Et in caput 16. *Iſaijæ* ad illa verba, *Super hoc venter*, &c. idipſum ex communi philoſophorum acceptum teſtatur, dum ait: *Philoſophorum ſententia eſt, hærere ſibi virtutes.* Ambroſius quoque lib. 5. *in Lucam*, cap. *De ſermone Jeſu*, inquit: *Connexæ igitur ſunt, concatenatæque virtutes, ut qui unam habeat, plures habere videatur.* Et lib. 1. *De officiis* cap. 27. *Liquet cognatas ſibi eſſe virtutes.* Eandem doctrinam apertè tradit clariſſimum Eccleſiæ lumen S. Auguſtinus lib. 6. *De Trinit.* cap. 4. illis verbis: *Virtutes, quæ ſunt in animo humano, nullo modo ſeparantur ab invicem.* Et libro 1. *contra Julianum Pelagianum* ſecundæ reſponſ. cap. 34. refertur, nec refellitur opinio Zenonis, qui *tantam virtutum copulam unitatemque confirmavit, ut ubi fuerit una, omnes diceret adeſſe virtutes; & ubi una non fuerit, omnes deeſſe: atque illam ſolùm veram eſſe virtutem quæ hac quadrua jugalitate perficitur.* Verùm expreſſior omnium S. P. N. Gregorius Magnus lib. 22. *Moral.* cap. 1. ubi id ex profeſſo, tum ratione, tum & exemplis, atque experimento probat: & poſt multa, concludit: *Una itaque virtus ſine aliis, aut omnino nulla eſt, aut imperfecta: ut enim, ſicut quibuſdam viſum eſt, de primis quatuor virtutibus loquar; prudentia, temperantia, fortitudo, atque juſtitia, tantò perfectæ ſunt ſingulæ, quantò viciſſim ſibimet conjunctæ. Disjunctæ autem perfectæ eſſe nequaquam poſſunt: quia nec prudentia vera eſt, quæ juſta, temperans, & fortis non eſt: nec perfecta temperantia, quæ fortis, juſta, & prudens non eſt: nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & juſta non eſt: nec vera juſtitia, quæ prudens, fortis, & temperans non eſt.* Quid illuſtrius? Denique de Divo Thoma, & Bonaventura apertiſſimum eſt, eidem ſententiæ ex profeſſo, & ſcholaſtica methodo ſubſcripſiſſe: priorem illum 1. 2. quæſt. 65. art. 1. poſteriorem verò loco ſupra allegato in 3. diſt. 36. art. 1. quæſt. 3. Nec omittendus S. Parens Bernardus, qui idem omnino docet ſerm. 49. *in Cantica*, & præterea lib. 1. *De conſideratione* cap. 8. ubi ait: *Advertere eſt ſuaviſſimum quemdam concentum, complexumque virtutum, atque alteram pendere ab altera.* Statimque id probat ratione atque exemplo in præcipuis virtutibus, quæ Cardinales appellantur.

12. Ex quibus omnibus probatur aſſertio præjacta. Ariſt. & plerique philoſophorum, ac præſtantiores Eccleſiæ Patres docent, mutuã eſſe connexionem virtutum omnium moralium inter ſe, & cum prudentia; & unam ſine alia, aut non inveniri, aut eſſe prorſus imperfectam; inſuperque aut nullam poſſideri in gradu perfecto, aut obtineri omnes. Neque ulla adverſariis profertur urgens auctoritas ex philoſophis veteribus alicujus nominis, aut ex Patribus Eccleſiæ, in qua oppoſitum aſſeratur: ut conſtabit legenti recentiores, quibuſcum diſputamus. Ergo ſaltem loquendo ab auctoritate certa eſt, atque explorata connexio omnium virtutum moralium inter ſe, & cum prudentia, in gradu perfecto.

13. Viderunt adverſarii pleraque ex teſtimoniis allegatis, & præſertim Scotus loco allegato in 3. diſt. 36. atque ipſius recentiores diſcipuli: reſpondentque, philoſophos & Patres ſolùm voluiſſe, virtutes eſſe connexas quo ad earum ſtatum perfectum; non quidem loquendo de perfectione earum intrinſeca & eſſentiali: ſed de extrinſeca & accidentali, quam adquirunt ex aliarum conſortio. Hac enim poſita, reſultat omnimoda perfectio hominis, qui ſine omnium virtutum comitatu non dicitur ſimpliciter moralis & bonus, ſed tantùm ſecundum quid: nec poſſidere virtutem

in gradu ſublimi, ſed in valde inferiori gradu. Aut certè ſi loquuntur de perfectione intrinſeca & eſſentiali virtutis, intelligendi ſunt ſecundùm id tantùm, quod communiter accidit: quoniam, nimirum quælibet virtus perfecta in ſua ſpecie ſolet trahere alias propter affinitatem omnium, & mutuum auxilium, quod ſibi invicem præſtant. Cùm hoc tamen optimè cohæret quòd poſſint, etiam de facto, & ſemel aut iterum ſeparari ſimpliciter & abſolutè. Ita inter alios Maſtrius ubi ſupra num. 109. Ad auctoritatem verò Ariſtotelis reſpondet, illum loqui de prudentia in tota ſua latitudine, prout omnem materiam moralem complectitur. Regulariter enim cum hac univerſali prudentia dirigente rationem in omni materia conjunctæ eſſe ſolent morales virtutes in voluntate ad rectè operandum in omnibus. Diſtinguunt quippe adverſarii diverſos prudentiæ habitus pro varietate ſingularum virtutum.

14. Verùm hæc potiùs evaſio eſt ad eludendam auctoritatem Ariſtotelis & Patrum Eccleſiæ, quàm germana illorum interpretatio. Et, præter plura, quibus illam efficaciter præcludemus infra, præſertim ſect. ſeq. multipliciter rejicitur. Primò quidem: nam expreſsè contradicit Ariſtoteli, dum ait, ipſum loqui de prudentia univerſaliter ſumpta, ſcilicet, quatenus amplectitur diverſas prudentiæ partes, ſive habitus, quorum ſinguli ſe extendant ad materiam ſingularum virtutū. Ariſtoteles enim verbis ſupra num. 9. ad finem allegatis, *ſimul cum prudentia, quæ una eſt, omnes virtutes exiſtere*, inquit. Ubi planè ſupponit, unam eſſe prudentiam, cum qua connectuntur cæteræ virtutes. Secundò rejicitur ſolutio, quatenus in ea dicitur Ariſtoteles ſolùm ſtatuiſſe connexionem virtutum regulariter loquendo; non verò abſolutè & ſemper. Ratio enim philoſophi, aut ſemper & abſolutè probat eam virtutum omnium connexionem cum prudentia, aut non probat adhuc regulariter. Probat enim virtutum omnium habitus inter ſe connecti in ſtatu perfecto, quia connectuntur cum habitu prudentiæ. At connectuntur cum habitu prudentiæ, non ſolùm regulariter, ſed neceſſariò & ſemper: ut infra patebit. Ergo ratio illa probat connexionem inter omnes virtutum habitus, non regulariter modò, ſed neceſſariò & ſemper. Tertiò. Quoties Ariſtoteles duorum connexionem ſtatuit, nunquam loquitur cum reſtrictione ad ea, quæ frequenter accidunt: ſed ſimpliciter & abſolutè, deducendo eam connexionē ex cauſſa aliqua neceſſariò illam inſerente. Qui ſtylus conſtans ipſi, & perpetuus eſt.

15. Cùm verò teſtimonia Patrum eandem connexionem ſtatuentium, nitantur in auctoritate philoſophorum, & in ipſa ratioue, quam proponit Ariſtoteles pariter convincitur, recurſum ad ea, quæ communiter accidunt, contra illorum mentem eſſe. Neque expreſſiùs ipſi docent, dum theologicè loquuntur, non poſſe dari opus ad ſalutem conferens ſine gratiæ auxilio; quàm dum ethicè agunt, negant poſſe dari unam virtutem perfectam ſine alia. Atqui error in theologia eſſet interpretari Patres circa primum, quaſi loquantur regulariter ſolùm. Ergo & error in ethica eſt eoſdem interpretari circa ſecundum, quaſi loquantur ſolùm regulariter.

16. Quod autem dicitur, omnes eos loqui ſolùm de perfectione extrinſeca, & accidentali, non verò de intrinſeca, & eſſentiali, dum negant unam virtutem ſine cæteris eſſe poſſe perfectam; refutatur facilè, & multipliciter. Primò, quia neque philoſophi, neque Patres, neque auctores noſtræ ſententiæ negant unam virtutem poſſe eſſe perfectam ſine alia eſſentialiter, ſive quantum ad prædicata eſſentialia: ſed potiùs ſupponunt ita accidere, quoties quis ſe exerceat aliquandiu in materia unius virtutis, & non alterius: ut ſupra num. 4. & 8. monuimus. Quando ergo negant virtutem unam ſine cæteris perfectam eſſe, loquuntur de perfectione quo ad ſtatum virtutis robuſtæ, & quæ, ſedato jam appetitu, poſſit facilè & promptè exire in operationem, vincereque motus contrarios. Hæc autem perfectio, quamvis non ſit eſſentialis virtuti, non ideo extrinſeca eſt, ſed verè intrinſeca: utpote conſiſtens in notabili intenſione & firmitate habitûs virtutis. Ergo juxta ſenſum philoſophorum & Patrum, una virtus ſine cęteris, non ſolùm caret perfectione extrinſeca, ſed etiam intrinſeca, penes notabilem intenſionem & firmitatem. Secundò. Si ſolùm negarent uni virtuti ſine aliis extrinſecam perfectionem, conſiſtentem in ſolo cæterarum conſortio, planè dicerent idem per idem, dum ajunt unam non poſſe eſſe perfectam ſine alia, quia perfectio unius dependet à perfectione alterius. Senſus enim ſolùm eſſet, non eſſe perfectam aliarum conſortio, quia non perficeretur aliarum conſortio, quod planè eſt dicere idem per idem. Tertiò. Ariſtoteles poſtremo illo teſtimonio contraponit virtutes morales naturalibus, ut una harum poſſit eſſe ſine alia, non verò una aliqua illarum. At ſi de perfectione ſolùm extrinſeca ageret, nulla eſſet contrapoſitio utrarumque virtutum. Quemadmodum enim opinione adverſariorum una virtus moralis ſolùm pendet ab alia quo ad perfectionem extrinſecam conjunctionis cum illa: ita etiam una naturalis inclinatio, aut inchoatio virtutis pendet ab alia quo ad extrinſecam perfectionem tantùm. Et quemadmodum, juxta adverſarios, habens unam virtutem moralem perfectam ſine aliis non eſſet bonus ſimpliciter, ſed ſecundùm quid: ita etiam habens inchoationem naturalem unius virtutis, ſine inchoatione alterius, non erit præditus bona inclinatione ſimpliciter, ſed ſolùm ſecundùm quid. Ergo juxta eam doctrinam adverſariorum nullum locum habere poteſt contrapoſitio ab Ariſtotele facta inter utraſque virtutes.

SECTIO III.

Eadem virtutum moralium connexio probatur ex neceſſaria connexione cum prudentia. Impugnantur ſolutiones adverſariorum, præſertim multiplicantium ſpecies prudentiæ pro varietate virtutum.

17. RATIO præcipua in probationem aſſerti, & ordine prima ſit, quâ ipſe Ariſtoteles utitur, & cum eo S. Thomas locis allegatis: & ſub hanc formam proponi poteſt. Quicumque prudentiâ perfectâ præditus eſt, neceſſariò inſtructus eſſe debet omnibus virtutibus moralibus in gradu perfecto. At quicumque unam virtutem perfectam habet, prudentiâ perfectâ præditus eſt. Ergo & quicumque unam virtutem perfectam ha-

habet, neceſſariò inſtructus eſſe debet omnibus virtutibus moralibus in gradu perfecto. Ergo ſingulæ virtutes morales in gradu perfecto connexæ ſibi invicem ſunt, & cum prudentia. Utraque conſequentia eſt evidens: ideoque vires ſolùm exerendæ ſunt in probanda utraque præmiſſa. Major ſuadetur. Quicumque prudentiâ perfectâ præditus eſt, neceſſariò debet habere appetitum perfectè ſubjectum rationi. Sicut enim quis affectus eſt, ita judicat, ut docet Ariſtoteles lib. 3. *Ethic.* cap.5. & ideò ut perfectè ac ſecundùm plenam prudentiam judicet, debet habere appetitum, ejuſque affectiones perfectè rationi ſubjectas. At quiſquis habet appetitum perfectè rationi ſubjectum, neceſſariò præditus eſſe debet omnibus virtutibus moralibus in gradu perfecto: cùm ejuſmodi ſubjectio in appetitu ſit effectus formalis ipſarum virtutum. Ergo quicumque prudentiâ perfectâ inſtructus eſt, neceſſariò debet eſſe præditus omnibus virtutibus moralibus in gradu perfecto. Jam minor illa præcipua probatur ex definitione virtutis moralis tradita ab Ariſtotele lib. 2. *Ethic.* cap.6. & communiter admiſſa, quâ dicitur *habitus electivus conſiſtens in mediocritate ſecundùm rationem, prout prudens definierit*. Ergo quicumque unam aliquam virtutem habet, prudentiâ aliquâ præditus eſt ad eligendum ſecundùm mediocritatem rationis. Ergo ſi perfectam aliquam virtutem habet, etiam perfectâ prudentiâ debet eſſe præditus ad eligendum perfectè ſecundùm mediocritatem rationis. Patet hæc ultima conſequentia ex illo philoſophorum axiomate: *Sicut ſimpliciter ſe habet ad ſimpliciter, ita magis ad magis*.

18. Reſpondent adverſarii tripliciter. Primò negando majorem: & ad probationem ajunt, præditum prudentiâ perfectâ, non neceſſariò habere appetitum perfectè rationi ſubjectum, ſed regulariter ſolùm, & plerumque. Quamvis enim appetitus frequenter ſequatur voluntatem, & voluntas intellectum, propter affinitatem utriuſque potentiæ, ideoque qui rectè judicat, rectè etiam eligere ſoleat; ſicut & qui malè judicat, malè etiam plerumque eligit: attamen abſolutè fieri poteſt, & quandoque accidit, ut rectiſſimum & prudentiſſimum intellectûs judicium prava electio voluntatis ſequatur. Et ratio à priori eſt: quia opinione Scoti, & plurium ex adverſariis, intellectus non determinat voluntatem: ideoque quamvis intellectus nullum patiatur errorem, deceptionem, inconſiderantiámve, ſed perfectiſſimè judicet; voluntas poteſt malè eligere pro libito, alioqui enim non eſſet libera, ſed neceſſitatem aut vim patiens ab imperio, ſeu judicio intellectûs. Ergo de primo ad ultimum ſtare poteſt prudentia perfectiſſima in intellectu ad rectè judicandum, abſque eo quòd in voluntate ſit virtus perfecta; immò & cum eo quòd non ſit aliqua moralis virtus, ſed vitioſa & prava electio.

19. Sed contrà I. Solutio enim eſt contraria Ariſtoteli multipliciter. Nam libr. 3. *Ethicorum* cap.1. ſtatuit illud axioma communiter receptum: *ἀγνοεῖ πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν*. *Ignorat improbus omnis, quæ facere oportet*. Sive, ut alii legunt, & in proverbium abiit, *omnis peccans eſt ignorans*, nimirum ignorantia illa, quæ vel propria & antecedens eſt; vel minùs propria, ut imprudentia, & inconſiderantia. Ergo non ſolùm regulariter, ſed neceſſariò ac ſemper, ubi præcedit judicium perfectæ prudentiæ, ſequitur in voluntate electio bona & ſecundùm virtutem perfectam. Philoſophus enim univerſaliter loquitur: ut patet ex illo termino *πᾶς*, *omnis*. Conſonatque verbis illis *Proverb.*14. *Errant qui operantur malum*. Deinde idem Philoſophus lib.6. *Ethic.* ſæpè docet, prudentiam dependere à rectitudine appetitûs, & corrumpi à prava electione, delectatione, triſtitiâ, aliiſque perturbationibus inordinatis: non verò corrumpi poſſe per oblivionem. At ſi non eſſet neceſſariò connexa cum rectitudine appetitûs, ſed ſolùm ſiſteret in intellectu, potiùs deleri poſſet oblivione, quàm prava appetitûs affectione: ſicuti ob eam cauſſam ſcientiæ, artes, & quilibet habitus ſemel ab intellectu adquiſiti delentur ſola oblivione, & ſine prava appetitûs affectione. Ergo prudentia neceſſariò connexa eſt cum rectitudine appetitûs. Denique veriſſimum eſt illud effatum ejuſdem Ariſtotelis 3.*Ethicor.*cap.5. *Qualis quiſque eſt, talis finis videtur ei*. Nimirum judicium intellectûs eſſe rectum aut obliquum, juxta bonam aut malam diſpoſitionem appetitûs: atque adeò non eſſe locum ut quis judicet circa finem ſecundùm prudentiam perfectam, niſi ubi appetitum habet rationi perfectè ſubjectum. Igitur ex mente Ariſtotelis vera eſt illa major propoſitio, quicumque prudentiâ perfectâ præditus eſt, neceſſariò debet eſſe inſtructus omnibus virtutibus moralibus in gradu perfecto.

20. Contra II. Potiſſimus enim actus prudentiæ eſt præcipere, ſeu imperare. At non modò regulariter, ſed neceſſariò & ſemper, actus imperandi, ſive imperium dependet ab appetitu. Ergo potiſſimus actus prudentiæ non modò regulariter, ſed neceſſario & ſemper dependet ab appetitu. At non dependet ab appetitu, niſi prout ordinato & ſubjecto, ut patet. Ergo de primo ad ultimum perfecta prudentia ſemper & neceſſariò dependet ab appetitu perfectè ſubjecto. Diſcurſus legitimus eſt, ſi probetur illa minor præcipua, in qua eſt diſſidium; nempè actum imperii neceſſariò & ſemper dependere ab appetitu. Probatur verò id multipliciter. Tum, quia nemo imperat, niſi volens. Tum etiam, quia ipſa motio & efficacitas, quæ eſt de ratione imperii, non eſt propria intellectûs ſecundùm ſe, ſed mutuata à voluntate, cujus eſt primariò movere & applicare efficaciter ad executionem operis. Tum præterea, quia imperium cujuslibet electionis, ſemper & neceſſariò præſupponit judicium rectum & firmum de convenientia eligibilis, prout hìc & nunc. At judicium rectum & firmum de convenientia eligibilis, prout hìc & nunc, ſemper & neceſſariò dependet ab appetitu diſpoſito: quia, ut ſupra ex Ariſtotele dicebamus, qualis uniuſcujuſque eſt, talis finis videtur ei. Ergo de primo ad ultimum, non modò regulariter, ſed neceſſariò, & ſemper, actus imperii dependet ab appetitu. Unde non ſequitur læſio libertatis, quæ ab adverſariis inferebatur: quia tota illa efficacia imperii ortum ducit à voluntate liberè applicante intellectum: ideoque ſolùm eſt neceſſitas conſequens, ſive ex libera ſuppoſitione.

21. Reſpondent II. Permiſſa majore, diſtinguendo minorem: & concedendo quidem, præditum virtute aliqua perfecta, debere etiam eſſe præditum prudentiâ perfectâ; non tamen univerſali, & ſe extendente ad omnem materiam

virtutum; ſed ad materiam ſolam illius virtutis, quam aſſecutus eſt in gradu perfecto. Diſtinguunt enim aliqui adverſariorum cum Scoto partiales prudentiæ habitus, quorum ſinguli circa propriam cujuſque virtutis materiam verſentur: atque adeò conſequenter volunt, quamvis quælibet virtus moralis habeat annexam prudentiam partialem ſuæ materiæ correſpondentem; non tamen illam, quæ alteri virtuti in propria materia reſpondet. Addunt alii, quamvis prudentia omnino una ſit univerſalis circa materiam omnium virtutum, adhuc ſatis eſſe ad conſiſtentiam unius virtutis in gradu perfecto, quòd annexam ſibi habeat prudentiam perfectam; non quidem ea perfectione ampla & univerſali, quâ extenditur ad materiam omnium virtutum moralium; ſed tantùm perfectione illa, quæ ſufficienter extendatur ad materiam illius virtutis ſingularis. Cùm verò prudentia, ſive ſecundùm priorem, ſive ſecundùm poſteriorem reſtrictionem accepta, non ſit neceſſariò connexa cum omnibus virtutibus moralibus, ſed cum aliqua certa tantùm; conſequens eſt, ut neque illæ neceſſariò inter ſe connexæ ſint.

22. Sed contra priorem ſolutionis partem eſt, quòd prudentia non multiplicetur pro diverſitate virtutum, ſed una ſit circa materiam omnium illarum. Ergo immeritò Scotus, & plerique adverſariorum ex oppoſito principio docent, præditum virtute aliqua perfecta, ſolùm debere eſſe inſtructum prudentia partiali, quæ eidem virtuti reſpondet. Aſſumptum probo multipliciter. Primò; quia cauſſa æquivoca non multiplicatur ſpecie juxta ſpecificam diverſitatem effectuum; ſed una exiſtens ſufficit ad effectus diverſarum ſpecierum. Eſt enim cauſſa ſuperior, quæ proinde continet indiviſim perfectiones in effectibus variis diſperſas. Atqui prudentia eſt cauſſa omnium virtutum moralium: & non univoca, cùm non ſit ejuſdem ſpeciei cum iis, illæque ſpecie ut minimum differant; ſed æquivoca. Ergo prudentia non multiplicatur ſpecie juxta ſpecificam diverſitatem virtutum moralium. Quare S.Thomas 1.2.quæſt.60. art. 1. docet, omnes virtutes morales ab una ſecundùm ſpeciem prudentiâ procedere, *ſicut ab una actione Solis generantur per putrefactionem animalia diverſarum ſpecierum.*

23. Secundò. Si enim juxta ſpecificam virtutum moralium diſtinctionem multiplicandæ ſunt prudentiæ diſtinctæ ſecundùm ſpeciem, major erit multiplicitas prudentiarum, quàm cæterarum omnium virtutum. Conſequens autem videtur abſurdum, & contra ſuperioritatem prudentiæ, quæ eò minus multiplicari debet, quò ſuperior eſt aliis virtutibus. Ergo & abſurda eſt doctrina, ex qua infertur. Sequelam probo. Quia, juxta adverſariorum ſolutionem, prudentiæ multiplicantur ſpecie juxta varietatem ſpecificam virtutum moralium; ac proinde ex hoc capite jam æquant illarum numerum. Aliunde verò excedere debent: quia præter omnes eas prudentias partiales multiplicatas juxta varietatem virtutum moralium, ſunt aliæ prudentiæ: ut politica, œconomica, militaris, & monaſtica: quæ non reſtringuntur ad materiam alicujus virtutis determinatæ. Ergo major erit multiplicitas prudentiarum, quàm moralium virtutum.

24. Tertiò, & à priori. Prudentia enim eſt regula virtutum omnium moralium, quatenus præſcribit iis mediocritatem inter extrema, à quibus propter exuperantiam aut defectum corrumpi poſſunt. Ergo debet judicium ferre de prædictis extremis, eorumque habitudine & proportione ad medium. Atqui non poteſt hoc præſtare, niſi ſit prudentia univerſalis & totalis, quæ proinde ſe extendat ad materias omnium moralium virtutum. Ergo prudentia eſt univerſalis quædam & totalis virtus, ſe extendens ad materias omnium moralium virtutum. Probatur minor ſubſumpta, in qua ſola poteſt eſſe difficultas: quoniam extrema, quibus quælibet virtus moralis per exuperantiam aut defectum corrumpitur, ſpectare poſſunt ad omnem materiam. Ergo prudentia non poteſt judicium ferre de prædictis extremis eorumque habitudine, & proportione ad medium, niſi ſe extendat ad omnem materiam, ac proinde ſit prudentia totalis & univerſalis. Conſequentia patet: & autecedens probatur. Extrema enim, quibus in fœmina v.g. corrumpi poteſt caſtitas, ſeu medium temperantiæ; poſſunt ſpectare ad omnem ferè materiam virtutum: ut ſi recedat ab honeſtate ex fine delectationis turpis, quæ eſt materia temperantiæ, vel metu mortis, quæ eſt materia fortitudinis; vel in injuriam viri, quæ eſt materia juſtitiæ; vel in loco ſacro, quæ eſt materia religionis; vel propter lucrũ, quæ eſt materia liberalitati contraria, &c. Præterea. Occurrere etiam poteſt in caſu contingenti dubitatio de obligatione ad exercendum hìc & nunc aliquem virtutis actum ex pluribus inter ſe incompoſſibilibus circa materiam diverſarum virtutum. V.g. teneatur quis ſolvere uni creditori debitum ex contractu, & alteri ex delicto, quod ſpectat ad duplicem inadæquatam materiam juſtitiæ: idque eo tempore, quo debet parentes alere, quod eſt materia pietatis; & ſacrificium offerre, quod eſt religionis; & ſubvenire pauperi, quod eſt miſericordiæ: & tamen non poſſit præſtare, niſi unicum è prædictis actibus. Tunc certè opus eſt prudentiâ, quâ perpendatur quænam ſit major obligatio ſecundùm rectam rationem, & habitudinem ad ultimum finem, quòd certè præſtare non poteſt, niſi prudentia univerſalis ſit, quæ proinde ad omnium virtutum materiam extendatur.

25. Quartò. Prudentia enim quando imperat v. g. actum Juſtitiæ aut conſiderat omnes circumſtantias, ex quibus ille vitiari poteſt: & ſine quarum complexione nequit eſſe actus honeſtus: aut non conſiderat illas. Hoc ſecundùm dici non poteſt: quia ejuſmodi actus non eſſet ſecundùm prudentiam; ſed imprudens & inconſideratus. Imprudentia enim & inconſiderantia in eo ſita eſt quòd quis aggrediatur præcipiátve aliquid, non expenſis circumſtantiis omnibus, quarum una aliqua, ſi præviſa fuiſſet, meritò & ſecundùm rectam rationem retraheret ab opere aggrediendo, & exequendo. Ergo primum illorum dicendum eſt: nimirum conſiderationem omnium ejuſmodi circumſtantiarum præcedere debere actum prudentiæ præcipientis. Cumque omnes illæ circumſtantiæ ſpectare ſoleant ad plures ae diverſas virtutum materias, conſequens eſt ut ad mediocritatem in iis omnibus ſervandam exigatur totalis & univerſalis prudentia.

26. Dices, non eſſe neceſſariam unam prudentiam totalem, quæ indiviſim conſideret omnes

eas

eas circumſtantias: ſed ſatis eſſe ut plures partiales prudentiæ concurrant, quarum ſingulę attendant circunſtantias ſpectantes ad ſuam propriam materiam; & ex iis omnibus integretur una totalis prudentia.

27. Verùm evaſio hæc facilè præcluditur: Quia ad actum quemlibet prudenter & omnino laudabiliter imperandum & exequendum, non ſufficit ſeorſum judicare de ſingulis circunſtantiis, quæ occurrunt; niſi ulteriùs fiat judicium de illarum omnium habitudine, & convenientia aut diſconvenientia: ſiquidem exinde pendet bonitas aut malitia actus. Sed ad judicium de illarum omnium habitudine, & convenientia inter ſe, neceſſaria eſt una aliqua prudentia totalis & univerſalis; nec ſufficiunt plures partiales. Ergo ad actum quemlibet prudenter & laudabiliter imperandum, exequendumque, neceſſaria eſt una aliqua prudentia totalis & univerſalis; nec ſufficiunt plures partiales. Probatur minor: quia ad faciendum judicium de habitudine, & convenientia aut diſconvenientia plurium inter ſe, non ſufficiunt partiales habitus attingentes ſingula ſeorſum; ſed exigitur habitus aliquis ſuperior & ſimplex, illa omnia indiviſim comprehendens, qualiter accidit in ſenſibus externis, & communi interno. Hic enim exigitur neceſſariò & cōmuniter ſtatuitur à philoſophis, ad cognoſcendam, diſcernendamque convenientiam, aut diſconvenientiam, quæ eſſe poteſt in objectis peculiaribus ſingulorum ſenſuum externorum. Nimirum hi ſolùm propria objecta percipiunt ſeorſum; habitudo autem eorum objectorum ad ſenſum communem, & longè altiorem pertinet. De quo lege, ſi placet, quæ diximus tom. 2. *Phil. Nov-antiquæ*, diſp. 84. ſect. 1. Ergo pariter ad ferendum judicium de habitudine, & convenientia, aut diſconvenientia circunſtantiarum omnium actus humani non ſufficiunt partiales prudentiæ habitus, niſi detur unus aliquis prudentiæ habitus totalis & ſimplex, qui ea omnia conſideret.

28. Nec ſufficit, ſi opponas, ſæpè contingere ut actus aliquarum virtutum ſolùm exigat circunſtantias propriæ materiæ, atque adeò tunc ſufficere partialem prudentiam eidem materiæ reſpondentem. Contrà enim eſt, quòd perfectio & amplitudo prudentiæ, ſicut aliarum virtutum, atque habituum in ſtatu perfecto, non eſt conſideranda penes id, quod ſemel aut iterum, vel etiam multoties accidit; ſed juxta id etiam quod moraliter & ſæpè accidere poteſt. Cùm igitur moraliter & ſæpè accidere poſſit circa actus virtutum moralium confluxus diverſę materiæ, & variarum circunſtantiarum, quandoque invicem repugnantium, habitudo; quam ſatis cognoſcere nequit, niſi una aliqua ſimplex & univerſalis prudentia; conſequens eſt, ut hæc neceſſaria ſit ad id judicium ferendum. Unde infertur contra ſolutionem Scoti, adhuc permiſſis ultro habitibus prudentiæ partialibus, neceſſarium eſſe unum habitum ſimplicem & univerſalem prudentiæ, qui eorum omnium objecta ſua altiori aliqua ratione comprehendat: nimirum, ſub ratione *veri agibilis contingentis*. Aliter enim non poterit quis eſſe perfectè prudens, nec judicium ferre de habitudine, & convenientia aut diſconvenientia eligibilium, ſecundùm varias & diſſidentes circuſtantias, quæ occurrere poſſunt & ſolent. Verùm ubi ſemel concedatur nobis habitus hic univerſalis prudentiæ qui ſanè poſſibilis eſt, & conveniens, neque unquam efficaciter impugnatus ab adverſariis, fruſtrà erunt partiales ejuſdem prudentię habitus ab iis conficti. Quippe qui nihil præſtare poſſunt, quod ab eo habitu univerſali pleniſſimè non pręſtetur.

29. Infertur præterea, adhuc negato habitu prudentiæ univerſali, & conceſſis ſolùm partialibus, ex mente Scoti, neceſſarium eſſe confluxum eorum omnium cum qualibet virtute morali perfecta. Ergo quælibet virtus moralis perfecta neceſſariam connexionem habet cum omnibus habitibus partialibus prudentiæ, atque adeò & cum cæteris virtutibus moralibus, quibus iidem partiales habitus annexi ſunt. Conſequentia, in qua eſt præcipuum diſputationis diſſidium, conſtat planè ab everſione ſecundæ ſolutionis, quam hucuſque impugnavimus. Antecedens verò ſuadetur ex dictis. Cùm enim quælibet virtus perfecta inclinet ad omnes actus proprios ex præſcripto prudentiæ agendos, in quibus ſæpè occurrunt circunſtantiæ ad multarum virtutum materiam ſpectantes, quas proinde oportet habere perſpectas: & perſpici non poſſint, niſi partialibus prudentiæ habitibus; oportet planè omnes eos eſſe conjunctos cum qualibet virtute perfecta. Præſertim, quia licèt non ſemper, nec frequenter occurrant circumſtantiæ in materia omnium virtutum, aut plurium ex iis, attamen modò occurrit materia unius virrutis; modò alterius, modò plurium ſimul: ideoque quælibet virtus perfecta debet eſſe munita pręſidio omnium partialium prudentiæ habituum, circa omnes materias, quæ moraliter occurrere poſſunt.

30. Contra poſteriorem verò partem ejuſdem ſolutionis ex num. 21. non eſt quòd multa accumulemus: cùm ſpontè corruat ex hucuſque dictis. Si enim prudentia una & ſimplex conceditur, quæ univerſalis quidem ex ſe ſit, poſſit tamen ſolùm inadæquatè exiſtere, & qua parte extenditur ad materiam ſolam unius virtutis; eodem planè modo ſe habebit, ac prudentia partialis poſita à Scoto. Neque enim ampliùs extendetur de facto, & in praxi. Ergo quemadmodum hucuſque oſtenſum eſt, non ſufficere partialem prudentiæ habitum, ut aliqua virtus in ſuo genere ſit perfecta; ſic etiam probatum manet, nec ſufficere habitum ex ſe univerſalem, qui tamen de facto & in praxi non habeat majorem extenſionem, quam prudentia partialis. Nimirum, utroque dato non erit locus ad ferendum prudenter judicium de omnibus circunſtantiis, quæ poſſunt & ſolent occurrere in multiplici materia aliarum virtutum. Quemadmodum ſi ſenſus communis non eſſet diſtinctus reipſa ſenſibus externis, ſed tamen de facto ſolùm extenderetur ad ea quæ ſunt propria viſûs; perinde ſe haberet, ac potentia videndi, à cæteris ſenſibus diſtincta: quia non præſtaret ampliorem effectum: eademque inſtantia adhiberi poſſet in opinione eorum, qui non diſtinguunt realiter potentias ab anima.

31. Confirmatur ratio præcipua. Quilibet actus alicujus virtutis præſupponit neceſſariò & per ſe actum prudentię. Ergo & cumulus omnium actuum, quibus ea virtus adquiritur in gradu perfecto ſecundùm habitum, etiam præſupponit prudentiam perfectam ſecundùm habitum neceſſariò & per ſe. Ergo ſi prudentia perfecta habet

omnes

omnes virtutes ſibi annexas in gradu perfecto, quælibet moralis virtus, ubi perfecta eſt, annexas habet cæteras omnes virtutes in gradu perfecto. Secunda conſequentia rectè infertur, & prima ſimiliter: quia ſicut repetitio actuum in materia alicujus virtutis eſt ſufficiens ad comparandum illius habitum in gradu perfecto, ita & crebra repetitio actuum præcedentium in materia prudentiæ ſufficiens erit ad adquirendum habitum ipſius in perfecto gradu. Tum præterea (ut præoccupemus tacitam evaſionem) habitus ille perfectus prudentiæ, ſive unus, ſive multiplex, debet eſſe univerſalis, ſive ſe extendere, ad materiam omnium virtutum: quia ſaltem moraliter apparet impoſſibile, ut in tot actibus exercendis quot requiruntur ad unam virtutem adquirendam in ſtatu perfecto, non occurrerit multiplex materia plurium, aut etiam omnium virtutum, circa quam præceſſerint plurimi actus prudentiæ. Ergo adquiſitionem cujuslibet virtutis in gradu perfecto præcedere debet habitus omnimodæ prudentiæ, etiam in perfecto gradu. Jam verò primum illud antecedens, non ſolùm ab Ariſtotele paſſim traditur, ſed per ſe evidens eſt: ut ex ipſis adverſariis fatetur Raynaudus ubi ſupra num. 67. Et ratione conſtat: quia quilibet actus virtutis moralis reſpicit per ſe & neceſſariò objectum mediocre. Atqui objectum naturâ ſuâ non eſt mediocre, ſed ſolùm ex præſcriptione actûs prudentiæ, cujus eſt definire in ſingulis mediocritatem rationis. Ergo quilibet actus virtutis moralis reſpicit neceſſariò & per ſe objectum præſcriptum actu prudentiæ, atque adeò & ejuſmodi actum præſupponit neceſſariò ac per ſe.

32. Claudo ſectionem hanc politiſſimo & valde opportuno teſtimonio Senecæ Epiſt. 67. ajentis: *Cùm aliquis tormenta fortiter patitur, omnibus virtutibus utitur fortaſſe, cùm una in promptu ſit, & maximè appareat patientia. Cæterùm illic eſt fortitudo, cujus patientia, & perpeſſio, & tolerantia, rami ſunt. Illic eſt prudentia, ſine qua nullum initur conſilium quæ ſuadet, quod effugere non poſſis, quàm fortiſſimè ferre. Illic eſt conſtantia, quæ abjici loco non poteſt, & propoſitum nulla vi extorquente dimittit. Illic eſt individuus ille comitatus virtutum. Quicquid honeſtè fit, una virtus facit: ſed de conſilii ſententia.*

SECTIO IV.

Alia ratio efficax in idem probandum urgetur multipliciter in Adverſarios.

33. SECUNDO Probatur eadem ſententia: Quia nulla virtus moralis eſt perfecta in ſuo genere, niſi ſit potens reſiſtere omnibus ſuis contrariis. Ideoque Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 4. docet, virtutem non eſſe in ſtatu perfecto & ſibi proprio, niſi operetur ſtabili, firmo, atque immmutabili affectu. At nequit eſſe potens reſiſtere omnibus ſuis contrariis, niſi habeat ſibi aſſociatas cæteras omnes virtutes in gradu perfecto. Ergo nulla virtus moralis eſt perfecta in ſuo genere, niſi habeat ſibi aſſociatas cæteras omnes virtutes in gradu perfecto. Probatur minor, in qua ſola eſt difficultas: Quia inter contraria cujuslibet virtutis non ſolùm computatur vitium utrumque extremum, & ab ejus mediocritate recedens, ſed etiam quodlibet aliud vitium directè oppoſitum alteri virtuti. Temperantiæ enim v. g. non ſolùm contraria eſt intemperantia, ſed etiam avaritia, & timiditas: quia poteſt quis violare Temperantiam in materia caſtitatis, non ſolùm ob delectationem Veneream, quæ eſt motivum intemperantiæ; ſed etiam propter lucrum, quod eſt finis avaritiæ; ſive ob metum mortis, qui eſt motivum timiditatis. Juſtitia quoque in judice corrumpi poteſt, non ſolùm ex motivo injuſtitiæ, ſed etiam avaritiæ, gulæ, luxuriæ, &c. At nulla virtus reſiſtere poteſt vitiis oppoſitis directè aliis virtutibus, niſi illas habeat ſibi aſſociatas in gradu perfecto: quoniam nullam ex ſe firmitatem habet in ipſarum materia. Ergo nulla virtus poteſt reſiſtere omnibus ſuis contrariis, niſi habeat omnes alias ſibi aſſociatas in gradu perfecto.

34. Reſpondent adverſarii, & inter eos Maſtrius num. 115. majorem eſſe veram de perfectione extrinſeca & accidentali, quam una virtus trahere ſolet ex alterius conſortio: negando autem de perfectione intrinſeca, & formali, quam quælibet virtus habet intra propriam ſpeciem. Non enim ſpectat ad unam virturem dirigere hominem circa materiam aliarum, & reſiſtere vitiis directè oppoſitis alteri virtuti. alioqui virtutes omnes coirent in unicam ſimpliciter virtutem, aut eſſent partes illius. Similiter ajunt, uni virtuti non contrariari vitium alteri virtuti oppoſitum, niſi per accidens: ideoque quamvis cæteræ virtutes deſint, adhuc unamquamque ſeorſum fore perfectam, & potentem reſiſtere vitiis ſibi directè oppoſitis, quibus tantùm contrariatur per ſe.

35. Sed contra I. etenim ad virtutem moralem perfectam, v. g. Temperantiæ circa res Venereas, non ſolùm ſpectat per ſe & intrinſecè vincere difficultates occurrentes ex motivo delectationis ſenſibilis; ſed etiam quæcumque occurrunt in materia avaritiæ, aut timiditatis, &c. idemque eſt de cæteris virtutibus, inductione facta. Ergo nulla virtus moralis perfecta eſt, per ſe & intrinſecè, niſi poſſit reſiſtere omnibus ſuis contrariis in quacumque materia. Probatur antecedens: Quia ad Temperantiam circa res Venereas ſpectat per ſe & ab intrinſeco vincere omnes illas difficultates, ſine quarum victoria vir temperatus redderetur intemperans. At vir temperatus redderetur intemperans, non ſolùm ſine victoria ex difficultatibus in materia delectationis Venereæ; ſed etiam in materia avaritiæ, aut timiditatis, &c. Non ſolùm enim haberetur intemperans, ſi libidine ductus, Venerea committeret; ſed etiam ſi ex motivo lucri, aut metu mortis, violaret iterum atque iterum caſtitatem, ut ex ſe patet. Ergo ad temperantiam circa res Venereas ſpectat per ſe & intrinſecè, non ſolùm vincere difficultates occurrentes ex motivo delectationis Venereæ, ſed etiam in materia avaritiæ, aut timiditatis.

36. Contra II. Si enim virtus moralis perfecta non habet per ſe & ab intrinſeco vincere difficultates quæ occurrunt in materia vitii extranei, nullatenus corrumpetur per actus in materia vitii extranei. v. g. in caſu propoſito, Temperantia perfecta circa res Venereas, non corrumpetur per iteratos actus adulterii, commiſſos ex fine lucri, aut vitandæ mortis, niſi præterea fiant ex fine delectationis Venereæ. Nulla enim virtus ſemel adqui-

ſita in gradu perfecto corrumpi poteſt niſi iis actibus, quibus opponitur per ſe & ab intrinſeco. Conſequens autem falſum eſſe patet. Quis enim dicat mulierem antea perfectè caſtam, ſi ex fine ſolius inopiæ ſublevandæ, aut arcendæ mortis imminentis, ſe poſtea exponat in proſtibulo cuicumque accedenti, aut minitanti mortem, adhuc fore perfectè caſtam, per ſe loquendo & intrinſecè? Ergo quia Temperantia accepta pro caſtitate habet per ſe & ab intrinſeca perfectione pugnare cum qualibet difficultate ſuperveniente, etiam in materia vitii extranei, ad tuendam propriam honeſtatem.

37. Contra III. Sequitur enim judicem, cui perfectus jam erat Juſtitiæ habitus, adhuc in ea perfectione intrinſeca permanſurum, quamvis ex motivo ſolius intemperantiæ, aut avaritiæ, aut iræ, nemini de cætero reddat quod ſuum eſt, nec delicta puniat, nec bono reipublicæ conſulat. quod tamen falſum eſſe nemo non viderit. Sequelam probo: quia totum id accidere poteſt in materia extranea Juſtitiæ, & ſpectante ad vitia diſparata, ac diverſæ rationis ab injuſtitia; & ſine eo quòd judex ipſe ducatur motivo aliquo directè ſpectante ad injuſtitiam, ſed ſolùm ad intemperantiam, avaritiam, aut timiditatem. Ergo ſi virtus perfectę Juſtitiæ per ſe & ab iutrinſeco non habet vincere, nec reſiſtere difficultatibus in materia vitii extranei, poterit retineri adhuc quo ad intrinſeca in caſu prædicto.

38. Neque inde colligitur indiſtinctio virtutum, ſive quòd una ſufficiat in omni materia, ut in ſolutione colligebatur. Adhuc enim multiplicitas virtutum neceſſaria eſt, propter diverſitatem materiæ & honeſtatis formalis, quæ eſt in qualibet virtute, ut diſtincta ab alia. Quamvis enim in caſibus prædictis, temperantia vincat difficultates quæ occurrunt in materia avaritiæ aut timiditatis; non tamen illas vincit ex motivo Liberalitatis, aut Fortitudinis; quod requirebatur ut Temperantia eſſet Liberalitas, aut Fortitudo. vincit itaque, ſive ſuperat illas ex motivo ſolius propriæ honeſtatis. Verùm id præſtare non poſſet perfectè, id eſt, promptè & faciliter, ſine conſortio Liberalitatis & Fortitudinis, quæ etiam ex motivo honeſtatis, unicuique illarum proprię concurrant ad eandem victoriam. Nimirum, cùm materia avaritiæ & timiditatis addant ſpecialem difficultatem ex incitamento peculiari ad vitium, opus eſt ad promptam & firmam reſiſtentiam habitibus Liberalitatis & Fortitudinis per ſe inſtitutis ad eam difficultatem ſuperandam. Quare omnes illæ virtutes ſæpè in eodem actu ſibi invicem ſuppetias ferunt ſub diverſis rationibus formalibus, & unaquæque ſuperat ex motivo propriæ honeſtatis difficultatem occurrentem.

39. Confirmatur ratio præcipuè. Saltem enim moraliter loquendo impoſſibile eſt, ut quis ſe exercuerit in materia alicujus virtutis eâ perſeverantiâ, honeſtate, & repetitione actuum per tempus diuturnum, quæ exigitur ad virtutem aſſequendam in gradn perfecto, niſi occurrerint plurimæ & graves difficultates vincendæ in materia aliarum omnium virtutum. Etenim non ſolùm Sanctus Job divino Spiritu afflatus pronuntiat, *tentationem eſſe vitam hominis ſuper terram:* ſed etiam ipſa experientia nos edocet, aſſiduum eſſe tentationum occurſum, & plurimas in omni materia difficultates, ut quis perfectam atque omnimodam Temperantiam v.g. aſſequatur; Ergo antequam ad id culmen perveniat, ſaltem moraliter neceſſaria eſt diuturna & conſtans exercitatiò in materia cęterarum virtutum. Cùm verò etiam cæteræ virtutes in gradu perfecto adquirantur per ejuſmodi exercitium conſtans & diuturnum; conſequens eſt, ut ſimul omnes virtutes perfectè habeantur, ubi quis aliquam obtinet in gradu perfecto.

SECTIO V.

Præcipua argumenta contrariæ opinionis ſoluta.

40. OPPONUNT I. Adverſarii nonnulla Patrum teſtimonia, ac præſertim Hieronymi, qui lib.1. *Contra Pelagium*, ait, ſententiam, quâ aſſeritur connexio virtutum, non eſſe divinam, neque Apoſtolorum, ſed philoſophorum. Videturque illam rejicere dum ait: *Neque enim mihi curæ eſt, quid Ariſtoteles, ſed quid Paullus doceat*. S. Aug. quoque Epiſt. 29. videtur docere, aliquos virtutibus eſſe præditos, & quibuſdam carere: S. Bernardus ſerm. 70. *in Cantica*, ubi agit de virtutibus juſtorum, inquit: *Magnus eſt qui tria vel quatuor lilia ædificare poteſt in tanta ſpinarum denſitate*. Quaſi profectò, ex ipſius mente, nonnullæ virtutes haberi poſſint ſine aliis ab eo, qui vir magnus eſt, ac proinde in iis perfectus. Denique N. Venerabilis Beda, allegatus à D. Thoma in 3. diſt. 36. quæſt. 1. art. 2. inquit: *Sancti magis humiliantur de virtutibus, quas non habent, quàm de virtutibus, quas habent, glorientur*. At virtutes, quas Sancti habent, ſunt in gradu perfecto. Ergo ſi illas habent ſine aliis virtutibus, jam aliquę illarum in gradu perfecto exiſtunt ſine aliis.

41. Reſp. SS. Patres manifeſtè noſtram ſententiam tradidiſſe, ut patet ex dictis n.11. Ad locum Sancti Hieronymi reſpondet D. Th. loco nuper indicato ar.2. ad 6. Doctorem maximum non negâſſe, ſententiam illam eſſe veram, & rationi naturali conformē; ſed tantùm negâſſe divinam eſſe, aut in S. Scriptura expreſſam. Neque illam rejicit verbis in objectione allegatis: ſed tantùm indicavit, non tam eſſe curandum Catholicis hominibus, ut ſequantur doctrinam Ariſt. quàm Apoſtolorum. Nimirum doctrina Ariſtotelis, quamvis intra limites naturalis rationis plerumque, ac ferè ſemper vera ſit, adhuc ſemel aut iterum deficit: ideoque non eſt certa regula, ſicut doctrina Apoſtolorum; quæ, quoniam tradita eſt afflatu Spiritus Sancti, infallibilis regula eſt, & omni humanæ auctoritati præferenda. Ad cætera teſtimonia reſpondet S. Thomas, accipienda eſſe *de virtutibus quantum ad uſus, & non quantum ad habitus. Diverſi enim Sancti diverſimodè excedunt ſe invicem in uſibus diverſarum virtutum, ſecundùm quod de quolibet confeſſore dictum eſt. Non eſt inventus ſimilis illi, qui conſervaret legem excelſi*. Quæ quidem legitima interpretatio eſt, & cum ea conciliatur teſtimonio præindicato S. Auguſtini aliud ejuſdem teſtimonium, lib. 6. *De Trinitate* cap.4. illis verbis: *Quicumque ſunt æquales in fortitudine, æquales ſunt in prudentia, temperantia, & ita de cæteris. Nam ſi dixeris eos eſſe æquè fortes, ſed unum præſtare prudentiâ, ſequitur, quòd unius fortitudo minus erit prudens, & propterea non æqualis. Et ita ſe habet de*

reli-

reliquis virtutibus. Cùm ergo æqualitas hæc aut non verificetur, aut non ſemper exiſtat quantum ad uſum, ſive exercitium virtutum, intelligenda eſt, & ſtatuenda ex mente S. Auguſtini quantum ad habitum, qui in omni virtute perfecta eſt æqualis.

42. Dices. Supra num. 4. & 8. præmiſimus, poſſe unam virtutem ſine alia adquiriri quantum ad eſſentialia. Ergo & augeri poterit quo ad gradus intenſionis, ſine eo quòd augeatur alia. Ergo tandem perfecta eſſe poterit ſine perfectione alterius virtutis: aut ſaltem licèt in ſtatu perfecto aſſociatam habeat ſibi fortè virtutem aliam, non tamen in æquali gradu. Quod ipſum confirmat multipliciter Franciſcus Piccolomineus gradu 4. cap. 42. contra D. Thomam. Primò: quia prudentia longo rerum uſu adquiritur: & quia homo frequentiùs in unius virtutis exercitio, quàm alterius, verſatur: poterit perfectiùs prudens evadere in attinentibus ad unam virtutem, quàm ad aliam. Ergo & aſſequetur unam virtutem in gradu perfectiore, quàm aliam. Secundò ab experimento. Conſpicimus enim multos verſatos in arte militari, rectiùs pro eo actionis genere conſulere, prudentioreſque evadere, quàm pro alio; ideoque exactiùs conſequi fortitudinem, quàm temperantiam; ſicuti & conſtantiùs expetere honeſtum in materia fortitudinis, quàm temperantiæ. E contrà nonnullos videre eſt in ocio, & in reipublicæ adminiſtratione educatos, qui juſti, atque ex eo capite prudentes evadunt: cùm tamen fortitudine videantur carere. Ergo non eſt opus ut Fortitudo & Juſtitia in gradu æquali concurrant. Tertiò. Si virtutes æquè creſcerent & perficerentur; non modò in gradu perfecto complicatæ, ſeu connexæ invicem eſſent, ſed etiam in gradu imperfecto, quod negat S. Thomas, & nos cum ipſo.

43. Reſp. conceſſo antecedente, diſtinguendo primum conſequens: quòd ſi intelligatur de aliquali intenſione virtutis intra ſtatum imperfectum concedendum eſt: ſi autem intenſio illa notabilis ſit, & quâ quodammodo virtus approximet ſtatui perfecto, negandum eſt. Similiter & negatur ſecunda conſequentia: quia virtus quælibet in ſtatu perfecto non ſolùm dependet ex actibus, quibus generatur ſecundùm eſſentiam; aut aliqualiter intenditur intra propriam materiam: ſed etiam ex vivido & robuſto exercitio aliarum virtutum. Debet enim eſſe ita perfecta, ut poſſit promptè & facilè medium rationis attingere in propria materia; non ſolùm per receſſum ab impedimentis, quæ intra eandem occurrere poſſunt circa utrumque vitium extremum; ſed etiam & abſolutè per receſſum ab impedimentis omnibus, eujuſcumque materiæ ſint. Ergo debet præſupponere exercitium vividum ac robuſtum cæterarum virtutum, quo jam aſſuetæ ſint ad vincendum promptè & conſtanter impedimenta, quæ circa medium illarum occurrunt in propria ipſarum materia.

44. Ad inſtantias Piccolominei dicendum, ſi quicquam probant, evincere planè, unam virtutem perfectam eſſe poſſe quamvis alia non adſit, niſi in ſtatu valde imperfecto aut nullo. Quod tamen non ſolùm contrà noſtram, ſed & contra ipſius ſententiam eſt: quia ex ipſius ſententia & noſtra, virtus quælibet perfecta debet eſſe potens facilè & conſtanter vincere quælibet impedimenta occurrentia ſuæ mediocritati & honeſtati, etiam in materia aliarum virtutum. Ergo debet eſſe prædita aliis virtutibus, non utcumque, ſed in ſtatu perfecto. Nam ſi in imperfecto tantùm, facilè cedet impedimentis materiæ extraneæ, cùm non habeat virtutem robuſtam ſibi aſſociatam, quâ reſiſtere poſſit impedimentis occurrentibus in extranea materia. Pro ſolutione autem præmitto, non eſſe de mente Auguſtini, aut S. Thomæ, nec auctorum noſtræ ſententiæ, quòd quælibet virtus perfecta habere debeat ſibi aſſociatas omnes alias virtutes in gradu, quaſi arithmeticè æquali; ſed geometricè ſeu proportionaliter tantùm. Nimirum, ut quælibet virtus perfecta habeat præſidium cæterarum virtutum in eo gradu, qui ſufficiat ad vincendum promptè, & conſtanter impedimenta propriæ mediocritatis, frequenter occurrentia in illarum materia, quæ ſibi extranea eſt: quamvis aliquantò majori intenſione radicata ſit in ſuo ſubjecto, quàm cæteræ virtutes minùs frequenter exercitæ. Unde Cajetanus 1. 2. q. 65. art. 1. ultrò fatetur, virtutes ſecundùm ſtatum perfectum non ſimul phyſicè adquiri, ſive in eodem inſtanti reali; ſed ſolùm ſimul moraliter: quia ubi quis virtutem aliquam primùm aſſequitur in ſtatu perfecto, cæteræ virtutes, quæ adhuc non ita perfectæ ſunt, propter minùs frequens earum exercitium, brevi temporis ſpatio perfici poſſunt, ex illius conſortio, & ſubſidio prudentiæ. Unde ſingillatim reſpondeo ad ſingulas Piccolominei inſtantias.

45. Ad I. homo qui longo rerum uſu didicit frequenter operari ſecundùm prudentiam, in materia unius virtutis ex iis, quarum exercitium communiter occurrit in vita humana; eo ipſo didicit etiam prudenter operari in materia aliarum virtutum, quarum exercitium frequenter occurrit. Ejuſmodi autem virtutes ſunt, Prudentia, Juſtitia, Temperantia, Manſuetudo & aliæ ſimiles. Quare ubi aſſurgit aliqua earum ad ſtatum perfectum, etiam cæteræ aſſurgunt ſimul, aut phyſicè, aut moraliter, ſeu brevi tempotis interſtitio. Cæterùm virtutes illę, quarum exercitium nec communiter occurrit, nec præceſſit in eodem homine, non habentur in æquali gradu, ſed ſolùm in præparatione animi, ſeu diſpoſitione proxima; ut facilè obtineri poſſint, ubi occurrerit earum exercitium. Ad II. qui prudenter ſe exercet in Fortitudine bellica, eo ipſo ſe exercet in Juſtitia: quoniam bellum debet eſſe juſtum, ut quis prudenter in eo ſe gerat, atque adeò debet amare honeſtatem Juſtitiæ, ſicut & Fortitudinis. Similiter & ex vero amore honeſtatis amare debet exercitia earum virtutum, quæ communiter accidunt inter quas una & præcipua eſt Temperantia. Ergo de primo ad ultimum nemo in Fortitudine perfectus eſt, quin etiam in Juſtitia, & Temperantia: ſicut & in Prudentia. Qui autem in otio & tranquillitate Reipublicæ perfectam Juſtitiam nacti ſunt, & virtutes alias communes, non propterea fortitudinem bellicam habebunt, in ſeipſa & actu; ſed ſolùm in quadam animi præparatione, ſive diſpoſitione quaſi propinqua. Nimirum cùm ad illarum virtutum perfectionem deveniſſe ſupponantur aſſiduo pene exercitio & ſtudio circa ipſarum honeſtatem, opus eſt ut ex illius amore plurima ſatis dura & terribilia ſuſtinuerint: ideo-

que

que & parati animo ſint ad mortem ipſam patienter ferendam, & ad pericula illius aggredienda, ſi quando opus ſuerit ad tuendam honeſtatem. Ergo & parati erunt ad opus excellentiſſimum Fortitudinis, quod eſt ſubire mortem, & aggredi pericula illius propter honeſtatem. Ad III. Patet ex præcedentibus, diſparem eſſe rationem virtutum in gradu imperfecto, & perfecto.

46. Opponunt II. Quæcumque ſunt omnino diſtincta & diſparata, carent connexione inter ſe, atque adeò unum poteſt eſſe perfectè ſine alio. At virtutes, etiam in gradu perfecto, ſunt ejuſmodi. Quid enim magis diſtinctum ac diſparatum, quàm Magnanimitas v. g. & Virginitas, aut Liberalitas & Manſuetudo? Nulla enim illarum eſt pars intrinſeca, nec proprietas alterius, nec habens aſſinitatem in materia, circa quàm verſatur. Ergo virtutes prædictæ in gradu perfecto carent connexione inter ſe: ideoque una poteſt adquiri ſine alia. Nec ſufficienter videtur recurri ad unum aliquod tertium, ratione cujus connectantur; nimirum, ad prudentiam. Nam in oppoſitum arguit Scotus loco cit. in 3. d. 36. §. *Quantùm ergo*. Sicut enim ars reſpicit factibilia, ita prudentia agibilia: neque eſt major connexio virtutum agibilium, ut reſpiciantur ab uno habitu, quàm factibilium. Sicuti ergo circa factibilia exiſtunt diverſæ artes nullatenus inter ſe connexæ, ita & circa agibilia eſſe poſſunt diverſas ſpecies prudentiæ non connexæ inter ſe: atque adeò non dabitur unus habitus communis prudentiæ, ratione cujus cæteræ virtutes connectantur.

47. Reſp. argumentum propoſitum, quod latè proſequitur Maſtrius à num. 100. inſtantiam pati in qualibet virtute, ubi pertingit ad gradum heroïcum. Cùm enim ſit prorſus diſtincta & diſparata à cæteris virtutibus, poterit abſque iis adquiri, etiam in heroïco gradu, ſi quicquam probat objectio: conſequens autem falſum eſt, & negatur ab eodem Auctore num. 106. Quare quemadmodum ipſe eo loco docet, gradum heroïcum eſſe conjunctum cum prudentia in tota ſua amplitudine; ac proinde cum cæteris virtutibus; ita & nos dicimus de qualibet virtute morali in gradu perfecto. Quod ſupra à num. 27. ſatis probatum fuit, nec repetere oportet. Dicimus itaque, omnes virtutes, ſaltem communes, magnam inter ſe affinitatem habere: tum quia materia unius virtutis ſæpè vincenda & ſuperanda occurrit ad exercitium alterius, ut à num. 34. vidimus: tum etiam quia omnes connectuntur ratione prudentiæ, quæ eſt veluti commune quoddam tertium. Neque urget impugnatio Scoti: quoniam ſingulæ artes ita diſparatæ ſunt circa factibilia, ut ad perfectionem unius non ſit neceſſarium conferre habitudinem & proportionem ad opus alteriùs: ſed unaquæque poſſit exhibere perfectum opus ſuum, ſine conſortio alterius artis: v. g. pictoria ſine muſica, & perſpectiva ſine arithmetica. Cæterùm opera perfectæ virtutis ſæpè debent conſerri per habitudinem & proportionem inter ſe in diverſis materiis: ideoque non poſſunt dirigi peculiari aliquo prudentiæ habitu, ſeu partiali; ſed univerſali ſe extendente ad materiam omnium virtutum. Cujus doctrinæ plures rationes aſſignavimus utraque ſectione præcedenti.

48. Plura alia argumenta congerunt recentiores: quæ tamen non propono, quoniam ex doctrina tradita progreſſu diſputationis, ſi rectè expendatur, facilè ſolvi poſſunt. Nonnulla verò, quæ tendunt ad probandum, exiſtere poſſe prudentiam, tam in habitu, quàm in actu perfecto abſque habitu aut actu virtutis moralis, eo quòd poſſit voluntas pravè eligere ſtante prudentiſſimo dictamine in intellectu; ea, inquam, argumenta ſeorſum examinanda ſunt, propria & plena quæſtione, ubi de continentia ſermo erit.

QUÆSTIO SEPTIMA.

Quodnam ſit ſubjectum immediatum virtutum moralium?

HÆC *controverſia, quam aggredimur, celebris eſt apud interpretes Ariſtotelis lib.* 1. Ethic. *cap.* 13. *lib.* 2. *cap.* 6. *lib.* 3. *cap.* 10. *aliiſque locis, & Magiſtri Sententiarum lib. tertio diſtinctione trigeſima tertia. Iis enim locis, tam philoſophi morales, quàm ſcholaſtici, inquirunt, an ſubjectum immediatum virtutum moralium ſit appetitus ſentiens, an potius rationalis, qui dicitur voluntas. Nimirum, licèt omnes conveniant in eo quòd virtutes ejuſmodi ſint affectivæ; ac proinde non in ratione aut ſenſu aliquo reſidere poſſint, adhuc diſſident plurimum, quibuſdam exiſtimantibus, ſubjectum immediatum illarum eſſe appetitum ſentientem, quibuſdam rationalem, quibuſdam utrumque: quibuſdam denique diſtinguentibus inter morales virtutes, & aliquas collocantibus in appetitu ſentiente, alias verò in rationali.*

SECTIO PRIMA.

Præmiſſis quibuſdam, dirimendæ controverſiæ opportunis, referuntur placita Auctorum.

2. PRÆMITTO I. Ex Ariſtotele lib. 1. *Politic.* cap. 1. dominatum quorundam hominum in alios eſſe quadruplicem: nimirum, regium, politicum, diſpoticum, & œconomicum. Ex iis duo priores conveniunt civitati: quæ vel ſubjacet uni plenam & abſolutam in omnes poteſtatem habenti; nullis terminis coarctatam, qualis eſt Monarcha, ſeu Princeps ſupremus & unicus: vel paret uni, aut pluribus, poteſtatem circumſcriptam habentibus, & definitam juxta certas leges. Horum prior eſt regius, poſterior verò politicus. Et licèt ambo differant in majore aut minore, ampliore aut reſtrictiore poteſtate, conveniunt tamen in eo, quòd ſint dominatus ſupra homines liberos, qui parere quidem tenen-

tur, ſed tamen libere poſſunt non parere, & excutere imperium: cùm non ſint ſervi, quibus nec velle, nec nolle eſt. Duo autem poſteriores dominatus prædictorum videntur ſpectare ad œconomicam, ſive gubernationem domûs, licèt ſolus alter eorum eam denominationem ſubeat, ac prior quidem illorum dicitur diſpoticus, tanquam proprius domini in ſervos, qui Græcè *δεσποτικὸς* appellatur: latinè autem denominari ſolet herilis: & certè is omnium denominatuum abſolutiſſimus eſt: quoniam in eo ſubditi non ſolùm parere, ſed ne ullam quidem libertatem ſeu arbitrium habere cenſentur, ut poſſint non parere, aut detrectare juſſa domini. Etenim, ut idem Ariſt. obſervat lib. 3. *Politic.* cap. 1. ſervus non minus eſt domini, quàm quælibet pars ſit totius. Ideoque domino deſervit ut miniſter ad actionem, ſicut quælibet pars operatrix ſuo toti. Manus v. g. aut pes homini. Licèt enim ſervus, quatenus homo eſt, naturalem libertatem habeat, non tamen politicam, ſeu civilem, veluti qui totus domini eſt, quidquid eſt, inſtar aliarum rerum, quæ à domino poſſidentur, & ſunt ei inſtrumenta ad actionem. Unde olim dominis poteſtas erat vitæ neciſque in ſervum: ſicuti & hodie permanet dominium ad vendendum illum permutandum, & tradendum alteri. Oeconomicus denique dominatus modo competit patri familiâs, modò gubernatori domus, in perſonas liberas, quales ſunt uxor filii, ac famuli: modò indiferenter in homines liberos & ſervos.

3. Quemadmodum autem in politica œconomica inveniuntur varia imperii genera in ſervos & liberos: ita etiam in quolibet homine, ſeu animali, inquit Ariſt. ubi ſupra, cernere licet herile imperium & civile. Animus enim in corpus habet herile imperium: quoniam ipſum corpus, & omnia organa facultatis motricis, ut muſculi, nervi, juncturæ, commiſſuræque membrorum, plenè ſubduntur imperio animi, uſque adeò, ut nullo modo nequeant ipſius imperium excutere, aut reſiſtere, inſtar ſervorum, quibus æquiparantur. Itaque animus in ea omnia diſpoticum dominatum abſdubiò exercet. Mens autem in appetitum tam rationalem, quàm ſentientem, non exercet dominatum diſpoticum, ſive herilem, ſed civilem: quia licèt uterque appetitus debeat parere imperio rationis, poteſt tamen repugnare ipſi, & ſe gerere inſtar civium liberorum, qui tenentur quidem principis, aut reipublicæ juſſa exequi, ſed tamen ea detrectare liberè poſſunt, quia ſervi non ſunt. Quare imperium mentis in utrumque appetitum, dumtaxat eſt civile, ſeu politicum. Imperium, inquam, quale mens habere poteſt in voluntatem; nimirum, directivum, quatenus illam dirigit, & præit cuilibet ipſius actioni, veluti facem præferens; ideoque Regi comparatur, ſeu legumlatori, ſubditos dirigenti in bonum commune. Alioqui verò non negamus, voluntatem in intellectum exercere imperium, quod ſcholaſtici appellant exequtivum, ſeu elicitivum, quo jubet actum elicere, ſeu exequi. Itaque adſtipulantur ſibi invicem, intellectus & voluntas, mutuoque imperium exercent, quaſi in diverſo genere cauſæ. Nec mirum, ſi aliqua facultas animæ, quamvis alteri ſubdita, illus imperium detrectet in mundo brevi cujuslibet hominis: quoniam etiam in mundo majori, cùm omnia corpora ſublunaria ſint ſubdita corporibus cœleſtibus, adhuc fieri poteſt, & nonnunquam accidit, ut propter aliquod impedimentum, ſeu indiſpoſitionem materiæ, inferiora corpora non obediant, nec recipiant cœleſtem influxum: indeque oritur, ut hiſce rebus ſublunaribus nonnulla eveniant à caſu & per accidens reſpectu cœli: ut latè oſtendimus in Phyſica diſp. 17.

4. Hinc planè colligitur, ſubjectum immediatum virtutum moralium eſſe non poſſe in facultate aliqua corporis motrice, aut ejus organis, in quæ animus deſpoticum dominatum exercet: ſed dumtaxat in appetitu, qui utcumque repugnare poteſt imperio rationis, non faciendo quod illa præcipit. Ratio hujus doctrinę eſt facilis & plana ex Ariſt. lib. 1. *Ethic.* cap. 13. Habitus enim virtutis moralis ſolùm debet inhærere immediatè illi ſubjecto, quòd poſſet repugnare rationis imperio circa mores & actus honeſtos affectivæ facultatis difficiles reddere. Omnis enim habitus naturâ ſuâ inſtitutus eſt ad vincendam difficultatem: proinde habitus virtutis moralis ad vincendan illam, quæ eſt in agendo rectè & honeſtè intra genus moris. Atqui in facultate motrice; ejuſque organis, nihil eſt quod poſſit repugnare rationis imperio, actumve honeſtum affective partis difficilem reddere: cùm omnia ea organa ſubjaceant deſpotico imperio animi: ſolùs autem appetitus, ſive rationalis, ſive ſentiens, repugnare poteſt rationis imperio, & eos actus reddere difficiles: ut experimento unicuique patet. Non ergo habitus virtutis moralis inhærere poteſt facultati motrici, ejuſve organis, ſed dumtaxat appetitui, aut rationali, aut ſentienti. Quamvis verò dixerimus, motus omnes facultatis motricis ſubjacere deſpotico animi imperio, id locum non habet in iis quę ad potentiam vegetratricem attinent: quales ſunt motus cordis; & nutritionis, aliique ejuſmodi, licèt videantur ortum ducere a facultate motrice. Nullo namque modo in eos animus dominatur.

5. Præmitto II. Juxta Ariſtotelis ſententiam dicto lib. 1. *Ethic.* cap. 13. aliiſque locis, ſolam mentem, ſive intellectum, eſſe rationalem *κυρίως*, id eſt, per eſſentiam: cùm ſoli ipſi per ſe ratio inſit. Cæterùm appetitus, dicitur rationalis per participationem: tum quia ſequitur ductum rationis qua non prælucente nihil appetit, cùm nihil volitum, quin præcognitum: tum etiam, quia ita paret rationi, ut poſſit reſiſtere & non parere. ut pote qui non ſubditur dominio rationis deſpotico & abſoluto, ſed civili & directivo. Cæterùm facultas motrix, ejuſque organa; nequeunt dici rationalia adhuc per participationem: quoniam licèt rationi voluntatique pareant, nequeunt non parere, ſed ſubjacent inſtar ſervorum, nullam voluntatem, nullam rationem habentium; præterquàm domini ſui. Unde rurſus colligitur, in facultate motrice ejuſque organis nequaquam reſidere poſſe virtutem moralem, cùm hæc inclinet ad actus honeſtos rationique conformes: ac proinde exigat ſubjectum immediatum aliquomodo particeps rationis. Reſtat igitur ut inhæreat ſoli appetitui rationali per participationem, quicumque ille ſit.

6. Præmitto III. quoties duæ potentiæ, ſeu facultates animæ, concurrunt ad unam & eandem actionem virtutis, altera dirigendo & altera eliciendo, ſeu altera movendo & altera exequendo,

do,

do, actionem immediatè recipi in potentia, quæ illam elicit, ſeu exequitur. Omnis enim actio vitæ inhæret immediatè facultati ſeu potentiæ, quę ſe movet, ſive agit immediatè per illam. Atqui potentia eliciens ſive exequens actionem vitæ eſt, quæ ſe movet, ſive agit immediatè per illam. Actio igitur virtutis moralis, quæ profectò actio vitæ eſt, inhæret immediatè potentiæ illam elicienti, ſive exequenti. Quare & in eodem ſubjecto immediatè reſidere debet ipſa virtus: quia cùm informet potentiam ipſam, præſtetque ipſi facilitatem ad eos virtutum actus, nequit ipſi non inhærere, veluti forma accidentaria ſubjecto. Cæterùm in potentia dumtaxat dirigente aut movente, actio, quam dirigit, ſive ad quam movet, non eſt ſubjectivè, ſed tantùm per communicationem quandam, ſeu participationem. Sic prudentia, ejuſque actio, in ſolo intellectu ſubjectivè exiſtens, dicitur eſſe etiam in appetitu, quatenus ejus actiones dirigit & moderatur. Sic etiam actus fidei divinæ in ſolo intellectu ſubjectivè reſidens, tribuitur quadantenus voluntati, qua non applicante aut imperante executionem actus fidei, ille non fieret liberè, & cum iis conditionibus, quæ exiguntur ad meritum.

7. Præmitto IV. quæſtionem hanc æquè locum habere poſita veriore ſententia affirmante, aut etiam negante diſtinctionem realem animæ rationalis à potentiis vitalibus, proindeque & ab appetitu ſentiente. Quod ipſum admonuiſſe videtur idem Ariſt. verbis illis ubi ſupra: *Quomodo autem ab ea* (anima) *diverſum ſit* (illud quo appetimus) *nihil intereſt*. Utravis enim opinione ſuppoſita, adhuc certum eſt, actiones appetitus ſentientis eſſe materiales & corporeo organo affixas; utpote ejuſdem rationis formalis ac ſpeciei cum appetitionibus brutorum, procedẽteſque in homine ab anima, non quatenus rationalis, ſed prout ſenſitiva eſt. Quare ſi virtutes morales reſident in appetitu ſentiente, ſive diſtincto, ſive indiſtincto realiter ab anima rationali, profectò illarum actiones erunt materiales & corporeæ: ſi autem reſideant virtutes ipſæ in voluntate, ſive diſtincta, ſive indiſtincta realiter ab anima rationali; actiones illarum erunt ſpirituales prorſus & immateriales, quoniam voluntas eſt potentia propria animæ rationalis, prout rationalis & immaterialis eſt. Quare in qualibet earum opinionum eſt locus integer controverſiæ: cùm illa potiſſimùm devolvatur in id veſtigandum. An ſubjectum immediatum virtutum moralium, ſit anima rationalis ſecundùm illam potentiam, quâ elicit actiones immateriales volendi: an potiùs ſecundùm illam, per quam elicit materiales actiones appetendi bona ſenſibilia. Ut autem clariùs & breviùs procedatur, utemur nominibus tum appetitus ſentientis, tum & rationalis, qui eſt voluntas: ac de priori ſupponemus eſſe materialem, ut expeditior ac facilior ſit diſputationi locus.

8. Præmitto V. virtutum moralium, quaſdam eſſe in ordine ad ſe, ſive in ordine ad ſubjectum cui inexiſtunt; quaſdam verò in ordine ad alios: ut ex Ariſt. docet D. Thomas 1.2. quæſt. 59. & 60. Exemplum priorum eſt in Temperantia: quæ naturâ ſuâ ordinatur ad moderandas delectationes proprii ſubjecti circa guſtum & tactum, redigendaſque ad mediocritatem inter exuperantiam & defectum. Huc etiam ſpectat Fortitudo, inclinans ad vincenda pericula mortis, ſive mediocritatem perferendi & aggrediendi terribilia inter timiditatem & audaciam. Exemplum poſteriorum eſt in Juſtitia, quæ per ſe inſtituta eſt ad reddendum alteri quod ſuum eſt. Omnium autem earum virtutum, & quarumlibet aliarum iis affinium, actiones, ut moraliter honeſtæ aut turpes ſint, juxta quamlibet ſententiam, pendent à voluntate, ſive eliciente, ſive applicante, aut qualitercumque admittente: quoniam independenter ab illa, nequeunt eſſe liberæ; ac proinde nec bonæ aut malæ moraliter. Quare reſtat veſtigandum, an ab ipſa pendeant, tanquam à potentia proxima eliciente: an potius ab appetitu ſenſitivo. Cujus dubii reſolutio pendet à præcipua controverſia, in qua quærimus, uter appetitus, rationalis, an potiùs ſentiens, ſit ſubjectum immediatum earum virtutum, quippe ſubjectum immediatum, erit pariter à quo elicitivè procedunt ipſarum actiones.

9. Præmitto denique contra Aureolum apud Capreolum in 3. diſt. 33. nullam earum virtutum ſubjectivè reſidere ſimul & indiviſim in utroque appetitu, ſentiente & intelligente. Aut enim ſermo eſt de una numero virtute, aut de una ſecundùm ſpeciem, & numericè diſtincta. Priori ſenſu patet, unicam virtutem, ſicuti & unum numero accidens, eſſe non poſſe in ſubjectis adæquatè diverſis: cùm ſuam unitatem accipiat à ſubjecto. Poſteriori autem ſenſu idem planè convincitur: quoniam habitus diverſarum ſpecie potentiarum, etiam debent diſtingui ſecundùm ſpeciem, ſicut eædem potentiæ: cùm debeant habere objecta formalia adæquate diverſa, & contenta ſub adæquatis objectis formaliter diverſis earundem potentiarum. Habitus autem ſpecie diſtinguuntur per ordinem ad diverſa objecta formalia. Quin immo intra eandem potentiam ſunt plures habitus ſpecie diverſi, intellectuales, tum & morales: qui reſpiciunt diverſa objecta formalia, contenta intra objectum adæquatum unius & ejuſdem potentiæ. Ergo multo magis habitus in diverſis ſpecie potentiis reſidentes debent ſpecie diſtingui, cùm ſpectent diverſa objecta formalia, quorum unumquodque continetur ſub alio & alio objecto adæquato duplicis ſecundùm ſpeciem potentiæ. Solùm itaque locus eſſe poteſt, ut eadem virtus ſit ſubjectivè in una potentia, & per quandam denominationem, dependentiam, aut participationem in alia, ut ſupra præmiſſum eſt. Quare ſuppoſito, unicam eſſe potentiam, in qua ſubjectivè exiſtere debeat quælibet moralis virtus, inquirimus, quænam ea ſit: an appetitus ſentiens, an potiùs rationalis.

10. Prima opinio docet, omnem veram & propriam virtutem morum, ſive circa bonum propriũ ſive alienum, ſive inſtitutam ad moderandas paſſiones, ſive ſolùm ad operationes, reſidere in ſolo appetitu rationali, ſeu voluntate. Ita Scotus ex profeſſo ac latè in 3. diſt. 33. quæſt. unica, ubi & Pontius, ac cæteri interpretes, Bonaventura art. 1. quæſt. 1. Ricardus qu. 1. Gabriel in 3. diſt. 23. quæſt. 1. Okam quæſt. 10. Almainus tractat. 3. cap. 6. Henricus quodlib. 4. quæſt. 22. Vazquez 1.2. diſput. 82. cap. 2. Suarez diſp. 7. ſect. 7. Valentia quæſt. 2. puncto 2. Granados tractat. 1. diſput. 7. ſect. 2. Gaſpar Hurtado difficult. 8. Tannerus diſput. 3. quæſt. 3. dub. 2. Oviedo tractat. 3. cont. 2. pun-

puncto 8. Averſa quæſt. 49. Conſequenter plerique eorum auctorum, aut ferè omnes, arbitrantur, permiſſis habitibus in appetitu ſentiente, illos non eſſe verè & propriè virtutes. Cæterùm Granado apud Oviedum allegatum exiſtimat, virtutes veras, etiam ad alterum terminatas, eſſe in appetitu ſentiente, præter illas quas conſtituit in appetitu rationali.

11. Secunda fatetur quidem; virtutes ad alterum ordinatas, quarum præcipua eſt Juſtitia, reſidere in ſola voluntate: cæteras verò ordinatas ad bonum proprii ſubjecti, ut Temperantiam, & Fortitudinem, atque iis affines, collocat in ſolo appetitu ſentiente, veluti veras & proprias virtutes. Ita D. Thomas 1. 2. quæſt. 56. art. 4. ubi & communiter interpretes ex ipſius Schola: ac præterea Capreolus, Deza, & Sotus in 3. diſt. 33. Argentinas ibid. art. 2. Salas 1. 2. tractat. 11. diſp. 2. ſect. 2. Conimbricenſes diſput. 7. *Ethicæ* quæſt. 5. & communiter interpretes Ariſtotelis ad lib. 1. *Ethic.* cap. 13.

SECTIO II.

Virtutes morum poſitas in moderandis perturbationibus, quales ſunt Temperantia & Fortitudo, non inhærere voluntati, ſed appetitui ſentienti. Ratio potiſſima in id probandum, multipliciter confirmata.

12. IN Hac recenſeo probabiliorem ſecundam ſententiam, & cum ejus auctoribus exiſtimo, virtutes morales ordinatas ad bonum proprii ſuppoſiti, quales ſunt Temperantia & Fortitudo, ac quædam aliæ iis affines, inhærere ſoli appetitui ſentienti. Difficultas verò eſt in aſſertione probanda.

13. Probant I. auctores relati hanc opinionem ex Ariſtotele, lib. 1. *Ethic.* cap. 13. ubi docet, virtutes morum recipi in ea facultate animæ, quę non eſt rationalis per eſſentiam, ſed per participationem, quatenus licèt initio reſiſteret, poſtea tamen accedente virtutis moralis habitu, paret imperio rationis, ſeu obedire poteſt. At ejuſmodi facultas eſt appetitus ſentiens. Is enim, antequam adquiratur habitus virtutis moralis, reſiſtit imperio rationis, ut experimento unicuique notum eſt: & idem Ariſtot. eo loco exponit per illa verba: *Exiſtimare debemus ineſſe quiddam in animo* παρὰ τὸν λόγον ἐναντιούμενον τούτῳ ϗ ἀντιβαῖνον. *præter rationem, quod ei reſiſtat & repugnet*. Cæterùm poſtquam quis virtutes morum adquiſivit, jam appetitus ſentiens nullo modo reſiſtit rationi, ſed promptè ac faciliter obedit. quod itidem omnium proborum hominum experimento patet. virtutes ergo morum, juxta Ariſtotelem, recipiuntur in appetitu ſentiente.

14. Cæterùm probatio hæc, ut efficax ſit, paullò aliter inſtituenda eſt. Non enim debet procedere generatim de virtutibus morum: cùm omnes, excepto Flaminio lib. 2. *De felicitate*, cap. 6. in eo conſentiant, quòd Juſtitia, quæ verè virtus moralis eſt ſoli appetitui rationali, ſeu voluntati, inhæreat. Nec etiam accipi debet de facultate animæ utcumque initio reſiſtente imperio rationis, & poſtea obediente. nam etiam voluntas ante comparatum Juſtitiæ habitum reſiſtit rationi dictanti reddendum in ſingulari unicuique quod ſuum eſt, & poſt habitum adquiſitum non reſiſtit, ſed facilè ac jucundè paret. Intelligenda igitur eſt nominatim ratio Ariſt. de iis virtutibus morum, quæ verſantur in moderandis perturbationibus animi, ſive; ut idem loquitur, *incontinentium appetitionibus*, circa materiam temperantiæ & fortitudinis. Rurſus & accipi debet, non de quolibet appetitu initio reſiſtente, & poſtea obediente rationi: ſed de illo duntaxat, qui in ea materia utriuſque virtutis prædictæ, initio detrectat rationis imperium, & poſtea excipit.

15. Sic autem intellecta probatio efficax eſt, tum ab auctoritate Ariſt. tum & ratione: poteſtque ſub hac formula proponi. Omnis virtus moralis inſtituta ad moderandas perturbationes animi circa bonum proprium (quales profectò ſunt Temperantia & Fortitudo) inhæret immediatè in facultate illa appetente, quæ initio reſiſtit rationi in materia illarum, & poſt habitum virtutis comparatum facilè obedit. Atqui ejuſmodi facultas eſt ſolus appetitus ſentiens. Igitur in eo ſolo reſident omnes virtutes morales inſtitutæ ad moderandas perturbationes animi circa bonum proprium. Major patet ex generali & communi doctrina circa habitus omnes. Etenim naturâ ſuâ inſtituti ſunt ad vincendam difficultatem, quæ antea erat, inducta in ejus locum facilitate & delectatione in agendo: atque adeò habitus omnes inhærent illi facultati, quæ initio difficultatem patiebatur, ac poſtea facilis redditur. Minor autem ſuadetur multipliciter. Primò: Quia Ariſt. non ſolùm loco indicato, ſed etiam lib. 3. *Ethic.* cap. 10. diſertè pronuntiat, Fortitudinem & Temperantiam eſſe in ea animæ facultate, quæ eſt rationis expers per eſſentiam, paret tamen imperio rationis. Neque eſt locus interpretandi illum de appetitu rationali, qui eſt voluntas: quoniam idem ipſe *libello de virtutibus* palam docet, Temperantiam & Fortitudinem eſſe in appetitu ſentiente. Secundò ſuadetur eadem minor propoſitio ratione: Quia ſolus appetitus ſentiens eſt, qui in materia Temperantiæ & Fortitudinis initio repugnat & contradicit rationi, propter perturbationes libidinis & gulæ, timiditatis & ignaviæ, quibus retardatur ad vivendum caſtè & ſobriè, agendumque animosè & viriliter in periculis mortis; poſtea autem obedit rationi, inſtructus iis virtutibus. Non enim libido & gula ſedem habet in voluntate, quæ per ſe loquendo nullam ex guſtu & tactu delectationem corpoream capit, cùm immaterialis ſit. Neque etiam timiditas & ignavia propria voluntati inhæret: cùm illa æterna ſit, & incapax mortis in periculis bellicis ſubeundæ. Atqui eę perturbationes ſunt propria materia; In cujus moderatione verſantur Temperantia & Fortitudo. Ergo ſolus appetitus ſentiens eſt facultas, quæ initio reſiſtit, & poſtea obedit rationi; in materia propria Temperantiæ & Fortitudinis.

16. Urgetur I. ratio eadem. Solæ enim perturbationes propriæ appetitûs ſentientis ſunt, quę, per ſe loquendo, reſiſtunt rationi imperanti actiones Temperantiæ & Fortitudinis, eaſque difficiles reddunt. Solus ergo appetitus ſentiens eſt ſubjectum Temperantiæ & Fortitudinis. Conſequentia eſt perſpicua: quia, ut jam oſtenſum eſt, ſola illa facultas animi eſt ſubjectum earum virtutum, quæ ratione perturbationum contrariarum initio reſiſtit rationi non habenti in eam dominium

Digitized by Google

nium diſpoticum, ſed quaſi civile tantùm; ac præterea quæ per ſe ſubit difficultatem ad actiones earundem virtutum. Antecedens autem probatur: Quoniam ubi eæ perturbationes ſunt in appetitu ſentiente prorſus moderatæ, ut in viro probo; aut prorſus ſopitæ, ut in eo qui graviter infirmatur; non reſiſtunt imperio rationis, neque impediunt facilitatem in agendo temperanter, aut fortiter. Si enim viro jam perfectè ſobrio, aut graviter ægrotanti cum tædio cibi, proponatur inconceſſa gulæ voluptas, appetitus ſentiens nullatenus detrectat imperium rationis, eſtque facillimus abſtinentiæ actus. Similiter ubi quis diu multumque ſe geſſit fortiter in prœliis, nullam in appetitu luctam ſentit, nec difficultatem, in iis aggrediendis. Hoc autem totum ideo eſt, quoniam immodicæ perturbationes, quibus initio agitabatur, jam poſtea moderatæ aut ſopitæ ſunt. Solæ igitur illæ ſunt, ratione, quarum appetitus ſentiens reſiſtit imperio rationis, eſtque difficilis ad actiones prædictarum virtutum.

17. Urgetur II. Seclusâ immoderantiâ perturbationum exiſtentium in appetitu ſentiente, quæ inclinet in actus gulæ, & abſtinentiam difficilem reddat, nihil eſt in voluntate quod promptum non ſit & facile ad abſtinentiam. Ergo habitus abſtinentiæ, non in voluntate, ſed in appetitu ſentiente inhæret. proindeque idem dicendum de præcipuo ipſo habitu Temperantiæ. Conſequentia patet. quia habitus virtutis reſidere debet in eadem potentia, quæ inclinat in actus vitii contrarii, quæque præcipuam difficultatem ſubit ad actus virtutis. Aſſumptio autem ſuadetur: Quoniam ſeclusâ immoderantiâ perturbationum exiſtentium in appetitu ſentiente, quæ inclinet in actus gulæ, & abſtinentiam difficilem reddat, cætera omnia ſunt juxta inclinationem voluntatis. Abſtinentia enim moderata, & fuga gulæ, per ſe loquendo, eſt aptiſſima ad tuendam vitam, & bonam valetudinem animæ & corporis, quam naturaliter amat voluntas. Ergo per ſe loquendo, & ſecluſo perturbationum impedimento, nihil eſt in voluntate quod promptum non ſit, & facile ad abſtinentiam. Quapropter ſi voluntas deſiderat, aut exigit habitum abſtinentiæ, non exoptat illum in ſe habere, ſed in appetitu ſentiente, ne impediatur ab exequenda ſua inclinatione circa bonum proprium.

18. Urgetur III. Quia difficultas præcipua equitandi non eſt in dextro ſive perito ſeſſore, ſed in equo indomito, frænum non eſt neceſſarium in ſeſſore, ſed in ore equi, quem ille regit habenis manu apprehenſis. Atqui difficultas præcipua agendi temperanter & fortiter ad tuendam propriam vitam & bonam valetudinem, non eſt in voluntate, ſed in appetitu ſentiente, indomito & contumaci, propter perturbationum diſſidium: ut jam probatum eſt. Ergo habitus ad agendum temperanter & fortiter ad tuendam vitam & bonam valetudinem, non eſt ponendus in voluntate, ſed in appetitu ſentiente.

19. Urgetur IV. Si enim habitus Temperantiæ ac Fortitudinis inhæreat voluntati, nullam exinde facilitatem habere poterit appetitus ſentiens circa actus honeſtos, & mediocritatem ſervantes in materia proprii objecti. Dum enim appetitui ſentienti non imprimitur qualitas aliqua virtutis, quæ moderetur perturbationes animi inclinantis in vitium oppoſitum, manebit ipſe appetitus ſub eodem inteſtino bello perturbationum immoderatarum, atque adeò nunquam facilè amplectetur actus honeſtos in materia virtutis, ſed ægrè admodum, ac difficulter. Nimirum, non eſt facultas aliqua diſpotico voluntatis imperio ſubjecta, ſed civili dumtaxat: atque adeò ſi pareat rationi, & voluntati imperanti eos actus, parebit invitò & reluctanter; veluti cives, qui metu mortis adacti obediunt legibus Principis, quas alioqui violarent: quoniam nutu ſuo vehementer inclinant in actiones legi contrarias. Cùm igitur experimento pateat, in hominibus temperantiâ ac fortitudine excellenti præditis, appetitum ſentientem promptè ac faciliter amplecti ipſarum actus, quos antea recuſabant; convincitur planè, in illo eſſe qualitatem aliquam intrinſecè inhærentem, per quam facilis redditur ad actus virtutum ipſarum. Ejuſmodi autem qualitas profectò alia non eſt, quàm habitus temperantiæ & fortitudinis: cùm propria earum notio conſiſtat in eo, ut ſint qualitates quædam præſtantes facilitatem ad actus honeſtos in materia propria ipſarum. Temperantia igitur & fortitudo reſident in appetitu ſentiente.

20. Hinc obiter colligitur, cur homines intemperati, ſeu poſſeſſi vitio intemperantiæ, licèt ſubitò interdum convertantur ad Deum, ejuſque gratiam amicitiamque aſſequantur, & ſubinde virtutes morales infuſas, quarum una eſt temperantia; adhuc tamen difficultatem magnam experiantur in appetitu ſentiente circa actiones ejuſdem virtutis. Nimirum ſupernaturalis virtus temperantiæ infuſa eidem appetitui non habet formalem oppoſitionem cum vitio intemperantiæ per plures actus pravos adquiſito: ideoque ſimul cum illo permanet, ſaltem ad tempus, donec plures actiones contrariæ ſuccedant, ſufficienteſque ad habitum alium temperantiæ adquirendum intra eundem appetitum, qui contrarius ſit vitio præcedenti, & illud excludat, ac facilem reddat appetitum ad actus honeſtos intra materiam propriam. Ergo ut appetitus ſentiens conſtituatur promptus & facilis ad eos actus, neceſſarius in ipſo eſt aliquis habitus temperantiæ adquiſitus, qui excludat ab eo vitium intemperantiæ præexiſtens & contrarium. Ac ſanè ſi habitus ſupernaturalis temperantiæ, adhuc in ipſo appetitu inhærens non excludit vitium præexiſtens intemperantiæ, quia propter diverſitatem originis ſuæ & conditionis non eſt ipſi contrarius, multò minùs habitus temperantiæ adquiſitæ reſidens in voluntate excludet intemperantiam intimè inhærentem appetitui ſentienti.

21. Dices I. Ex doctrina adverſariorum, ratione præcedenti ſummùm probari exiſtentiam alicujus habitûs in appetitu ſentiente, quo ille facilè inclinetur ad actus temperantiæ & fortitudinis, quibus antea repugnabat. Cæterùm inde non convinci, ejuſmodi habitus eſſe veras & proprias virtutes, has quippe dumtaxat habere poſſe locum in appetitu rationali, qui eſt voluntas; non autem in eo, qui purè ſentiens eſt.

22. Sed contra I. Ratio enim, prout ab initio propoſita fuit, & poſtea non ſemel confirmata, potiſſimùm evincit, habitus temperantiæ & fortitudinis non poſſe habere locum in voluntate, quæ per ſe loquendo nullam ad eos actus difficultatem,

tem, ſaltem notabilem, experitur: ſed ſolùm appetitu ſentiente, qui vehementibus perturbationum contrariarum motibus repugnat actibus ipſarum: ideóque ad eam difficultatem vincendam eget prædictis habitibus. At ii profectò veræ & propriæ virtutes ſunt, immò & cardinales, juxta omnium conſenſum. Igitur ratio præcedens probat, veras & proprias virtutes habere locum in appetitu ſentiente. Alioqui duæ prædictæ, aut non erunt ſolidæ virtutes, aut nulli ſubjecto inhærebunt, cùm probatum ſit, eas non inhærere voluntati.

23. Contra II. Iis habitibus appetitum ſentientem reddentibus facilem ad actus temperantiæ, quibus antea repugnabat, conveniunt definitiones virtutis veræ ac propriæ, huc uſque ab auctoribus traditæ, & communiter admiſſæ, ac primò quidem illa, quam tradit Ariſtoteles lib. 2. *Ethic.* cap. 6. per hoc ut virtus morum ſit *habitus electivus in mediocritate conſiſtens, nos attingente, ac definita ſecundùm judicium prudentis*. Atqui totum hoc convenit prædictis habitibus: quia ex eo quòd ſint in appetitu ſentiente, inclinentque naturâ ſuâ ad actus mediocritatem ſervantes inter exuperantiam & defectum, voluntas facilè ipſam mediocritatem attingit & eligit, juxta rationis & prudentiæ præſcriptum. Nimirum appetitus rectè diſpoſitus, & optimè affectus, inducit intellectum ut rectè judicet de agendis, & ſubinde voluntatem ut benè & juxta rationem eligat: quoniam, ut idem Ariſtoteles monet, qualiter unuſquiſque affectus eſt, talis videtur ei finis, & talis procedit electio. Igitur habitus exiſtentes in appetitu ſentiente ſunt electivi ſufficienti modo, & conſiſtunt in mediocritate definita arbitrio prudentis. Rurſus: alia ejuſdem virtutis definitio eſt, ut ſit *diſpoſitio perfecti ad optimum*. Hæc verò etiam convenit prædictis habitibus: quoniam conſtituunt perfectum appetitum, diſponuntque illum ad optimum ejus actum, qui eſt appetitio ſecundùm regulam rationis. Denique illa alia definitio, quâ virtus dicitur, *bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nemo malè utitur*; etiam iis habitibus competit. Sunt enim bonæ qualitates mentis: quia *mentis* nomine non ipſa animæ ſubſtantia intelligitur; utpote cui nullus habitus virtutis inhæret: nec etiam intellectus; quoniam aliàs ea definitio non competeret virtutibus morum: ſed ſola potentia animæ rationis particeps, qualem ſectione præcedenti monuimus eſſe, tum voluntatem, tum & appetitum ſentientem. Sunt, inquam, ii habitus bonæ qualitates, cùm inclinent ad actus moraliter bonos: & quibus rectè vivitur, quia honeſtè: & denique quibus nemo malè utitur: quoniam, ut obſervat D. Thomas in diſputat. Q. *De virtutibus* art. 9. habitus boni in appetitu exiſtentes ſunt quædam impreſſiones & participationes rationis & prudentiæ: ideóque naturâ ſuâ inclinant in actus ſecundùm rationem & prudentiam regulatos, ac proinde rectos, & nullâ ſui parte vitiatos. Ergo iis nemo malè utitur. Omnes itaque definitiones virtutis ſtrictæ conveniunt prædictis habitibus appetitûs ſentientis. Cur ergo veræ & ſolidæ virtutes non ſint?

24. Contra III. Habitus prædicti ſunt ejus naturæ, ut quoties inhærent appetitui ſentienti, conſtituant illum facilem promptumque ad obediendum rationi in propria ipſorum materia: ut experimento patet in probis viris, qui aſſidua exercitatione honeſtarum actionum eos habitus ſibi compararunt. At id eſſe non poſſet, ni prædicti habitus verè & propriè virtutes eſſent. Igitur verè & propriè virtutes ſunt. Aſſumptio, in qua ſola difficultas eſſe poteſt, probatur. Ut enim omnes docent cum Ariſtotele lib. 7. *Ethic.* variis locis, & experientiâ notum eſt, appetitus hominis continentis, licèt obediat rationi, nō tamen promptè ac faciliter, ſed cum reſiſtentia & triſtitia. At hoc ideo eſt, quia continentia non eſt vera & propria virtus, ſed impropriè dicta, quę & propterea ſemi-virtus appellari ſolet. Si igitur habitus prædicti conſtituunt appetitum ſentientem rationi obedientem, non cum triſtitia aut difficultate, ſed promptè, facilè, & jucundè, profectò nihil iis deeſſe cenſendum eſt, ut veræ & ſolidæ virtutes cenſeantur.

25. Contra IV. Si aliquid obſtaret, ut ii habitus eſſent propriè virtutes, maximè quoniam appetitus, cui inhærent, irrationalis eſt. At licèt irrationalis ſit per eſſentiam, & ſecundùm ſe ſpectatus; in homine tamen rationis particeps quodammodo eſt, propter ſubjectionem ad imperium rationis, non deſpoticum, ſed civile. Sic etiam, licèt voluntas non ſit rationalis per eſſentiam, ſed per participationem ab intellectu, cujus imperio dumtaxat civili ſubjacet; verarum virtutum capax eſt, præſertim verò juſtitiæ. Igitur quemadmodum vera aliqua & ſtricta virtus voluntati inhæret, quamvis irrationali per eſſentiam; ita etiam appetitui ſentienti inhærere poterit, quamvis ille per ſeipſum irrationalis ſit.

26. Contra V. Ubi vera & propria vitia ſunt, nequeunt non eſſe veræ & propriæ virtutes: juxta regulam illam communiter admiſſam, quæ docet, contraria eſſe circa idem ſubjectum, & mutuò ſe ab illo expellere. Atqui in appetitu ſentiente ſunt vera & propria vitia intemperantiæ, ut libido, & gula, itemque actiones turpes ex eiſdem habitibus profectæ. Facultas enim Venereo œſtro, aut irritamentis dapum excitata, per ſe loquendo, non eſt voluntas, quæ ex ſe nulla turpium contactuum exagitatur prurigine, nulla ventris ingluvie allicitur, cùm ſpiritus ſit liber ab iis ſæculentis affectionibus: ſed ſolus appetitus ſentiens, qui corporeus eſt, & externis ſenſibus illigatus, quibus grata ſunt ea oblectamenta libidinis & gulæ. Quare Theologi cum D. Thoma 1. 2. quæſt. 74. art 3. & 4. docent, etiam in appetitu ſentiente eſſe peccata & vitia. Ergo pariter in eodem appetitu ſentiente eſt vera & propria virtus caſtitatis, abſtinentiæque, quarum utraque directè ad temperantiam ſpectat.

27. Contra VI. Ut enim docet D. Thomas, tum loco allegato, tum & in 3. diſt. 33. quæſt. 2. tria requiruntur, ut ratio virtutis verè & propriè in aliqua potentia inveniatur. Primum eſt, ut illa ſit apta moveri, & regulari, ut ajunt, à potentia ſuperiori. Secundum, ne ſit ita determinata, ut non habeat proprium motum, quo poſſit repugnare, & niti in oppoſitum. Cujus conditionis defectu ſupra excluſimus potentiam hominis loco motricem ejuſque organa, à ratione ſubjecti virtutum. Tertium, ut ejuſmodi potentia habeat vim conſummandi actum honeſtum, & non tantùm præparandi, aut inchoandi. Alioqui enim habitus in ea exiſtens non pariet actionem perfectam, ſeu conſummatam: atque adeò non erit virtus: quia de ratione hujus eſt, ut ſit diſpoſitio perfecti ad optimum, ac proinde ut conſtituat potentiam perfectam.

fectam. Defectu hujus conditionis nulla virtus exiſtit in ſenſibus internis: quia verum, ad quod diſponunt, non conſummatur in iis, ſed in intellectu. Atqui eæ tres conditiones ſimul concurrunt in appetitu ſentiente. Igitur nihil deeſt ut in eo exiſtere poſſit aliqua vera & propria virtus. Aſſumptio probatur quo ad ſingulas partes. Primò enim appetitus ſentiens, prout in homine, aptus eſt, ut moveatur & reguletur ab imperio rationis, non quidem diſpotico, ſed civili, ut jam dictum eſt: ideoque dicitur rationis particeps quodammodo, ipſique obediens. Secundò, non eſt ita determinatus ad ſequendum rationis ductum ut non habeat proprium motum, quo ipſi repugnet, & contrà nitatur. Tertiò denique, actus virtutis moralis in ipſo appetitu ſentiente conſummatur quoad intrinſeca & eſſentialia. Conſummatio enim actionis ſecundùm virtutem morum tunc habetur quo ad eſſentialia & intrinſeca, cùm perturbationes appetitus ſentientis ſunt redactæ ad medium rationis, & illud attingitur media actione, ſive hæc poſtea per membra externa executioni mandetur, ſive non. Hoc enim ſolùm ſpectat ad complementum accidentale & extrarium. Igitur eæ tres conditiones in appetitu ſentiente hominis concurrunt: proindeque nihil deeſt, ut habitus in eo exiſtentes verè & propriè habeant rationem virtutis.

28. Dices II. Voluntatem non poſſe facilè, ſtabiliter, & jucundè imperare aut velle efficaciter actiones temperantiæ & fortitudinis, niſi prædita ſit iis habitibus, quibus inclinetur, & facilis reddatur. Ergo in voluntate oportet ponere habitus utriuſque virtutis.

29. Sed contrà I. Si enim ad volendum aut imperandum facilè eos actus ab alia facultate exequendos, opus eſſet habitibus temperantiæ & fortitudinis in voluntate humana; etiam in angelica, immò & divina, admittenda eſſet utraque virtus, ſecundùm ſuum conceptum formalem; cùm Deus volnntate efficaci imperet, ſeu præcipiat nobis eos actus, fierique ſeriò velit. Conſequens autem non ſolùm repugnat Ariſt. lib. 10. *Ethic.* cap. 7. & 8. ſed & rationi. Quis enim dicat Deum eſſe propriè temperatum, aut caſtum. Nec ſufficienter occurrit Pontius in 3. diſt. 33. quæſt. un. num. 30. negans ſequelam, quia Angelus (idemque eſt de Deo) nullam habet difficultatem ad volendum efficaciter eos actus. Contrà enim eſt, neque etiam voluntatem humanam habere per ſe ullam difficultatem in iis actibus eliciendis, ut ſupra probatum eſt, & ſectione ſequenti pleniùs apparebit. Contrà II. Sequitur enim inde, patrem intemperatum, ſed volentem efficaciter, ac præcipientem ſæpè filio ſuo actus temperantiæ, fore ſimul temperatum; atque adeò ſimul fore præditum duobus habitibus contrariis in eadem materia virtutis moralis; quod planè repugnat. Nec ſatiſfacit ſcoliaſtes Scoti in eum locum. dum ait, patrem intemperatum velle ſolùm inefficaciter ut filius temperatus evadat. In oppoſitum enim eſt, quod ſupponimus, patrem non ſolùm monitis, ac juſſis, ſed etiam minis verè filium compellere, ut temperatè vivat: idque crebris exhortationibus, & terroribus. Igitur ea deſideriorum efficacium repetitione generabit in ſe habitum temperantiæ patet etiam dum in de ipſo intemperatus eſt. Nec præterea declinabis vim hujus argumenti ſi cum Pontio ubi nuper num. 27. dicas patrem eo caſu habere temperantiam quo ad deſiderandum ipſam filio; non autem ſibi. Contrà enim eſt, quod ex principiis adverſariorum ſequitur, patrem intemperatum in ſe, crebris & efficacibus deſideriis vitæ ſobriæ & temperatæ in filio, adquirere ſibi habitum temperantiæ verum, & ejuſdem rationis formalis cum eo, quem ſuis exhortationibus parit in filio: utpote habentem idem formale motivum honeſtatis illius, quæ propria eſt temperantiæ. Ergo pater intemperatus in ſe, erit ſimul temperatus eo habitu informante ipſius voluntatem, quod eſt abſurdum illatum. Quare, ne illud ſequatur, dicendum eſt, voluntatem nullis deſideriis efficacibus vivendi temperatè generare in ſe habitum temperantiæ (idemque eſt de fortitudine) quia nullam per ſe loquendo difficultatem habet in iis eliciendis, niſi tantùm per accidens, & ratione appetitus ſentientis, qui ſolus agitatur motibus perturbationum, ac difficultatem per ſe ſubit in iis moderandis. Temperantia ergo in ſolo appetitu ſentiente collocanda eſt.

SECTIO III.

Idipſum oſtenditur ex eo, quòd voluntas nullo egeat habitu virtutis ſuperaddito ad agendum bene circa bonum proprium, ſed alienum duntaxat. Ubi plura obſervatu digna & objectiones ſolutæ.

30. SECUNDO probatur eadem ſententia ratione alia ſupra indicata, qua utitur D. Thomas 1. 2. quæſt. 56. art. 6. ad mentem Ariſtotelis. In voluntate enim circa bonum proprium præſertim ſibi conſentaneum, & nullatenus difficile, non eſt ponendus peculiaris habitus virtutis: ut circa dilectionem ſui ipſius, defenſionem à contrariis, & tutelam vitæ propriæ. Eſt enim connaturalis amor bonorum ejuſmodi: ac proinde ita facilis, ut in eum effectum obtinendum otioſus exiſteret quilibet peculiaris habitus ſtrictè virtutis: utpote qui naturâ ſuâ inſtitutus eſt potiſſimum, ut facultas operetur facilè ac jucundè ea, quæ ſine habitu, non niſi difficulter, præſtare poterat. Quam ipſam doctrinam, quamvis per ſe luculentam, confirmant illa Ariſtotelis effata: *Amabile bonum, unicuique autem proprium.* Item *Amabilia quæ ſunt ad alterum, ex amabilibus quæ ſunt ad ſe.* Quibus axiomatis denotatur, præcipuam & innatam hominis inclinationem eſſe circa proprium bonum: ac proinde nullam difficultatem, ſaltem alicujus momenti, eſſe circa id quam oporteat vincere, & cujus gratiâ inſtitutus fuerit aliquis habitus, præſertim virtutis cujus eſt verſari in difficili & arduo. Unde & S. Auguſtinus lib. 1. *De doctrina Chriſtiana* cap. 23. obſervat, non eſſe opus aliquo peculiari præcepto, ut homo diligat ſeipſum, & corpus ſuum: cùm innata propenſione unuſquiſque homo in proprium bonum inclinet. Cùm igitur temperantia & fortitudo non verſentur in bono alieno, ſed proprio uniſcujuſque, quod voluntas naturali propenſione amat, & in quo proſequendo nullam, aut prope nullam difficultatem patitur per ſe loquendo; neuter eorum habituum in voluntate collocari debet, ſed duntaxat in appetitu ſentiente, qui ſolus difficultatem patitur, propter pugnam & diſſidium contrariarum perturbationum.

31. Hinc

31. Hinc diſputare licet ſub hac formula. Nulla facultas recipit habitum virtutis ſtrictum circa id, ad quod per ſe loquendo eſt completa & facilis. Atqui voluntas in ordine ad actiones honeſtas, quæ verſantur in proprio bono, eſt per ſe loquendo completa & facilis. Non ergo circa ejuſmodi actiones recipit habitum ſtrictum virtutis. Quare ſi hic datur circa eas actiones, non in appetitu rationali, ſed in ſentiente collocari debet. Utraque conſequentia eſt perſpicua. Major patet ex dictis: quia omnis habitus ſtrictus eſt naturâ ſuâ inſtitutus ad difficultatem vincendam; præſertim habitibus virtutis, quæ ſemper in difficili & arduo verſatur: atque adeò dumtaxat locum habet in facultate illa, quæ per ſe loquendo eſt incompleta ad agendum, aut non poteſt per ſeipſam facilè & jucundè agere. Minor autem ſuadetur à priori. Quia voluntas ſecundùm naturam propriam eſt appetitus ſuppoſiti rationalis, proponentis ipſi bonum proprium rationi conforme, veluti amandum præ omni alieno bono (amabile enim bonum: unicuique autem proprium) ſicuti appetitus ſentiens ſecundùm naturam propriam eſt facultas ſuppoſiti ſentientis, & proponentis ipſi bonum proprium ſenſibile, veluti appetendum proprio ſubjecto. Ergo ſicuti appetitus ſentiens, eam ob cauſſam, in ordine ad appetendum bonum ſenſibile proprium eſt facultas completa & facilis: ita etiam voluntas circa omne bonum proprium rationi conforme. Ac ſanè ita contingit in omni facultate vitali, ut per ſe loquendo, & independenter ab habitu ſuperaddito poſſit facilè & expeditè ſe exercere per actus ſibi proportionatos. Idem ergo dicendum de voluntate in ordine ad bonum proprii ſuppoſiti conforme rationi.

32. Verùm ut efficacitas & vis hujus rationis altiùs percipiatur, obſervanda ſunt quędam. Primum, poſſe intellectum conſiderari, vel ut ſolùm eſt potentia cognoſcens, ac naturâ ſuâ inſtituta ad proponendum voluntati ſuum objectum ſub ratione boni phyſici, cum indifferentia ad utrumlibet, præſcindendo à conformitate aut difformitate in ordine ad regulas morum: vel prout habet rationem regulæ humanorum actuum per lumen ſynderefis, quod non competit ſibi ex propriis, ſed ex delibatione quadam, ſeu participatione ſapientiæ ac legis divinæ, veluti primę regulæ: in cujus virtute ratio mentis creatæ poteſt eſſe proxima regula humanorum actuum. Sic etiam ordo exiſtens in operibus, quæ fiunt per artem, tribuitur potiſſimum arti in mente artificis exiſtenti: inſtrumentis verò operariis dumtaxat, veluti cauſſæ proximæ, & efficienti in virtute artis. Intellectus igitur ſub priori conſideratione non exercet propriè munus ſuperioris relatè ad voluntatem, cùm non proponat voluntati aliquod bonum ſuperius, nec ullo modo excedens vim phyſicam volendi, intra ſphæram ſuam. Sub poſteriori autem ratione intellectus comparatur ut regula quædam ſuperior ad voluntatem: utpote cui proponit aliquod bonum ſublimius, nempe bonum morale, æternæ ac divinæ legi conforme.

33. Secundum eſt, poſſe itidem voluntatem conſiderari, vel prout eſt inclinatio ad bonum phyſicum, abſtrahendo à ſubjectione & conformitate cum regulis morum: vel prout inclinat in bonum morale propoſitum ſibi ab intellectu, veluti regula ſuperiore. Priori modo voluntas non importat aliquid ſibi ullo modo ſuperadditum, ſed ſolam rationem primariam & eſſentialem: ſicuti primaria ratio appetitûs ſentientis ſolùm eſt inclinatio ad bonum ſenſibile propoſitum ſibi per ſenſum, præſcindendo ab ordine ad regulas morum. Poſteriori autem modo importat voluntas aliquid quodammodo ſuperadditum ſibi, veluti delibationem quandam regulæ ſuperioris, per quam completur in ordine ad appetendum bonum proprium rationi conforme, abſque negotio aut difficultate alicujus momenti. Porrò id complementum appellatur à D. Thoma *naturalis rectitudo voluntatis*, itemque *naturalis inclinatio ad bonum*. Eſtque aliquid ſublimius virtutibus moralibus, quarum cauſſa exiſtit in conſortio ſynderefis: ita ut intellectus quatenus ſynderefi præditus, & voluntas quatenus inſtructa naturali rectitudine, ſint cauſſa principalis virtutum moralium, mediantibus actionibus frequentatis intra materiam ipſarum. De quo ſatis dictum fuit ſupra quæſt. 3. hujus diſputationis, præſertim num. 27. ex doctrina D. Thomæ 1. 2. quæſt. 63. art. 2. ad 3. Legatur præterea idem S. Doctor quæſt. 2. *De malo* art. 3. ubi ſatis indicat, prædictam rectitudinem voluntatis, quanquam naturalis dicatur, non eſſe ipſi eſſentialem, ſed accidentariam, ab intellectu derivatam, ſibique ſuperadditam, aut reipſa, aut virtualiter ſaltem. Idque vel ex eo patet, quòd omnes actus voluntatis, ſive boni, ſive mali moralis fundentur in primaria & eſſentiali ratione voluntatis. Atqui actus mali non fudantur in naturali voluntatis rectitudine, ut patet. Ergo naturalis rectitudo non eſt primaria & eſſentialis ratio voluntatis. Quare, ut ait D. Thomas loco allegato, voluntas quidem ſecundùm ſuam naturam eſt bona: unde & actus ejus naturalis ſemper eſt bonus: actus autem ejus naturalis eſt, quo homo vult naturaliter felicitatem: nimirum, eſſe, vivere, & beatitudinem. *Si autem* concludit, *loquamur de bono morali, ſic voluntas ſecundùm ſe conſiderata, nec eſt bona, nec mala: ſed ſe habet in potentia ad bonum, vel malum.*

34. Ex his omnibus apparet ſatis robur & vis rationis, quam proſequitur. Voluntas enim per naturalem illam ſubordinationem ad intellectum, & ſynderefim ipſius, habet rectitudinem per modum inclinationis completæ circa proprium bonum, licèt non circa bonum alienum. Non ergo eget habitu virtutis ipſam rectificante circa proprium bonum, ſed duntaxat circa alienum. Virtutis enim habitus ſolùm ponitur quaſi in ſubſidium inclinationis naturalis, rectitudiniſque ejus, ut illam compleat & coadjuvet. Si igitur inclinatio voluntatis rectitudo ante omnem habitum completa eſt, habitus virtutis fruſtraneus erit, ſive ad nihil deſerviet: præſertim cùm rectitudo ipſa naturalis ſit forma longè perfectior, & quæ meliùs præſtare valeat, quicquid habitus ſuperveniens præſtare poſſet. Alioqui pariter liceret ponere in voluntate habitum ad bonum proprium phyſicum, ſeu naturale, attingendum, quamvis circa illud habeat ex ſe inclinationem completam. Quod abſurdum eſſe patet. Itaque voluntas per conſortium ad mentem ſynderefi inſtructam, & ſibi ſuperiorem, mutuare poteſt ab illa rectitudinem, qualem & quantam accipere poteſt

teſt facultas cæca, ſed oculo animæ conjuncta. Sic phantaſia prout in homine ex conjunctione ad intellectum ſortitur vim aliqualem diſcurrendi & judicandi. Sic etiam appetitus ſentiens ex conjunctione ad voluntatem & rationem habet, prout in homine, aliqualem libertatem, ſeu aptitudinem ad parendum imperio quaſi civili rationis. Nihil ergo mirum, immò urgentior cauſſa eſt, ut voluntas multò magis illigata intellectui, ubi eſt ordo & regula bonitatis moralis, participet completam rectitudinem, ſeu bonitatem aliquam moralem, per emanationem ab ipſo: atque adeò oriatur prædita inclinatione naturali ad conformandum ſe judicio rationis, veluti regulę ſuperiori, quâ ſibi proponitur proprium bonum morale. Ergo fruſtraneus eſſet quilibet virtutis moralis habitus in voluntate ad appetendum ſibi proprium morale bonum.

35. Confirmatur ratio præcipuè. Omnes enim philoſophi morales cum Ariſtotele *lib. 2. Ethic. cap. 1. & 2.* docent, virtutes morum adquiri per actus frequentes intra materiam ipſarum, non autem eſſe naturâ inditas: atque adeò aſſignare debent ex parte hominis cauſſam principalem effectricem habituum eorumdem, quæ proinde iis perfectior ſit, veluti radix ipſorum. At ejuſmodi cauſſa præcipua non ſunt ipſæ actiones præcedentes, quæ potiùs inferioris perfectionis ſunt, quàm habitus virtutum conſequentes: ut ſupra q. 3. dictum eſt. Neque etiam ejuſmodi cauſſa eſt voluntas nudè ſumpta per inclinationem ad bonum phyſicū ſibi proprium; quia ſub hac conſideratione nec eſt bona nec mala moraliter: atque adeò nequit in ſe præcontinere ſufficienter rectitudinem moralem virtutum. Supereſt igitur, ut cauſſa præcipua effectrix virtutum, ſit voluntas ſecundùm rectitudinem naturalem moralemque, penes quam ſufficienter continet, veluti in ſemine, virtutes omnes morales. Quare non egebit rectitudine virtutis ſuperaddita, niſi ubi adeſt notabilis difficultas vincenda. Nulla autem difficultas vincenda eſt in voluntate per ſe loquendo circa bonum proprium morale, quod naturali illa inclinatione, ac morali rectitudine amat. Ergo voluntas nullo eget habitu virtutis moralis ſuperaddito ad appetendum proprium bonum morale, per ſe loquendo. Quo demum evincitur, Temperantiam & Fortitudinem, inſtitutas naturâ ſuâ ad bonum proprium, non habere locum in voluntate.

36. Dices I. ſi voluntas ex ſubordinatione naturali ad ſynderesim, ſeu rectitudinem rationis, evadit complete inclinata & rectificata in ordine ad bonum proprium; idem erit dicendum in ordine ad bonum alienum: ſiquidem ſynderesis, ſeu rectitudo rationis. non modò proponit voluntati bonum morale conſentaneum ſuppoſito proprio, ſed etiam extraneo. Proponit, nimirum, illa prima & notiſſima principia morum: *Quod tibi non vis alteri ne feceris*. Item, *Bonum eſt ſequendum, & malum fugiendum*: quod indifferenter ſe habet ad bonum proprium & alienum. Hinc autem ſequitur, aut virtutes morales ad alterum non habere locum in voluntate, aut illum habere virtutes morales in ordine ad bonum proprium rationi conforme. At juxta Ariſtotelem ac D. Thomam virtutes morales ad alterum habent locum in voluntate, non obſtante illa rectitudine completa. Ergo & ea non obſtante locum ha-

bere poſſunt in voluntate virtutes morales circa bonum ſibi proprium.

37. Reſp. aſſumptionem eſſe falſam: quia rectitudo naturalis, quam habet voluntas ex conſortio ad intellectum & ſynderesim, non eſt completa in ordine ad bonum alienum, ſed ad proprium dumtaxat. Licèt enim voluntas ſecundùm gradum ſpecificum ſit rectificata circa bonum morale in communi, quod ſynderesis proponit amplectendum; adhuc ex ratione individuali reſtringitur inclinatio illa ad bonum proprii ſuppoſiti: quoniam bonum quidem amabile eſt in genere; unicuique autem proprium.

38. Inſtabis. Si voluntas, quia eſt propria hujus ſuppoſiti, completè inclinat ad bonum proprium ipſius; etiam quia eſt propria hominis nati ad civilem convictum (homo enim naturâ ſuâ eſt animal ſociale) inclinabit completè ad bonum civium aliorum. Ergo qua ratione excludimus, voluntate virtutes morum circa bonum proprium excludendæ erunt circa bonum aliorum civium. Deinde. Individualis differentiæ hujus numero voluntatis æquè reſtringit inclinationem illius phyſicam ac moralem, ad proprium ſuppoſitum. Et tamen, ea reſtrictione non obſtante, voluntas completè inclinatur abſque habitu ſuperaddito virtutis ad bonum alienum, ſicuti & ad proprium. Ergo & ea non obſtante voluntas completè inclinabitur abſque habitu virtutis ſuperaddito ad bonum morale alienum, ſicut ad proprium.

39. Reſp. Ex objectione ſummùm colligi aliquam inclinationem rectam naturalemque voluntatis ad bonum civile, & commune iis, quibuſcum ſociabiliter vivimus: ideoque neceſſum eſt fateri voluntatem non egere habitu virtutis ſuperaddito ad amandum bonum alienum in genere, neque ad eliciendum facilè hunc actum: *Volo ſervare juſtitiam*. Verùm cùm inclinatio ad bonum proprium intimior & vehementior ſit unicuique, quàm ad alienum; opus eſt ſuperaddito habitu virtutis complente & confortante inclinationem illam ad bonum alienum, ne fortè aliquando contra rationem vincatur ab inclinatione erga proprium bonum. Licèt enim bonum alienum in communi acceptum non opponatur reipſa bono proprio, ideoque inclinatio ad illud nequeat impediri ex vehementiore inclinatione ad iſtud, nihilominus bonum alienum in materia determinata v. g. reſtituendi rem alienam, quandoque opponitur bono proprio. Quare ne inclinatio vehemens ad iſtud, præter jus & fas, abſorbeat inclinationem ad bonum aliorum, oportet ponere in voluntate habitum Juſtitiæ ſuperadditum, quo illa inclinatio naturalis & incompleta ad bonum alienum compleatur. Nec mirum, cùm in vincendo amore privato rerum noſtrarum in ordine ad alienum bonum in peculiari materia, ſit ingens difficultas: quæ tamen non eſt in voluntate circa bonum proprium abſolutè. Ad inſtantiam ulteriorem patet ex hac ipſa doctrina, diſparem eſſe rationem: quia inclinatio phyſica voluntatis eſt quidem in ordine ad bonum in communi, ſive alienum, ſive proprium, phyſicè conſideratum; quamquam priùs, & potiùs circa proprium propter quod amatur alienum. Cæterùm cùm tota ejus inclinationis conſideratio ſit phyſica, in qua non attenditur moralis obligatio, & ingens difficultas deſerendi interdum bonum proprium propter alie-

num, conſequens eſt ut inclinatio phyſica voluntatis ab bonum alienum non egeat ullo habitu ſuperaddito. Secus autem eſt de inclinatione morali voluntatis, quæ ſpectat regulam rationis, juxta quam homo debeat ſibi ipſi vim facere aliquando propter bonum alienum, etiam cum deſertione proprii. Quare peculiaris ratio eſt ut in voluntate ſit locus habitui virtutis circa bonum alienum conſideratum moraliter, non autem phyſicè.

40. Urgebis. Voluntas etiam ſecundùm phyſicam inclinationem magis propendet, atque ordinatè, in unum bonum, quàm in aliud: in bonum vitæ v. g. quàm honoris, & hujus, quàm divitiarum. Ergo ſimiliter ne aliquis amor cujuſquam eorum præponderet inordinatè amori alterius, collocari debet in voluntate habitûs circa ea bona ordinatè diligenda. Reſp. negando conſequentiam quia ordo ille diligendi phyſicè potiùs vitam, quam honorem, & honorem, quàm divitias, eſt juxta phyſicam inclinationem naturæ in ordine ad bonum proprium: nullamque proinde difficultatem affert, propter quam ſit opus habitu virtutis ſuperaddito, niſi præterea ſpectetur bonum alienum & obligatio moralis appetendi illud cum deſertione proprii boni. Quod ſanè difficile eſt & peculiarem virtutis habitum exoptat.

41. Dices II. aut illa moralis rectitudo voluntatis, quam D. Thomas appellat naturalem, eſt quid congenitum cum ipſa, aut poſtea ſuperveniens. Non primum: quia intelligentia, ſive habitus ſpeculativus principiorum, & ſynderesis, ſive habitus practicus mentis, non ſunt aliquid ipſi menti congenitum, ſed ſuperveniens, & tractu temporis comparatum: ut fusè probavimus cum Ariſtotele in commentariis ad lib. 6. *Ethic.* cap. 6 Ergo idem dicendum de rectitudine morali & naturali voluntatis, quæ ſequitur ductum ſynderesis. Si autem poſtea advenit; erit planè virtus moralis vera: utpote naturâ ſuâ inclinans determinatè in bonum morale: ſicuti intelligentia principiorum ſpeculabilium, & ſynderesis practicorum, ſunt veræ virtutes intellectuales, quia naturâ ſuâ inclinant determinatè ad verum cognoſcendum. Ergo jam in voluntate admittimus virtutem veram moralem circa bonum proprium; quam tamen hucuſque negavimus.

42. Reſp. rectitudinem illam naturalem & moralem voluntatis eſſe ipſi congenitam: quia, ſive realiter diſtinguatur à voluntate, ſive virtualiter ſolùm, eſt ipſi connaturalis, eo quòd voluntas nata ſit ſequi ductum rationis, & ſe conformare regulæ ſuæ, quæ eſt recta ratio, ſive ſynderesis. Neque obſtat impugnatio præjacta: quia pariter dici poteſt, juxta aliorum opinionem habitum ſpeculativum & practicum principiorum, id eſt, intelligentiam & ſynderesim: aliquomodo eſſe congenitum intellectui, ſive ab eo diſtinguatur realiter à principio; ſive virtualiter. Neque obſtat, inquiunt, quod eo loco docet Ariſtoteles: quia adhuc verum eſt, habitum ſive lumen principiorum abſolutè loquendo dependere à ſpeciebus adquiſitis miniſterio ſenſuum, & nullo modo habitis per emanationem, aut congenitis cum ipſo intellectu. Licèt enim habitus ipſe principiorum non conſiſtat in ipſis ſpeciebus, ſed ſit realiter indiſtinctus ab intellectu; adhuc tamen ſine ſpeciebus poſtea adquiſitis non poteſt in actum prodire, neque ullam principiorum cognitionem parere.

43. Verùm hæc doctrina difficilis eſt, & latè à nobis rejecta loco illo indicato ex lib. 6. *Ethic.* cap. 6. ubi multipliciter probavimus, habitum principiorum, ſive intelligentiam, non eſſe ullo modo congenitam, ſed adquiſitam noſtris actibus, tanquam veram virtutem intellectualem, quæ non oritur à natura, ſed ex iteratis actibus cognitionis, & aſſensûs primorum principiorum. Recolantur quæ eo loci à nobis dicta ſunt, nec vacat modo repetere.

44. Dicimus itaque, & reſpondemus objectioni præjactæ, inclinationem illam, ſeu rectitudinem voluntatis, eſſe congenitam à natura, & quaſi materialem cauſſam, aut diſpoſitivam, relatè ad ſynderesim poſtea aſſequendam: quia omnis rectitudo judicii circa agibilia præſupponit rectitudinem appetitûs: quoniam, ut inquit Ariſt. qualiter quis affectus eſt, talis finis videtur ei. Quamvis autem præcedat in voluntate ab ipſa origine rectitudo illa, ſeu inclinatio voluntatis ad bonum morale, ſolùm eſt per modum inclinationis, ſive in actu primo, & cum dependentia à recto rationis dictamine ſuperveniente quo ad actum ſecundùm appetendi: quia, ut ſupra dicebamus, voluntas dependet ab intellectu, veluti regula ſuperiore, in omni recta appetitione. Intelligentia autem principiorum, tum ſpeculabilium, tum & agibilium, eſt habitus poſtea adveniens, & adquiſitus noſtris actibus, tanquam vera virtus intellectualis, & una ex quinque traditis eo loco ab Ariſt. communiterque admiſſis. Nihil itaque mirum quòd intelligentia principiorum non ſit congenita intellectui.

45. Ad inſtantiam poſteriorem, quæ difficilior eſt, interpretes D. Thomæ diverſimodè ac repugnanter inter ſe reſpondere ſolent. Ac ſanè vix aſſignant diſcrimen, cur illa inclinatio & rectitudo voluntatis ad bonum morale non ſit vera virtus moralis, ſi ſemel intelligentia principiorum eſt virtus vera intellectualis. Nos certè, omiſſis aliorum ſolutionibus, & earum impugnatione; dicimus; inclinationem illam non eſſe virtutem moralem triplici ex cauſſa. Prima eſt, quòd ſit congenita voluntati, licèt non ſpectet ad primariam ipſius rationem. Nulla autem virtus ſtricta eſt congenita à natura, juxta Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 1. & 2. & communem philoſophorum ſententiam. Secunda: quia omnis virtus præſtat potentiæ inclinationem & facilitatem circa opus aliquod difficile, & arduum. Atqui voluntas pro priori ad omnem habitum ſuperadditum, jam eſt completè inclinata ad bonum morale proprium, neque ullam in eo appetendo difficultatem habet, ut probatum eſt. Non ergo inclinatio illa eſt ſtricta virtus. Tertia: quia omnis vera virtus, tum quo ad primam ſui exiſtentiam, tum etiam quo ad exercitium præcedens, & conſequutum, eſt ſub libera hominis poteſtate: ut demonſtrat Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 5. & nos ibidem cum ipſo fusè probavimus. At inclinatio ſeu rectitudo illa quo ad primam ſui exiſtentiam non eſt ſub libera hominis poteſtate, ſed convenit ſibi neceſſariò ex eo quòd voluntas oriatur naturaliter ſubjecta intellectui dirigenti, tanquam regulæ ſuperiori. Non ergo inclinatio, ſive rectitudo illa voluntatis eſt verè & propriè virtus. Eſt tamen aliquid majus & ſublimius

mius omnibus virtutibus morum, veluti ipſarum omnium radix, & principalis cauſſa in conſortio ſynderesis.

SECTIO IV.

Virtutes ad alterum, ut Juſtitiam, Liberalitatem, & Magnificentiam, inhærere voluntati: quicquid in oppoſitum doceat Flaminius. Ubi de Humilitatis, Studioſitatis, & Continentiæ ſubjecto.

46. INFERTUR I. voluntatem agere habitibus virtutum moralium ſuperadditis circa eos actus, qui verſantur in bono alieno. Qualis eſt in primis habitus juſtitiæ. In hac aſſertione omnes conveniunt, excepto Flaminio lib. 2. *De felicitate*, ubi auſus eſt illam erroris notare, abſque fundamento ullo. Probatur autem facilè ex dictis. Omnis facultas quæ ex ſe difficultatem alicujus momenti patitur circa actiones probas in aliqua materia, eget habitu virtutis ſuperaddito, quo difficultatem illam vincat, & faciliter, jucundè, ac conſtanter operetur. Neque enim ex aliis capitibus agnoſcimus neceſſitatem habituum. Atqui voluntas in ordine ad actiones probas, verſantes in bono alieno, ex ſe difficultatem alicujus momenti patitur. Ergo voluntas eget habitu virtutis ſuperaddito circa bonum alienum. Aſſumptio, ſive minor propoſitio, ſuadetur: Quia voluntas ex propria emanatione ab intellectu, & ſubjectione ad ſynderesim, ſolùm eſt completè inclinata ad bonum morale proprium: ut jam oſtenſum eſt: atque adeò ſupereſt locus, ut gravem difficultatem circa bonum alienum in ſingulari patiatur. Et ſanè illam patitur, quiſquis contendit ad actiones juſtitiæ exercendas, ſive commutantis, ſive diſtribuentis, ſive vindicantis. Etenim (ut de iis ſervato eodem ordine loquamur) difficile eſt rem ablatam reſtituere: quia, ut inquit Magnus noſter Gregorius, *nunquam ſine dolore dimittitur, quod cum amore poſſidetur*. Amor enim proprii boni naturâ nobis inſitus, retardat voluntatem ab amore alieni boni. Deinde difficile eſt diſtribuere præmia juſtè aliis, & pro ratione meritorum: quia amor illorum, erga quos ſpeciatim afficimur, quique ſunt quaſi aliquid noſtrum, impellit, ut iis potiùs, quàm aliis dignioribus, præmia conferantur. Denique in juſtitia vindicante res difficilis & ardua eſt ulciſci ſcelera, & impedire, etiam cum periculo vitæ, aut offenſione aliorum, præſertim reſiſtentium, & impedientium executionem pœnæ. Qua de cauſſa extat monitum illud in ſacris literis: *Noli quærere fieri judex, niſi valeas virtute irrumpere iniquitates*. Ubi nominatim indicitur neceſſitas virtutis illius, quæ in vindicandis iniquitatibus ſita eſt. Patet igitur, voluntatem circa actiones probas, in bono alieno verſantes, pati gravem difficultatem, ad quam vincendam opus habeat habitu ſuperaddito virtutis moralis.

47. Alii, & inter eos Tarquinius Gallutius, in idem probandum ducuntur hac ratione. Juſtitia, tum legalis, tum & peculiaris, ſicuti & æqualitas, quam conſtituit in commutationibus & diſtributionibus, in ordine unius ad alterum ſita eſt. Ergo juſtitia ſolùm reſidet in illa facultate, cujus eſt conſtituere ejuſmodi æqualitatem & ordinem. At ejuſmodi facultas non eſt appetitus ſentiens. Hic enim ſolùm poteſt attingere id, quod ſibi repræſentatur per ſenſum: & certè ſenſus non repræſentat, ſicut nec cognoſcit, ordinem ejuſmodi, ſeu æqualitatem: cùm id objectum non ſit ſenſibile, ſed intelligibile. Solùm ergo appetitus rationalis, qui ducitur cognitione intellectûs, poteſt ejuſmodi ordinem, ſive æqualitatem conſtituere: ac proinde juſtitia, tum legalis, tum & peculiaris, non in appetitu ſentiente, ſed in rationali dumtaxat, ſedem habet.

48. Ratio hæc ſine dubio probabilis eſt. Verùm illâ vix, aut ne vix quidem uti poteſt Tarquinius, qui nobiſcum tuetur veras virtutes morum in appetitu ſentiente. Hac enim opinione ſuppoſita, debet conſequenter fateri, poſſe appetitum ſentientem in homine per ſubordinationem ad voluntatem & rationem attingere bonum honeſtum, quod tamen excedit facultatem appetitûs ſentientis ſecundùm ſe; qui ſolùm habet attingere bonum ſenſibile. Ergo pariter dicere poſſet Flaminius, æqualitatem, ſive ordinem conſtitutum à juſtitia, excedere quidem facultatem appetitûs ſentientis ſecundùm ſe conſiderati: non tamen prout in homine exiſtit, & eſt quodammodo particeps rationis, ut loquitur Ariſtoteles. Quare juxta ſententiam conſtituentem aliquas virtutes veras morum in appetitu ſentiente, quam proſequimur, hæc ratio non apparet ſatis firma: ſed ſolùm illa alia, quam nuper propoſuimus.

49. Infertur II. liberalitatem & magnificentiam, quæ pariter ſunt virtutes ad alterum, & ſubjectivæ partes juſtitiæ, reſidere in voluntate. Ita D. Thomas 1. part. quæſt. 21. art. 1. ad 1. & inſuper lib. 1. *Contra gentes*, cap. 93. & in 3. *Sent.* diſt. 33. quæſt. 3. art. 4. Ratio eſt eadem, ac de juſtitia generatim, ut conſideranti patebit. Nam liberalis vir, & magnificus, non intuentur proprium bonum, ſed alienum. voluntas autem non eſt per ſe determinata ad quærendum ſive appetendum bonum alienum, ſed proprium dumtaxat: ut jam demonſtratum eſt. Ergo eget habitibus ſuperadditis, tum liberalitatis, tum & magnificentiæ, quibus completè inclinetur ad appetendum & quærendum alienum bonum, largiendo liberaliter & magnificè. Deinde: hominem propria bona fortunæ dimittere, & quod ſibi utile eſt reſpuere in utilitatem aliorum, eſt opus difficile per ſe loquendo. Ergo ut facilè & conſtanter id fiat, exigitur aliquis virtutis habitus. Præterea. Liberalitas & magnificentia per ſe loquendo non verſantur in moderandis perturbationibus appetitus ſentientis: ſed in dirigendis ac perficiendis actionibus quibuſdam hominis: quales profectò ſunt largitiones moderatæ, & ſplendidiſſimi ſumptus, juxta Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 7. & lib. 4. cap. 1. & 2. Omnis autem illa virtus, quæ non eſt per ſe ſita in moderandis perturbationibus, ſed in dirigendis & perficiendis actionibus reſidet in voluntate. Denique. D. Thomas locis nuper allegatis docet, liberalitatem & magnificentiam in eſſe Deo ſecundùm ſuam rationem formalem. Quippe non videtur poſſe negari, Deum propriè liberalem ac magnificum eſſe. Si autem utraque ea virtus per ſe verſatur in perturbationibus moderandis, neutra ſecundùm ſuam rationem formalem eſſet in Deo: utpote in quo perturbationes nullum habent locum.

Digitized by Google

Virtutes ergo prædictæ non verſantur per ſe in moderandis perturbationibus: ac proinde non inhærent appetitui ſentienti, ſed voluntati.

50. Dices virtutes morales ad alterũ, ut juſtitia, liberalitas, & magnificentia, fruſtra ſuperadderentur voluntati. Ipſa enim ut ſupra ſtatuimus, per ſe eſt completè inclinata in bonum proprium: atque adeò in eum finem obtinendum non eget habitu ſuperaddito. Atqui hominem eſſe juſtum, liberalem, & magnificum, eſt proprium ipſius hominis bonum: utpote quo intimè perficitur, & conſtituitur in ſe bonus ſimpliciter. Ergo ut homo ſit juſtus, liberalis, & magnificus, non eget habitu ſuperaddito. Quare juſtitia, liberalitas, & magnificentia, non erunt habitus inhærentes voluntati, contra quam dictum eſt.

51. Reſp. Aſſumptum eſſe falſum: quia licèt hominem eſſe juſtum, liberalem, & magnificum, ſit aliquod ejus bonum, quo intimè perficitur; eſt tamen bonum per ſe ordinatum in bonum aliorum, quibus reddendum eſt ſuum, aut largiendum è propriis. Voluntas autem licèt ſit determinata per ſe, & ſatis inclinata ad bonum proprium, quòd per ſe ordinatur in perfectionem utilitatemque proprii ſuppoſiti (ut contingit in temperantiæ & fortitudinis materia) non tamen in illud bonum proprium, quod per ſe ordinatur in profectum, ſeu bonum aliorum: atque adeò ſemper eget habitibus ſuperadditis prędictarum virtutum ad effectum formalem ipſarum recipiendum in ſe, ut facilè inclinetur ad benefaciendum aliis. Adde, ex objectione ſummum colligi, hominem non egere habitu ſuperaddito, ut quærat illud proprium bonum, quod formaliter ex iis virtutibus adquirit: non enim eget habitu juſtitiæ, liberalitatis, &c. ut comparet ſibi eos habitus, alioqui enim eſſet in infinitum progreſſus. Cæterùm eget ſemper iis habitibus ſuperadditis, ut facilè inclinetur ex parte objecti ab benefaciendum aliis: quia hoc ſolùm fieri poteſt interventu prædictarum virtutum.

52. Infertur III. Quid dicendum ſit de humilitate, ſtudioſitate, & continentia. Si enim ii habitus naturâ ſuâ ſint ordinati ſolùm in bonum proprii ſubjecti, & per ſe inſtituti ad moderandas paſſiones, debent reſidere in appetitu ſentiente, ob rationes ſuperiùs aſſignatas. Si autem conſtet, aliquem eorum eſſe per ſe in ordine ad alterum, ſive propter actiones, habebit ille locum ſeu reſidebit in voluntate. Ita enim colligitur ex doctrina hucuſque tradita. Si autem contingat aliquem eorum habituum dividi in varias ſpecies, ſive diverſimodè ſecundùm eſſentiam accipi, & ſecundùm unam ſpeciem per ſe ordinari ad moderandas paſſiones, ſecundùm alteram verò ſolùm ad actiones; prior habebit locum in appetitu ſentiente, poſterior autem in voluntate. Qua doctrina ſtatuta conciliari facilè poſſunt plura teſtimonia in ſpeciem ſibi mutuò adverſantia Divi Thomæ apud Gallutium lib. 1. *Ethic.* cap. 13. quæſt. 5. & PP. Salmanticenſes 1. 2. quæſt. 56. diſput. 2. dub. 3. à num. 52. Dicendumque cum iis, humilitatem, prout per ſe ordinatur ad moderandas paſſiones, vel affectus, ſecundùm modum prudentiæ naturalis, ſolùm inhærere appetitui ſentienti: ſic enim eſt pars poteſtativa temperantiæ. Prout autem per ſe ſpectat Deum, cui ſubordinat propriam excellentiam, eſt in ordine ad aliud: & ſic reſidet in voluntate, tanquam pars poteſtativa juſtitiæ, vel religionis. Studioſitas ſimiliter, ſolam naturalem cognitionem ſpectans, & contraria curioſitati intra idem genus, inhæret appetitui ſenſitivo. Illa verò, quæ objecta ſupernaturalia, aut captum noſtrum excedentia ſpectat, ſicuti & curioſitas ipſi oppoſita, in ſola voluntate reſidet. Continentia denique non eſt propriè virtus: cùm actus illius non fiat facilè ac jucundè, ſed cum triſtitia & repugnantia aliqua: nec tendit per ſe ad inclinandam voluntatem ab bonum, ſed ad reſiſtendũ paſſionibus appetitûs, quibus voluntas ad malum pertrahitur, qua ratione reſidet in eadem voluntate. Sed de his vide auctores allegatos, rem latiùs tractantes. Numquam tamen verificatur, virtutem illam quæ reſidet in voluntate, eſſe eandem ſpecie, aut numero, cum ea, quæ eſt in appetitu ſentiente, ſed prorſus diverſam: ut ſection. 1. num. 9. præmonuimus.

SECTIO V.

Argumenta præcipua collocantium omnes virtutes morum in ſola voluntate, & nullam earum admittentium in appetitu ſentiente, multipliciter roborata, ac ſoluta.

53. OPPONUNT I. Adverſarii. Nulla vera virtus morum reſidere poteſt in facultate irrationali per ſe loquendo, & conveniente brutis. Atqui appetitus ſentiens, licèt ſit in homine, eſt irrationalis per ſe loquendo, & conveniens etiam brutis ſecundùm ſuam rationem formalem. Ergo nulla vera virtus reſidere poteſt in appetitu ſentiente. Major propoſitio, in qua ſola poteſt eſſe diſſidium, ſuadetur multipliciter. Primò ex Ariſtot. lib. 1. *Ethic.* cap. 13. aliiſque locis, aſſerente, virtutem ſolùm poſſe habere locum in facultate rationali, aut ſaltem quæ rationis particeps ſit. At facultas per ſe irrationalis, & ſecundùm ſuam rationem formalem conveniens brutis, neque eſt rationalis, ut patet: nec rationis particeps eſſe poteſt. Nequit enim per participationem habere aliquid ſuæ rationi formali contrarium, aut ſibi repugnans per ſe loquendo. Nulla igitur virtus vera morum reſidere poteſt in facultate irrationali per ſe loquendo, & conveniente etiam brutis ſecundùm ſuam rationem formalem. Secundò probatur eadem propoſitio. Omnis vera virtus morum eſt habitus eligendi vim habens: ut docent omnes cum Ariſtot. lib. 2. *Ethic.* cap. 6. At nullus habitus eligendi vim habens reſidere poteſt in facultate per ſe irrationali, & conveniente brutis: ſiquidem eligere, ſicuti & agere propter finem, eſt proprium ratione utentium: ut ſupra diſputat. 2. quæſt. 5. ex profeſſo oſtenſum eſt. Nulla ergo virtus vera morum reſidere poteſt in facultate per ſe irrationali, & communi brutis. Tertiò omnis vera virtus morum naturâ ſuâ inclinat facultatem ipſam, in qua reſidet, ad actus moraliter bonos, ac proinde liberos. Atqui facultas per ſe irrationalis, & communis brutis, non eſt capax eliciendi actus liberos, cùm ſit potentia neceſſaria. Ergo in facultate per ſe irrationali, & communi brutis, nequit reſidere vera aliqua virtus morum.

54. Reſp. Negando majorem propoſitionem. Ad I. conſtat ex dictis num. 15. Ariſtotelem poſuiſſe virtutes veras morum per ſe deputatas moderandis

randis perturbationibus, non ſolùm in ea animæ facultate, quæ per ſe eſt expers rationis (hoc enim fortaſſe accipi poſſet de voluntate) ſed nominatim in appetitu ſentiente, & reſiſtente imperio rationis circa actiones honeſtas. Neque obſtat impugnatio præjacta; quia appetitus ſentiens per ſe, & ſecundùm ſuam rationem formalem conſideratus, nec eſt poſitivè capax, nec incapax virtutum moralium, ſed præſcindit ab utroque. Et in homine quidem per conjunctionem, & ſubordinationem ad imperium rationis, non deſpoticum, ſed civile, cujus juſſis parere, aut reſiſtere poteſt, aliquomodo eſt rationis particeps: ſicuti de imaginatrice vi, quæ alias communis eſt brutis, dici ſolet, per conjunctionem ad intellectum eſſe præditam vì diſcurrendi circa ſingularia.

Ad II. Patet ex dictis num. 23. & præterea dicimus cum D. Thoma (qui ſæpè ſibi hanc objecit difficultatem) quæſt. *De virtutibus* virtutem moralem in moderandis perturbationibus poſitam, dici & eſſe *habitum electivum*, non quia directè efficiat id quod primarium eſt in electione (hoc enim ſolius voluntatis eſt) ſed quia inclinat ad efficiendum actum appetitûs ſentientis, in quo interiùs completur & conſummatur electio, atque executioni mandatur intra potentias animæ, quæ ratio non militat in membris externis. Unde licèt virtutes aliquę morũ reſideant in appetitu ſentiente, habent vim eligendi, non quidem primariò, ſed ſecundariò, & per modum interni complementi. Vel dici etiam poteſt cum eodem S. Doctore in 3. diſt. 33. quęſt. 2. Virtutem morum, quamvis reſideat in appetitu ſentiente, eſſe habitum electivum participativè, quia inclinat ad eliciendum actum appetitionis, qui eſt electio per participationem ab imperio voluntatis & rationis, utpote quod extenditur ad præcipiendum quaſi civiliter actionibus ſentientis appetitûs. Denique etiam virtus prædicta poteſt appellari habitus electivus *diſpoſitivè & indirectè*, quatenus bene afficiendo & inclinando appetitum ſentientem, diſponit ut intellectus rectè judicet de agendis, ac ſubindè voluntas rectè eligat: quia prout quiſque affectus eſt, ſic judicat de agendis: ut non ſemel monuimus ex Ariſtot. Quare meritò D. Thomas 1. 2. quæſt. 56. art. 4 ad 4. ajebat: *Quòd homo habeat rectam intentionem finis circa paſſiones animæ, hoc contingit ex bona diſpoſitione iraſcibilis & concupiſcibilis. Et ideo virtutes morales circa paſſiones ſunt in iraſcibili & concupiſcibili: ſed prudentia eſt in ratione.*

55. Ad III. Probationem dico, appetitum ſentientem, prout in homine, habere intrinſecam aliquam libertatem à voluntate participatam: ideóque poſſe inclinare ad actus liberos, & moraliter bonos, & quidem intrinſecè ac ſimpliciter tales. Licèt enim appetitus ſentiens hominis per ſolam participationem habitualem voluntatis, ſibi competentem ex naturali ſubjectione & conjunctione ad illam, non ſit liber ſimpliciter, ſed ſolùm ſecundùm quid (alioqui ſine influxu voluntatis actuali poſſet eſſe peccatum grave in appetitu ſentiente, contra quam theologi decernunt); cæterùm per participationem actualem voluntatis conſtituitur ſimpliciter & intrinſecè liber: nimirum, quando & quoties ad agendum movetur à voluntate actu & formaliter, movens enim imprimit moto actualem influxum, per quem illud applicat ad agendum: atque adeò ubi movens eſt per ſe liberum, ut voluntas, trahit motum ad propriam rationem ſuam, & extrahendo illud à linea neceſſarii, conſtituit in ratione liberi ſimpliciter: cumque ea participatio ſit intrinſeca in appetitu ſentiente per motionem intrinſecè liberam, à voluntate participatam, appetitus ipſe & ejus actio, redduntur intrinſecè liberi. Sic etiam ordo & dependentia actionum intrinſeca à principio ſimpliciter libero, reddit illas intrinſecè liberas. Sic quoque ordo & dependentia intrinſeca habitûs charitatis infuſæ à voluntate creata ſimpliciter libera, conſtituit ipſum habitum non extrinſecè, ſed intrinſecè liberum, juxta celebrem Thomiſtarum ſententiam. Quin & actus appetitionis procedens ex motione actuali voluntatis, ſicuti importat intrinſecum ordinem ad appetitum ſentientem, ut ad facultatem elicientem; ita etiam ad ipſam voluntatem, quatenus liberè moventem: proindeque ab illa ſic conſiderata ſpecificatur, ſeu capit intrinſecè rationem libertatis. Alioqui in appetitu ſentiente, prout moto liberè à voluntate, non eſſet propriè peccatum grave libidinis, iræ, & aliarum ſpecierum, quod eſt abſurdum manifeſtum. Patet itaque ſufficientem libertatem eſſe appetitui hominis ſentienti ita conſiderato, ad actus moraliter & intrinſecè bonos per participationem, ſicuti & morali & malos. Nihil ergo ex hoc capite deeſſe putandum eſt ut ſit ſubjectum virtutum illarum moralium, quæ inclinant ad moderandum paſſiones.

56. Inſtant adverſarii. Quamvis appetitus ſentiens ſubordinetur voluntati, & ab ipſa moveatur, nequit ſuis actibus attingere bonum honeſtum moraliter, quod eſt proprium objectum cujuslibet virtutis moralis, ſed dumtaxat bonum ſenſibile: ſub quo continetur adæquatum objectum appetitus ſentientis. Bonum enim moraliter honeſtum, eſt bonum conforme rationi. Quod proinde ſola mens attingere poteſt, & ſolus appetitus rationalis. Atqui facultas, in qua reſident quælibet virtutes morum, debet ſuis actibus attingere bonum morale, ſeu rationi conforme. Ergo illa non eſt appetitus ſentiens, ſed rationalis. Neque ſufficit, inquiunt, illa ſubordinatio ad voluntatem: nam etiam ſenſus interni, immò & externi, quo ad actus ſuos ſubordinantur imperio voluntatis & rationis: nec tamen ideo elevantùr ad attingendum bonum moraliter honeſtum, & rationi conforme, quod eſt iis ſublimius: ſed ſolùm attingere poſſunt proprium objectum ſenſibile: ut patet in ſenſu communi interno, & ſimiliter in viſu & auditu, qui ſolùm propria ſua ſenſibilia percipiunt. Ergo pariter appetitus ſentiens, quamvis ſubjaceat imperio voluntatis, nequit percipere objectum rationi conforme, ſed dumtaxat bonum ſenſibile, ſive ſenſibus jucundum, quod eſt ipſius adæquatum objectum.

57. Ut impugnationi huic occurratur, præmittendum eſt, bonum morale, ſeu rationi conſentaneum, poſſe conſiderari, vel prout invenitur in ipſo actu rationis, nimirum in actu prudentiæ, aut ſynderesis, ubi eſt ratio quaſi per eſſentiam: vel prout participatur ab actibus appetitûs. Hæc autem participatio in eo ſita eſt, ut tales actus conformentur rationi, ejuſque ductum ſequantur. Cumque omnis virtus moralis, prout diſſert ab intellectuali, ſpectet ad facultatem appetentẽ, omne bonum, ad quod efficiendum aut attingendũ

ipſa

ipſa ordinatur, debet conſiſtere in aliquo ſpectante ad appetitum, non autem ad intellectum: atque adeò nō debet eſſe bonum rationis per eſſentiam, ſed per participationem. Omne autem id quod participant actiones appetitûs à ratione, eo ipſo fit de linea ipſarum: atque adeò in appetitionibus voluntatis, quæ ſpiritualia bona ſunt, fit de linea boni ſpiritualis; & in appetitionibus ſenſitivis, quæ materiales & ſenſibiles ſunt, fit de linea boni materialis & ſenſibilis.. Nimirum, quicquid ab intellectu derivatur ad appetitum, non manet, ut ante erat, ſed tranſit à vero in bonum, juxta naturam facultatis recipientis: atque adeò idem rationis ordo, qui in intellectu eſt veritas & non bonitas, jam in appetitu non eſt veritas, ſed bonitas; & quidem ſpiritualis in voluntate, ſenſibilis autem in appetitu ſentiente. Quod autem ex voluntate in appetitum ſentientem derivatur, ſemper manet ſub ratione boni; quia utrobique manet intra genus facultatis appetentis: ſolumque tranſit à bono ſpirituali in bonum ſenſibile, juxta diverſitatem utriuſque appetitûs.

58. Hinc objectioni facilè occurritur, negata illius aſſumptione: quia appetitus ſentiens prout movetur à voluntate, & dirigitur actu rationis, poteſt attingere bonum morale ac rationi conforme: non quòd ſit bonum rationis per eſſentiam & ſpirituale, ſed per participationem & ſenſibile. Licèt enim appetitus ſentiens in genere, & prout communis eſt etiam brutis, ſolùm poſſit attingere bonum ſenſibile; attamen prout in homine ſubditur rationi ac motioni voluntatis, evehitur ut poſſit attingere ipſum bonum, quatenus rationi conforme. Nec propterea extrahitur à ſphæra ſui objecti adæquati, ſed manet intra illam: cùm illa conformitas ad rationem trahatur ad ſphæram boni ſenſibilis, quamvis illam perficiat, & quodammodo elevet. Quod idem de ſenſu interno dicendum: cùm ſit æquè aut magis immaterialis, quàm appetitus ſentiens. Poteſt enim ex conſortio ad intellectum, & per illius illuſtrationem, accipere quantitatem aliquam virtutis intra ſphæram ſui objecti adæquati, ut attingat verum, ſenſibile quidem, ſed rationi conforme. Et tam de ſenſu interno, quàm de appetitu ſentiente, haud difficilè comprobatur, poſſe utrumque attingere verum ac bonum rationi conforme per participationem: quia utraque ea facultas, prout in homine, eſt ſuprema inter facultates ſenſitivas: ſupremum autem infimi attingit infimum ſupremi, ut in effato eſt apud philoſophos. Ergo tam appetitus ſentiens, quàm ſenſus internus, prout in homine diriguntur ratione, & ſubeunt motionem voluntatis, attingere poſſunt infimum rationis. nimirum, bonum ſenſibile, quatenus à ratione participatum, & ipſi conforme. Quæ ratio non habet locum in ſenſibus externis, quoniam ſunt facultates longè minùs immateriales, & rebus externis percipiendis dumtaxat inſtitutæ; ad quas ratio, nequidem per participationem deſcendere poteſt.

59. Et adverſarij quidem tenentur eidem objectioni reſpondere, ſi illa proponatur circa actus pravos appetitus ſentientis. Appetitio enim ſenſitiva externæ libidinis aut gulæ, ex ductu intellectûs, & motione aut conſenſu voluntatis procedens, cùm ſit moraliter & intrinſecè mala, debet attingere malum morale & rationi contrarium: quod tamen non minùs videtur eſſe extra ſphæram boni ſenſibilis, quàm bonum morale & rationi conforme, oppoſitum ipſi malo. Dicant igitur nobis, quomodo appetitus ſentiens non egrediatur ſphæram ſui objecti adæquati, ſeu boni ſenſibilis, quoties appetit malum morale ac rationi adverſum: & quam ipſi dederint ſolutionem, eandem circa bonum morale & rationi conforme, accipient. Par enim utriuſque ratio eſt.

60. Urgebis. Objectum virtutis moralis eſt illud bonum, quod Prudentia dictat ſequendum. Prudentia autem id dictat ſequendum, non ſenſui, aut appetitui ſentienti, ſed voluntati. Ergo objectum virtutis moralis non continetur ſub objecto adæquato appetitûs ſentientis, ſed voluntatis. Præterea. Cognitio proponens objectum moraliter bonum, proponit certè bonum ex integra cauſſa, proindeque bonum, tum in ſubſtantia, tum in circunſtantiis: quod totum nequit percipi per ſenſum, ſed ſolùm per intellectum, ac proinde non poteſt amari ab appetitu ſentiente, ſed à rationali, qui ſolus ſequitur ductum intellectûs.

61. Reſp. Ut appetitus ſentiens attingat bonum morale, quod eſt objectum virtutis, ſat eſſe ſi appetat bonum illud quod prudentia voluntati dictat ſequendum, & ſubinde appetitui ſentienti, veluti pendenti à motione ipſius voluntatis. Dum enim prudentia dictat eſſe abſtinendum hic & nunc ab hac vel illa voluptate inconceſſa, dictamen illud, quod immediatè dirigitur ad voluntatem, mediatè extenditur ad appetitum ſentientem, in quo electio voluntatis interiùs conſummatur & perficitur. Quare objectum virtutis moralis verſantis in paſſionibus moderandis, ſemper continetur ſub objecto adæquato appetitûs ſentientis. Neque obſtat ulterior impugnatio: tum, quia cognitio plurium circunſtantiarum objecti moraliter boni poſſunt percipi ſenſu interno: tum etiam quia licèt aliquæ non percipiantur, ſatis eſt ut ſenſus internùs in actu exercito proponat appetitui ſentienti appetitionem objecti moraliter honeſti, atque hic & nunc imperati à ratione, omnes circunſtantias cognoſcente; quamvis non cognoſcat ipſe in actu ſignato imperium rationis, neque omnes circunſtantias per rationem attactas. Tam enim imperium rationis, quam actiones voluntatis, ſenſûs interni, & appetitûs ſentientis, concurrunt ad electionem integram ejuſdem objecti moraliter boni, elicitam ab eodem ſuppoſito: ideoque opus non eſt, ut electio ipſa à quolibet eorum principiorum accipiat omnia, ex quibus completur, ſed à ſingulis ipſorum, quod uniuſcujuſque proprium eſt; & ab omnibus totum id, quod habet.

62. Opponunt II. Si qua ratione Temperantia & Fortitudo non reſiderent in voluntate, ſed in appetitu ſentiente, maximè quia ordinantur in bonum proprii ſuppoſiti, ad quod appetendum, juxta præſcriptum rationis voluntas non eget per ſe ullo habitu ſuperaddito. At ea ratio non obſtat. Ergo, &c. Aſſumptio ſuadetur multipliciter. Primò: Quia licèt voluntas naturali propenſione feratur in bonum proprii ſuppoſiti, non tamen neceſſariò, ſed indifferenter ad amandum illud benè aut malè in determinata materia, verbi gr. Temperantiæ, aut Fortitudinis. *Omnis autem potentia*, inquit D. Thomas 1. 2. quæſt. 50. artic. 2. & 3. *quæ diverſimodè poteſt ordinari ad agendum, indiget habitu, quo benè diſponatur ad ſuum actum.*

Er-

Ergo voluntas ita fertur ad amandum bonum proprii ſuppoſiti, ut tamen ad amandum illud benè ac facilè, egeat virtutis habitu. Alioqui enim manebit indifferens ſicut antea: ac proinde non magis inclinata ad amandum rectè bonum proprium in materia determinata, quàm ad amandum malè. Secundò. Voluntas hominis de facto patitur difficultatem in proſecutione proprii boni honeſti; cujus ſignum eſt, quod ſæpè ab eo deficiat, & eligat malum oppoſitum. Ergo non ita amat proprium bonum, ut poſſit facilè illud amare ſecundùm rectam rationem: ideoque ad eam difficultatem vincendam eget habitu ſuperaddito. Tertiò. Virtutes morum generantur in ea facultate, ubi eſt crebra actuum bonorum repetitio intra ipſarum materiam: quoniam virtutes morum hoc modo generantur: ut ſupra ex profeſſo conſtitutum fuit quæſt. 1. hujus diſputationis. Atqui in voluntate poteſt eſſe crebra actuum bonorum repetitio in materia Temperantiæ ver. gratiâ ut ſæpiùs & efficaciter repetat hunc actum: *Volo abſtinere à libidine*. Ergo in eadem voluntate generabitur habitus Temperantiæ.

63. Reſp. Negando minorem propoſitionem, quæ latè rejecta fuit ſupra ſect. 3. Ad I. probationem dico, voluntatem quidem ita inclinari ad bonum proprium rationi conforme, ut adhuc habeat indifferentiam libertatis & dominii ad illud eligendum vel reſpuendum in qualibet determinata materia. Nec mirum: quia etiam ſuperaddita virtute qualibet voluntati, manet illa cum indifferentia libertatis & dominii ad agendum benè aut malè in eadem materia. D. Thomas autem dum docet potentiæ indifferenti opus eſſe virtute ſuperadditâ ad bene & facilè agendum, non loquitur de indifferentia libertatis & dominij (in quo hallucinantur adverſarii, & præcipuè Pontius) ſed de indifferentia quæ dicitur perfectibilitatis, & eſt propriæ potentiæ non ſatis per ſe inclinatæ, nec facilis ad bonum aliquod. Oſtenſum eſt autem ſect. 2. & 3. tum ex eodem D. Angelico, tum ratione, voluntatem per ſe eſſe ſatis inclinatam & facilem ad bonum honeſtum proprii ſuppoſiti, ex naturali ſubordinatione ad intellectum & ſynderefim; neque in eo ullam difficultatem pati, niſi per accidens, & propter perturbationes immodicas appetitûs ſentientis. Non ergo per ſe indiget ullo virtutis habitu circa bonum proprium, ſed per accidens ſolùm in appetitu ſentiente.

64. Ad II. probationem fatemur voluntatem quandoque pati difficultatem circa proprium bonū: honeſtum non tamen per ſe, cùm habeat completā inclinationem ad illud, tanquam omnino proportionatum ſibi; abſque ullo intrinſeco impedimento, quod difficultatem generet. Quare ubi deficit à bono proprio, & illud deſerit, aut ideo eſt, quia indifferentiam libertatis, & dominii habet circa illud proſequendum vel reſpuendum, ſive adſit habitus, ſive non: aut ideo, quia perturbationes immodicæ appetitûs ſentientis voluntatem vehementer alliciunt, & proſequutionem boni honeſti, quamvis proprii, difficilem reddunt. Hoc autem eſt ſolùm per accidens relatè ad voluntatem, & per ſe in ordine ad appetitum ſentientem. Quare habitus virtutis moralis ordinatæ ad bonum proprii ſuppoſiti, non in voluntate, ſed in appetitu ſentiente, collocari debet.

65. Ad III. virtutes morum non generantur in omni illa facultate, quæ exercet actus frequentes circa ipſarum materiem: ſed in illa ſola, quæ per ſe non eſt ſatis completa, & rectificata circa bonum rationis. Porrò oſtenſum eſt ſatis, voluntatem circa bonum proprium rationi conforme naturaliter ac per ſe eſſe ſatis completam & rectificatam: atque adeò, quoſcumque actus repetat, fruſtra ipſi habitus earum virtutum ſuperadderentur: ſicuti facultatibus vegetatrici, ac nutrici, ob eandem rationem, ſuperfluus eſſet habitus, itemque lapidi identidem decidenti in centrum. Solùm itaque voluntati opus eſt ſuperaddere habitum circa bonum alienum: quoniam ad illud facilè proſequendum non ſatis completa, nec plenè rectificata eſt: quemadmodum, ob eandem cauſſam, intellectus eget habitu principiorum, tum ſpeculabilium, quem Ariſtot. 6. *Ethic.* νοῦν appellat: tum & agibilium, qui ſynderefis dicitur: ac præterea, habitibus aliis intellectualibus & diverſis pro varietate materiæ.

66. Inſtabis multipliciter. Primò. Etiam in anima, prout condiſtincta à corpore, & in voluntate ſunt paſſiones propriæ, quæ ingerant difficultatem circa bonum honeſtum, & ipſius proprium: ut colligere licèt ex D. Auguſtino lib. 14. *de Civit.* cap. 5. ubi ait: *Siquidem ſecundùm ipſos dira cupido uſque adeò non eſt ex corpore, ut ab omni corporea peſte purgatam, & extra omne corpus animam conſtitutam ipſam compellat eſſe in corpore. Unde, etiam illis fatentibus, non ex carne tantùm afficitur anima, ut cupiat, metuat, lætetur, & triſtetur; verùm etiam ex ſeipſa his poteſt motibus agitari.* Ac præterea cap. 6. ſequenti: *intereſt autem qualis ſit voluntas hominis: quia ſi perverſa eſt, perverſos habebit motus: ſi autem recta eſt, non ſolùm inculpabiles, ſed etiam laudabiles erunt. Voluntas eſt quippe in omnibus: immo omnes nihil aliud, quàm voluntates ſunt.* Ergo etiam in parte animæ ſuperiori, ſeu voluntate, oportet eſſe habitum virtutis ſuperadditæ ad eas perturbationes & motus vincendos. Sunt autem eæ perturbationes, & motus, adverſus bonum proprium ipſius animæ, & voluntatis. Alioqui non ageret Auguſtinus de iis ſeorſum à corpore, ut verè loquitur. Ergo anima & voluntas egent proprio habitu virtutis circa bonum proprium.

67. Secundò. Ponamus, aut reipſa per miraculum ſeparari ab homine appetitum ſentientem, aut otioſum exiſtere abſque appetitione aliqua. Certè ſi tunc proponatur voluntati mors ſubeunda ex præſcripto rationis, virtute Fortitudinis, adhuc voluntas difficultatem ingentem experietur in amplectenda morte. Quippe, ut ait Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 6. φοβερώτατον τῶν δεινῶν ὁ θάνατος *Eorum, quæ terrorem incutiunt, maximè terribilis eſt mors:* atque adeò independenter ab appetitu ſentiente, ingentem difficultatem parit voluntati. Ergo voluntas hominis per ſe loquendo, ſubit ingentem difficultatem ad eligendam mortem ex præſcripto rationis & fortitudinis: ac proinde ad eam facilè eligendam eget habitu virtutis ſuperaddito.

68. Tertiò inſtabis ex oppoſito. Quemadmodum ex perturbationibus appetitûs ſentientis oritur difficultas in voluntate ad actus Temperantiæ, ſive circa bonum proprium; ita etiam difficultas ad actus Juſtitiæ, ſive circa bonum alienum. Difficultas enim reddendi alteri quod ſuum eſt, communiter oritur in homine, ex aliqua

cu-

Digitized by Google

cupiditate, aut nimio amore ſui vel pecuniæ, quæ perturbationes etiam impedire ſolent judicium verum ac prudens, quo ratio efficaciter imperet actum reſtitutionis debitæ. Et tamen adhuc opus eſt habitu Juſtitiæ, ſive circa bonum alienum, non in appetitu ſentiente, & perturbationibus agitato, ſed in voluntate imperante. Ergo pariter, & ob eandem rationem, habitus Temperantiæ circa bonum proprium non debet collocari in appetitu ſentiente, ſed in voluntate.

69. Ad I. Inſtantiam, quam à Scoto indicatam urgent recentiores ejus diſcipuli; dici poſſet, non ſatis conſtare, an Auguſtinus illa verba proferat ex mente propria: an potiùs in iis colligat abſurdum ex opinione Platonicorum arbitrantium animas ita perturbationibus affici ex ſolo corporum conſortio, ut tamen ab iis ſemel ſeparatæ identidem ad corpora redeant, & iis conjunctæ reſumant eaſdem perturbationes, quas priùs ſubierunt. Etenim hanc exſtimationem refellit ex Virgilio lib. 6. *Æneidos*, ubi ſequens eandem opinionem, agnoſcit in animabus à corpore ſolutis diram cupidinem iis verſibus, ab Ænea prolatis:

O Pater, anne aliquas ad cœlum hinc ire putandum eſt
Sublimes animas, iterumque ad tarda reverti
Corpora? quæ lucis miſeris tam dira cupido?

Si enim animis à corpore ſolutis dura cupido eſt; planè infertur contra Platonicos, non omnem perturbationem competere animæ ex conſortio corporis, ſed aliquam etiam ex ſeipſa. Quare illud argumentum potiùs videtur inſtitutum ad hominem adverſus Platonem, quàm abſolutè ex mente Auguſtini. Quin & ex ea parte, quâ Platonici aſſerebant, omnes animæ paſſiones ex conſortio corporis provenire, aſſerit illos non deſipuiſſe inſtar Manichæorum, qui terrena corpora deteſtabantur tanquam naturam mali, animam verò ſummum bonum aſſerebant. Quare inquit: *Non quidem Platonici, ſicut Manichæi, deſipiunt, ut tanquam mali naturam terrena corpora deteſtentur; cùm omnia elementa, quibus iſte mundus viſibilis, contrectabiliſque compactus eſt, qualitateſque eorum Deo artifici tribuant. Veruntamen ex terrenis artubus moribundiſque membris, ſic affici animas opinantur, ut hinc eis ſint morbi cupiditatum & timorum, & lætitiæ, ſive triſtitiæ: quibus quatuor, vel perturbationibus, ut Cicero appellat, vel paſſionibus, ut plerique verbum è verbo Græco exprimunt, omnis humanorum morum vitioſitas continetur.* Deinde opinioni huic, prout à Platonicis defendebatur, opponit ex Virgilio diram cupidinem animarum à corpore ſejunctarum, ut nuper dicebamus; quaſi ipſi non ſatis ſibi conſtare viderentur in ea opinione tuenda. Quare nihil certi ex Auguſtino haberi poteſt, quod ad rem ſit.

70. Verùm admiſſo loqui Auguſtinum ex mente propria, ſaltem ex parte iis duobus locis, tribuereque ipſi animæ & voluntati perturbationes aliquas; cupiditatis & timoris, lætitiæ & triſtitiæ, id intelligendum eſt de anima, non prout rationalis eſt, ſed prout ſentiens, ſive ratione appetitus ſentientis, cui eæ paſſiones immediatè inſunt. Hoc enim ſatis eſt ad redarguendos Manichæos, quorum errorem eo loco Auguſtinus refellit, velut intolerabilem, quòd carnis naturam aſſererent malam, animæ verò ſummè bonam. Ut enim convincatur, animæ naturam non eſſe ſummè bonam, ſive incapacem omnis mali, ſat eſt, quòd capax ſit perturbationum vitioſarum, quatenus eſt forma corporis ſentientis, & præditi appetitu infirmo. Quippe quod ſummè bonum eſt, incapax omnino exiſtit ſubeundi malum aliquod. Inſuper ſi quis nimium contendat, paſſiones locum habere in anima ipſa & voluntate, tanquam in ſubjecto immediato, concedendum id eſt dumtaxat de anima & voluntate, prout ſpectant bonum alienum: ſic enim, quemadmodum opus habent virtutis habitu ad benè & facilè agendum, ita etiam & perturbationum aliquarum, & vitii capaces ſunt. Denique, utcumque Auguſtinum intelligere velint adverſarii, ſummùm accipi poteſt de paſſionibus propriis animæ, non quidem circa temperantiam & fortitudinem, de quibus Ariſtoteles agit: ſed de iis, quas corrigunt Charitas, & Humilitas, quatenus ſunt virtutes ſpirituales, & ad alterum. Sic enim habent duo vitia contraria, invidiæ, & ſuperbiæ, in ipſa rationali parte animæ reſidentia. Quod ſufficit ad verificandum ſtrictè verba Auguſtini; & probandum contrà Manichæos, non omnia vitia ex carne ortum trahere, ſed quædam etiam in anima reperiri. Sed cùm ea ſint in ordine ad alterum, nihil demum elicitur contra noſtram ſententiam.

71. Ad II. Inſtantiam diſtinguendum eſt. Aut enim mors ſubeunda proponitur propter bonum aliorum, aut propter bonum ſupernaturale, aut propter bonum naturale proprium. Duobus primis modis poteſt quidem ſecundùm rectam rationem proponi mors, ut meritò ſubeunda, & per ſe difficilis eſt: ideoque ut facilè excipiatur, ac jucunda perferatur; opus eſt habitu ſuperaddito voluntati. Tertiò autem modo non poteſt proponi ut per ſe ſubeunda ſecundùm rectam rationem: quia cùm vita ſit fundamentum omnium bonorum naturalium, nulli illorum debet poſtponi: atque adeò repugnat habitus virtutis per ſe inclinans ad mortem ſubeundam ob aliquod naturale hominis bonum. Quod ſi verò adhuc inſtes in oppoſitum, caſu quo occurrat periculum ſubeundæ mortis ad ſervandum bonum proprium naturale ac morale Temperantiæ, ſeu pudicitiæ; reſpondeo tunc mortem non eſſe per ſe difficilem voluntati, ſed ſoli appetitui ſentienti. Etenim recta ratio dictat voluntati, longè melius eſſe & utilius amittere vitam corporis in defenſionem virtutis, quàm ſervare cum turpitudine vitii. Ideoque Ariſtoteles lib. 3. *Ethic.* cap. 1. ſola ratione naturali ductus cenſuit, potiùs ſubeunda eſſe quælibet tormenta, & mortem ipſam, quàm admittendum aliquod ſcelus. Quin & alia majoris utilitatis cauſſa ſubeſt, expectatio nimirum felicitatis æternæ, qualiſcumque illa ſit. Ratio enim naturalis dictat, eos qui piè vitæ periodum clauſerunt, & verè in defenſionem virtutis mortem oppetierunt, adepturos felicitatem aliquam æternùm manſuram; de quo plura dedimus Diſp. 3. quæſt. 7. & 8. Quare tota difficultas, quæ in eo eventu eſſe poteſt circa mortem ſubeundam, non oritur ex voluntate, ſed ex appetitu ſentiente, qui per mortem corrumpitur, & preſſus nimia cupiditate vivendi inclinat potiùs ad eligendam turpitudinem, quàm mortem oppetendam. Ideoque in ſolo appetitu ſentiente poni debet habitus, tam Fortitudinis, quàm Caſtitatis, quo facilè

eilè & jucundè ſuſtineat mortem, ut aſſerat pudicitiam, & eligat, juxta vetus illud, potiùs mori, quàm fædari.

72. Ad III. Voluntas circa bonum alienum eligendum & amandum, dupliciter ægrotare poteſt. Primò ac per ſe ex propria condirione quia non eſt plenè inclinata, nec ſatis rectificata circa bonum alienum: ſecundò autem ex accidenti, quia cupiditas aliqua ſentientis appetitûs illam retardat à proſecutione alieni boni, præſertim circa reſtitutionem. Quare potiùs in voluntate, quàm in appetitu ſentiente, collocari debet habitus virtutis inclinans ad bonum alienum: quia ubi duæ facultates ægrotant in ordine ad aliquam affectionem, potiùs eget remedio illa, quæ infirmatur per ſe, quàm quæ ſolùm per accidens.

73. Opponunt III. Recentiores aliqui. Habitus deſervientes ad minuendas paſſiones, quales ſunt omnes virtutes morum, debent poni in potentia aptiori ad illas moderandas. Hæc autem non eſt appetitus ſentiens, ſed voluntas, ſive loquamur de paſſione jam inexiſtente, ſive de futura. Paſſio enim inexiſtens aut reducitur ad moderationem ita ut in ſeipſa minuatur, vel ita ſolùm ut referatur ad bonum finem. Si dicatur primum id potiùs ſpectat ad voluntatem, quia potentia eſt, quàm ad appetitum ſentientem, qui eſt potentia neceſſaria; & nequit cohibere propriam actionem. Si dicatur ſecundum; patet, voluntatis ſolius eſſe ordinare in finem honeſtum, cùm bonum honeſtum ſit proprium objectum voluntatis. Jam verò ſi agatur de paſſione futura, id ſpectare videtur ad ſolam voluntatem: quoniam futuræ paſſionis immoderantia; aut impeditur nolendo propoſitionem illius objecti, quòd augeret paſſionem alliciendo ad nimium amorem ſui; aut volendo efficaciter propoſitionem objecti honeſti, & allicientis ad paſſionem moderatam. Utrumque autem id planè ſpectat ad ſolam voluntatem. Ergo moderatio paſſionum, ac ſubinde virtus moralis, ad ſolam ſpectat voluntatem.

74. Urgetur difficultas eadem. Appetitus ſentiens nullo actu ſuo poteſt producere habitum, quo imminuat paſſiones exuperantes: quoniam omnis ejus actus verſatur, aut in bono commodo & jucundo, aut in malo incommodo & injucundo. Nullo autem eorum poteſt producere talem habitum. Quod probatur ſupponendo, paſſionem immodicam eſſe cupiditatem nimiam cibi triſtitiámve nimiam ex ipſius defectu. Neutram verò imminuere poſſet habitus ab appetitu ſentiente productus. Aut enim eſſet habitus productus per actus, quibus idem appetitus nollet cibum propoſitum ut jucundum, aut vellet moleſtiam ex ipſius defectu ortam: vel per actus, quibus appeteret aliud objectum jucundius, & incompoſſibile cum cibo: vel denique per actus, quibus reſpueret aliquod malum ſeu injucundum cum nimio cibo conjungendum. At nihil horum eſſe poteſt. Non primum: quia nequit appetitus ſentiens nolle ac fugere bonum qua bonum, ſive quod perinde eſt, jucundum prout jucundum. Non ſecundum: quia non poteſt velle malum, ſive injucundum, ut tale. Non tertium: quia licèt fortè id ſufficeret ad illam paſſionem minuendam, illicò excitaretur alia vehementior circa objectum jucundius. Non quartum: quia non eſt neceſſum ut conjungatur aliquod malum ſenſibile cum bono jucundo, quoties minuenda eſt per virtutem paſſio immodica circa bonum jucundum, cùm ſæpiùs minuatur ex motivo ſolius rationis ſuperantis objectum ſenſus. Ergo de primo ad ultimum, appetitus ſentiens nullo actu ſuo producere poteſt habitum virtutis, quo imminuatur nimia cupiditas cibi: eademque ratio apparet de aliis paſſionibus.

75. Urgetur amplius. In caſu argumenti fieri poteſt, ut ſine ullo actu appetitus ſentientis adquiratur habitus temperantiæ, ſeu abſtinentiæ, à cibo jucundo, ſed rationi contrario. At habitus virtutis adquiſitæ ſine ullo actu appetitus ſentientis nequit in eo reſidere, ſed in ea potentia ſola, cujus actibus adquiritur, ut patet. Ergo habitus ille virtutis temperantiæ, ſeu abſtinentiæ, non reſidet in appetitu ſentiente. Major propoſitio, in qua ſola poteſt eſſe diſſidium, ſuadetur. Quoties cibus proponitur ut jucundus appetitui ſentienti, & aliàs cognoſcitur eſſe rationi contrarium hîc & nunc cibum ſumere; poteſt voluntas efficaciter & frequenter imperare appetitui, ne cibum in iis circunſtantiis appetat: & licèt initio ſit difficultas, tamen illa vincetur iteratis actibus voluntatis imperantis efficaciter appetitui, ne ullam eliciat cibi appetitionem. Ergo tunc adquiritur habitus temperantiæ, ſive abſtinentiæ, à cibo jucundo, ſed vetito. Et tamen nullum actum elicit appetitus ſentiens, ut ſupponimus, ſed ſola voluntas. Ergo poteſt ejuſmodi virtus adquiri ſine ullo actu appetitus ſentientis, per ſolos actus voluntatis. Quæ impugnatio uſque adeò arriſit Pontio, ut dicat eam ob cauſſam evidens eſſe, poſſe voluntatem ſibi adquirere habitum; quo facilis reddatur ad actus temperantiæ, abſque ullo virtutis habitu inexiſtente appetitui ſenſitivo.

76. Reſp. argumento præcipuo, habitum virtutis morum deſervientis ad moderandas paſſiones, inexiſtere debere facultati illi cujus eſt moderari paſſiones, tum præexiſtentes, per illarum diminutionem & reductionem ad gradum mediocrẽ, tum & futuras, impediendo ne exorbitent de cætero à menſura juſta. Porrò ea facultas eſt appetitus ſentiens, qui eliciendo actus honeſtos ad præſcriptum rationis, & juxta imperium voluntatis, per ipſorum repetitionem producit in ſeipſo qualitatem virtutis moralis formaliter incompoſſibilem cum vitio contrario, & naturâ ſuâ redigentem paſſiones immodicas ad ſtatum mediocritatis inter exuperantiam & defectum. Verum quidem eſt, id non fieri ſine libero voluntatis imperio, tum movente ad actus honeſtos intra eandem materiam, tum & impediente cogitationem objecti turpis, quo paſſiones augerentur: cæterùm elicitivè totum id provenit ab appetitu ſentiente, qui rationis & libertatis quodammodo particeps eſt, &, per ſubordinationem ad rationis ductum, voluntatiſque motionem, poteſt attingere bonum ſenſibile honeſtum, ut ſupra oſtenſum fuit. Quare habitus virtutis moderatricis paſſionum debet inhærere ſoli appetitui ſentienti, à quo oritur elicitivè: non autem voluntati, à qua procedit, dumtaxat, tanquam ab imperante, ordinante executivè, & movente.

77. Ad I. Inſtantiam nego aſſumptum. Appetitus enim ſentiens, cùm in homine ſubjectus

ſit civili imperio rationis, & voluntatis motioni, poteſt per ſubordinationem ad utrumque producere habitum virtutis moralis moderatricis paſſionum, mediis actibus, tum proſecutivis voluptatum mediocrium, tum & averſativis exuperantium: non quia jucundæ ſunt, ſed quia deviantes à mediocritate debita, & ipſi appetitui indicta ex rationis & voluntatis imperio. Contra hanc doctrinam non habet vim objectio, cujus nulla pars illam impugnat. Non enim opus eſt ut appetitus ſentiens fugiat objectum jucundum ſibi propoſitum, quia jucundum eſt; aut amet moleſtiam ex ipſius defectu ortam; aut appetat aliud objectum jucundius ſibi, incompoſſibileque cum priori objecto; aut denique timeat objectum aliud ſibi majorem moleſtiam allaturum. Satis itaque eſt, ut appetitus ſentiens, ductus imperio rationis, & voluntatis motione, amplectatur mediocrem voluptatem, aut fugiat declinantem à medio, ut iis actibus proſecutionis & fugæ pariat ſibi habitum virtutis moderatricis paſſionum, & naturâ ſuâ inclinantis ad medium ipſum de cætero conſtanter, facilè, & jucundè eligendum.

78. Ad II. Inſtantiam negatur major propoſitio: quam nullo modo Pontius extorquet. Ut enim oſtenſum eſt latè ſect.2.& 3. voluntas per ſe loquendo nullam patitur difficultatem in actibus virtutum, quibus conſulit bono proprio & honeſto, quales ſunt omnes actus temperantiæ, tum proſequutivi, tum & averſativi, atque ipſorum omiſſiones, quæ utcumque conferunt in bonum proprium. Quare ſi ſupponamus, ut in objectione contenditur, appetitum cohiberi voluntatis imperio ab omni actu circa objectum jucundum; nullus habitus generabitur in voluntate, quæ nunquam per ſe difficultatem patitur in actibus iis cohibendis, neque etiam in ipſo appetitu ſentiente, qui non poteſt generare ſibi habitum ſolis omiſſionibus, ſed dumtaxat actibus poſitivis. Itaque per illos actus voluntatis imperantis, quantumlibet multiplicatos, & per omiſſiones actuum appetitus ſentientis, nullus omnino habitus gignitur, nec paſſiones præexiſtentes rediguntur poſitivè ad mediocritatem, ſed tantùm non ſinuntur in actum ſe proferre, vel concurrere ad actus contrarii vitii. Denique, omnis illa potentia, quæ nullam per ſe ſubit difficultatem agendi in qualibet materia determinata, quantumvis repetat actus ſuos, non propterea habitum adquirit, ut ſupra probatum eſt, & obſervat Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 1. in gravibus & levibus, quorum motus in centrum, quantumcumque repetatur, nullum generat habitum, nec majorem facilitatem, quoniam procedunt à potentia ſufficenter & completè inclinata ad eos motus. Quod idem fere eſt de voluntate in ordine ad proprium bonum rationi conforme, & contradiviſum à bono alieno.

79. Oppones denique. Fortitudo eſt virtus per ſe moderatrix paſſiouum audaciæ & timiditatis, quibus intercipitur. Et tamen recipitur in voluntate. Ergo idem erit dicendum de Temperantia, quamvis ſit virtus per ſe moderatrix paſſionum. Aſſumptio probatur. Fortitudo enim eſt virtus per ſe inſtituta ad bonum alienum: nimirum, ad defendendum patriam, ſeu rempublicam, cujus cauſsâ oportet ſubire pericula mortis in bello, & perferre terribilia. Omnis autem virtus per ſe ordinata ad bonum alienum, reſidet in voluntate: ut ſect. 4. ſtatutum fuit. Fortitudo igitur, quamvis per ſe ſit virtus moderatrix paſſionum, reſidet in voluntate.

80. Reſp. negando minorem: quia fortitudo per ſe inſtituta ad moderandas perturbationes timiditatis & audaciæ, non ſpectat per ſe ac primariò bonum alienum, ſed proprium: nimirum, defenſionem virilem moderatamque propriæ vitæ à periculis mortis;ac proinde ſoli appetitui ſentienti inhæret, qui gravem difficultatem patitur ex prædictis perturbationibus; non autem voluntati, quæ nullam, per ſe loquendo. Fortitudo autem bellica, quæ vires exerit in defenſionem patriæ & reipublicæ, ſolùm videtur addere extenſionem ejuſdem habitus, ad defenſionem eorum, quibuſcum vir fortis componit unum & idem reipublicæ corpus, cujus ipſe pars eſt. Quare non apparet neceſſitas urgens ponendi diſtinctum habitum à præcedenti, quem diximus appetitui inhærere. Quiſquis enim facilè ac jucundè poteſt perferre terribilia ut propriam vitam tueatur poteſt ſine difficultate tueri eandem, quatenus conſtituit unum & idem corpus cum vita aliorum: quia nulla nova difficultas advenit, ſed potiùs additur nova cauſſa rationabilis, ut ſe fortiter gerat. Unde nulla ratio eſt, quæ probet habitum fortitudinis reſidere in voluntate.

81. Hoc loco prætermittimus difficultatem, ſeu controverſiam illam: An virtutes morum per ſe inditę, & ſupernaturales, recipiantur in appetitu ſentiente, an potiùs in voluntate. Licèt enim in iis militent, non ſolùm eædem rationes, quę in virtutibus adquiſitis, ſed etiam plures aliæ gravioris momenti, totum id ad Theologos ſpectat, & ſuperat Ethicæ inſtitutum. Interim ea de re lege Ripaldam *De ente ſupernat.* diſp. 44. ſect.6. & 10.

DE

DE VIRTUTIBUS
ET
VITIIS
DISPUTATIO QUINTA
De Fortitudine.

HUcuſque diſſeruimus generatim de virtutibus morum, vitiiſque contrariis. Nunc jam de iis ipſis in ſpecie tractandum eſt, ac primò quidem de Fortitudine, quemadmodum Ariſtoteles priùs de illa, quàm de cæteris aliis, diſſeruit: tum quòd celeberrima ſit inter omnes: tum præterea quòd moderetur & temperet illas perturbationes, quæ ſalutem ac vitam hominis tuentur.

QUÆSTIO PRIMA.

In qua materia verſetur fortitudo?

NOMINE fortitudinis non intelligimus in præſenti illam, quæ corporis eſt, & conſiſtit in robore, ac firmitate membrorum: ſed illam, quæ propria eſt animi: & quidem non generatim accepta pro firmitate animi adverſus omnem improbitatem, & vitia univerſa, qua ratione potiùs eſt dos & qualitas virtutum omnium, ſeu illarum conditio, quàm virtus. Diſſerimus itaque de illa virtute, quæ ſpeciatim Fortitudo dicitur, & eſt una ex quatuor præcipuis, quas Cardinales appellant: de qua diſſerit ex profeſſo Ariſtoteles lib. 3. Ethicorum *à cap.* 6. *uſque ad* 10. *& inquirimus, in qua materia verſetur.*

SECTIO PRIMA.

Fortitudinem verſari in moderandis perturbationibus appetitûs, non concupiſcentis, ſed iraſcentis; & quidem ex iis potiſſimùm in timore & audacia: non tamen in timore quolibet, aut quorumvis malorum. præmiſſa quædam in id probandum, circa utrumque perturbationum genus.

2. PRÆMITTO I. Ex dictis quæſt. 7. præcedentis diſputationis, ſect. 1. ac juxta doctrinam Ariſtotelis, & Divi Thomæ cum ipſo 1. 2. quæſt. 59. & 60. virtutes morales eſſe in duplici differentia. Quædam enim verſantur in actionibus ſeu operationibus: quædam autem in moderandis perturbationibus. Priores referuntur ad utilitatem aliorum, ut Juſtitia, quæ tota eſt in reddendo alteri quod ſuum eſt: ideoque actiones juſtæ tunc intelliguntur, cùm per eas tribuitur unicuique ſuum, ſeu commutatione, ſeu diſtributione, aut compenſatione. Quamvis enim eæ virtutes perficiant hominem iis utentem, illumque in exercitio juſtum conſtituant; nihilominus in eam gratiam perficiunt, ut proſit aliis, ſeu utilitatem

afferat. Poſteriores verò propriam hominis agentis perfectionem ſpectant: quatenus per eas moderatur ſuas perturbationes, ac ſeipſum perficit, & utilitatem aliorum non curat, ſed ſuam. Hujus poſterioris generis ſunt Fortitudo, & Temperantia, atque aliæ quædam iis ſubjunctæ, ſeu affines; quæ moderantur perturbationes appetitûs ſentientis perficiendo hominem ipſum per eas agentem: ideoq́ue has diximus, & de induſtria tunc probavimus, reſidere in appetitu ſentiente: priores verò illas, & ad alterum ordinatas, in voluntate.

3. Præmitto II. virtutem omnem morum poſitam in moderandis perturbationibus, conſiſtere in mediocritate inter duo extrema vitioſa ut ſuperioribus latè explicatum eſt. Porrò perturbationes omnes reſident in appetitu ſentiente: qui ab Ariſtotele, D. Thoma, & cæteris philoſophis, bipartitò dividitur in facultatem, ſive partem concupiſcentem, & iraſcentem: ex quibus duabus portionibus animæ appetentis oriuntur undecim præcipuæ perturbationes: ſex, nimirum, ex concupiſcente, quæ ſunt, amor, odium, cupiditas, ſive deſiderium, execratio, ſive deteſtatio, delectatio, ſive voluptas, & dolor, ſeu triſtitia. Ex iraſcente autem prodeunt quinque aliæ: ſcilicet, ſpes, deſperatio, audacia, timor, ira. Si autem aliquæ aliæ perturbationes memorantur, ad prædictas facilè revocari poſſunt. Conveniunt ambæ partes appetitus in proſequendo bonum & fugiendo malum: tum etiam in eo, quòd ex amore boni oriatur odium mali contrarii. Diſtinguuntur verò in eo, quòd alia eſt ratio per ſe inſpecta à parte concupiſcente, alia ab iraſcente. Hujus poſterioris, nimirum, proſecutiones & fugæ intuentur in bono ac malo rationem difficilis & ardui: ac proinde non tendunt in bonum utcumque, ſed quatenus difficile & arduum. Cæterùm concupiſcentis partis proſecutiones & fugę, tendunt in bonum & malum generatim, ſive illud ſit arduum & difficile, ſive obvium & facile. Nec propterea dicitur altera pars concupiſcens, quaſi ſolùm eliciat actus cupiditatis, ſeu deſiderii; & altera iraſcens, tanquam ſolos actus iræ habeat: ſed ſolùm quia in illa eſt maniſeſtior cupiditas, in hac verò ira: ut monet D. Thomas 1. 2. quæſt. 25. art. 2. ad 1. Qui frequenter prædictas appetitus partes, Iraſcibilem, & Concupiſcibilem, appellat: quo ſtilo nos, cum cæteris, deinde utemur.

4. Præmitto III. tot perturbationes commotioneſq́ue eſſe in concupiſcibili, quot rationibus & modis illa tendit in bonum abſolutè per proſecutionem, & averſatur abſolutè malum per actus fugæ. Porrò appetitus primùm movetur à bono ſimpliciter & abſolute ſumpto, per quandam ſui propenſionem & convenientiam naturâ inditam: qui ſanè motus eſt amoris affectus, perturbatioq́ue. E converſo autem, cùm non poſſit appetere malum, quâ malum eſt; movetur ad fugam illius abſolutè & universè ſumpti. quæ commotio animi dicitur odium. Cùm verò bonum aut ſit præſens, aut abſens, appetitus excitatur per cupiditatem ſive deſiderium, ad bonum abſens: ſicuti & quieſcit in eo jam præſenti per delectationem, ſeu voluptatem. Contra verò malum abſens, ſive futurum, ac jam imminens, excitat in appetitu peculiarem motum fugæ, cupiditati contrarium, qui proprio nomine caret, juxta eundem D. Th. 1. 2. quæſt. 30. art. 2. ad 3. appellatur tamen communi vocabulo, abominatio, ſeu fuga. Malum autem præſens excitat in appetitu quandam perturbationem, quæ dolor, ſeu triſtitia dicitur. Quare demum ex bono maloq́ue propoſitis appetitui excitantur perturbationes ſex: amor & odium ex bono maloq́ue abſolutè ſumptus: cupiditas & deteſtatio, ſeu abominatio, ex bono futuro, aut malo imminente: ac denique ex bono & malo vicino, delectatio & triſtitia.

5. Ex iraſcibili autem, ut dicebamus, quinque aliæ perturbationes prodeunt, circa bonum difficile & arduum, quod proſequitur; & circa malum, quod fugit, quatenus eſt arduum & difficile ad evitandum. Bonum enim difficile & arduum, ſi jam poſſidetur, ſolùm poteſt movere partem concupiſcentem, ut delectetur: iraſcentem autem nullo modo movere poteſt, cùm jam in eo objecto nulla appareat ratio difficilis & ardui. Si autem nondum obtineatur; aut apprehenditur parabile, & ſic excitat motum illum proſecutionis, qui dicitur ſpes: item & alium audaciæ, quo nititur vincere difficultatem imminentem, ut prævaleat, & obtineat bonum ſperatum. Si autem bonum illud ita arduum exiſtimetur, ut parari non poſſe videatur, excitat alium motum ſpei oppoſitum, qui dicitur deſperatio. Habemus itaque tres perturbationes appetitus iraſcentis, ortas ex bono difficili, partim parabili, partim non parabili. Sequuntur duæ aliæ ex malo illo, quod apprehenditur difficile & arduum evitatum. Quod quidem, ſi jam præſens ſit, non movet per ſe appetitum iraſcentem, ſed concupiſcentem ſolùm, ad triſtitiam & dolorem, ut jam dictum eſt. Cæterùm per accidens impellit appetitum iraſcentem ad vindicandum malum jam acceptum, per inflictionem alterius mali. qui motus & perturbatio dicitur ira, & conſiſtit, non in fuga, ſed in proſecutione: ac proinde non fertur in malum præſens, ſed in bonum ſecuturum ex ultione, ſeu æquali vindicta. Si autem malum illud evitatu difficile, non eſt præſens, ſed imminet, parit perturbationem timoris, audaciæ contrarii. Quare de primo ad ultimum conſtat, quinque eſſe perturbationes appetitûs iraſcentis. His ſtatutis, dicendum eſt, fortitudinem verſari in moderatione perturbationum appetitûs iraſcentis, non quarumlibet, ſed earum quæ dicuntur timor & audacia. Ita Ariſtoteles lib. 2. *Ethic.* cap. 6. initio, ubi ex profeſſo diſſerens de hac virtute, inquit: *ὅτι μὲν οὖν μεσότης ἐστὶ* &c. *quod igitur* (Fortitudo) *audaciæ ac timoris mediocritas ſit, jam antea diximus*. Nimirum lib. 2. cap. 7. ejuſdem operis, ubi mediocritates ſingularum virtutum moralium, nominatimq́ue Fortitudinis, diſpoſuit, quamvis obiter ſolùm.

6. Ratio autem ex ejuſdem Ariſtotelis doctrina eruta, & propoſita à D. Thoma 2. 2. quęſt. 123. art. 1 & 3. hæc ferè eſt. Virtutis proprius effectus eſt conſtituere hominem probum, & efficere ut juxta rationis ductum vitam inſtituat. nimirum, teſte eodem Ariſtotele, & Dionyſio cap. 4. *de Divin. nomin.* bonum proprium hominis eſt ſecundùm rationem vivere. Tribus autem modis vivit homo ſecundùm rationem. Primo, ita ut mens, ſive intelligentia, ſit recta: qualis profectò conſtituitur per virtutes intellectuales, ab Ariſt. explicatas toto libro ſexto *Ethicorum*, præſertim ve-

rò-

rò per Prudentiam. Secundò ita, ut rectæ ſint actiones humanæ in ordine ad alios. cui fini obtinendo deſervit Juſtitia, utpote non inſtituta in gratiam habentis, ſed aliorum, quibus oportet reddere quæ ſua ſunt, in commutationibus, & diſtributionibus. Tertiò ſi auferantur ea impedimenta quæ homini in cauſſâ ſunt, ut ejus actiones non attingant rectitudinem debitam, ſive, quod perinde eſt, ne voluntas ductum rectæ rationis ſequatur. Impedimenta autem ejuſmodi ſunt in duplici differentia. Quædam in eo conſiſtunt, ut voluntas alliciatur contra jus & fas ab aliquo objecto jucundo: alia verò in eo ut repellatur ab aliquo bono difficili & arduo. Priora impedimenta tolluntur beneficio Temperantiæ, quæ ſita eſt in moderandis voluptatibus, ſeu redigendis ad mediocritatis præſcriptum. Poſterioribus autem pellendis prodeſt fortitudo, quæ animum inſtruit & armat ut facilè reſiſtat difficultatibus & impedimentis honeſtarum actionum: ſicuti robur corporis, & firmitudo laterum vincit impedimenta ſaluti & vitæ contraria. Cùm verò una ex potiſſimis difficultatibus, quæ impediunt rectitudinem actionis humanæ circa bonum difficile & arduum, ſit timor, ſeu receſſus à malo, quod cogitatur difficile victu; conſequens eſt ut eadem fortitudo verſetur in moderando ac depellendo timore. Verùm non ſufficit timorem moderari, ſed etiam ipſas res difficiles moderatè aggredi, ad vincendam earum arduitatem, & ſecuritatem parandam de cætero: ac proinde opus eſt, ut eadem fortitudo, quæ timorem moderatur, etiam in audacia & confidentia moderanda verſetur. Ergo de primo ad ultimum fortitudo verſatur in moderando, ſeu ad mediocritatem redigendo timore & audacia.

7. Eadem ratio ſic breviter proponi poteſt. Homo eget virtute aliqua per ſe inſtituta ad vincendum difficultates illas, quæ impediunt conſecutionem boni ardui, & conformis rectæ rationi. At ejuſmodi virtus non eſt aliqua ex intellectualibus, ut patet: nec Juſtitia quæ tota ad alterum eſt: nec Temperantia, quæ per ſe ſolùm ſtudet moderandis voluptatibus: nec denique ulla alia iis ſubjuncta: ut patebit excurrendo per ſingulas. Ergo ſupereſt ut ſit fortitudo, cùm jam nulla alia reſtet. At ejuſmodi difficultates vincere non poteſt, niſi moderando timorem, & cohibendo audaciam. fortitudo igitur eſt virtus poſita in moderandis timore & audacia.

8. Ut autem hoc ipſum percipiatur qualiter re vera eſt, & propriè ad fortitudinem ſpectat, notare oportet, illam non verſari in moderando omni timore. Primò enim non moderatur timorem illius mali, quod contrarium eſt bono honeſto, & propterea dicitur malum inhoneſtum, ſive turpe. Fortitudo enim ſolùm moderatur illum mali timorem, qui contrarius eſt rectæ rationi. At timor mali inhoneſti ac turpis, non eſt contrarius rectæ rationi, ſed potiùs ipſi conformis. Fortitudo ergo non verſatur in moderando timore mali inhoneſti, ſive turpis. Porrò ſub ea mali turpis appellatione comprehenditur etiam malum dedecoris & ignominiæ inde ſecutum, & honori contrarium. Honor enim, licèt non ſit honeſtum bonum formaliter, quia non afficitur intimè formâ ipsâ honeſtatis; eſt tamen bonum honeſtum ſignificativè, ſive per modum ſigni, cùm ſit teſtimonium quoddam virtutis, & ipſius præmium, ut Ariſt. loquitur lib. 1. & 3. *Ethic.* Quare ſicuti cum fortitudine vera cohæret ut quis timeat malum inhoneſtum formaliter, quod eſt vitium contrarium virtuti, ita etiam componitur ut timeat dedecus & ignominiam, oppoſitam honori, & affinem vitio. Adhuc tamen in eo ipſo diſcrimen eſt: quod malum inhoneſtum & contrarium bono honeſto formaliter, nimirum vitium, ſemper, & ubique, ac ſine exceptione ulla fugiendum ſit viro forti: malum autem inhoneſtum ſignificativè ſolùm, & honori contrarium, eſt fugiendum ita, ut non propterea in vitium labamur, ſeu in aliquam actionem inconceſſam, & turpem. Quare potiùs ſubire oportet quodlibet dedecus & infamiam, quàm in vitium aliquod aut malum formaliter inhoneſtum labi. Si autem ex timore & fuga dedecoris & ignominiæ non ſequatur vitium aut ſcelus aliquod, ejuſmodi timor ac fuga cum ſolida fortitudine componitur. Non enim eſt viri fortis, ſed potiùs inverecundi & impudentis non timere dedecus & ignominiam: ut ait Ariſt. lib.3. *Ethic.* cap.6. Proptetea enim Curtius lib. 6. ait: *Illum ego periiſſe dico, cui quidem periit pudor.* Imò & de militibus quibus fortitudo ſpeciatim ſectanda proponitur, ait Procopius lib.2. *De bello Wandal. Pudor ante omnia ob oculos militum in acie ſtantium verſari debet: hæc una res enim omnium fortiſſimos reddit.* Quod meritò intelligas, non ſolùm de pudore oppoſito laſciviæ, ſed etiam de illo, quo erubeſcunt milites dedecus quodlibet & ignominiam in bello.

9. Secundò, fortitudo non moderatur timorem illius mali, quod opponitur bono utili: quoniam id ad ſolam liberalitatem & magnificentiam ſpectat, quarum proprium eſt moderari timorem illum immodicum, qui oriri ſolet in homine ex largitione rerum ſuarum, ne fortè non habeat ſibi ſatis de cætero, ſed minùs quàm par ſit, bonorum utilium: ſimiliter & audaciam illam, quâ quis propendet ad effundendum res ſuas abſque moderatione ac delectu. Itaque is timor & audacia non reguntur aut cohibentur à fortitudine, ſed à liberalitate & magnificentia. Quin etiam dici poteſt, moderationem timoris intra propriam materiam ſpectare ad unamquamque virtutem, quoniam, ut ait Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 4. commune eſt omni virtuti agere cum firmitudine atque conſtantia, ac proinde repellere timorem illum, qui poſſet impedire illius functionem & uſum.

10. Tertiò nec verſatur fortitudo in regendo timore ejus mali quod contrarium eſt bono jucundo, ex quo capitur voluptas gulæ ac Veneris. Nimirum, qui voracitati ac laſciviæ dediti ſunt timere ſolent abſentiam, ſeu defectum earum turpium voluptatum, ut Ariſt. obſervat lib. 3. *Ethic.* diſſerens de temperantia. Quare ſicuti ad hanc virtutem ſolam ſpectat moderari ac frænare voluptates gulę ac Veneris, quæ guſtu tactuque percipiuntur: ita ad illam ſolam pertinet moderari timorem illum turpem non obtinendi eaſdem voluptates. Non ergo timor ejuſmodi eſt, in quo regendo verſatur fortitudo.

11. Quartò. Nec moderatur per ſe timorem mali illius præſentis & inevitabilis, quod poſitivè oppoſitum eſt bono jucundo, quatenus affert dolorem

morum munerum, aut divitiarum, percipiendam cum detrimento aliorum, quibus ea bona debentur. Et huic malo amoliendo deſervit juſtitia. Quartò denique ob terrorem incuſſum exſilii, verberum, & ipſius tandem mortis ſubeundæ, niſi homo conſentiat voluptati Venereæ. Atque huic malo facilè vincendo deſervit in primis fortitudo, cujus eſt regere timorem & audaciam in iis periculis ſubeundis aut aggrediendis propter honeſtum ac decorum. His ſtatutis.

17. Dicendum eſt, illud malum, in cujus timore moderando verſatur fortitudo propriè & ſpeciatim dicta, eſſe periculum mortis, pręſertim illius quæ imminet in bello. Aſſertio eſt bimembris. Prior illius pars probatur: quia aliqua virtus Cardinalis, ſeu præcipua, debet eſſe per ſe inſtituta, ut homo honeſtè ſe gerat circa pericula graviſſima & maxima: utpote quorum victoria ad totius honeſtatis præſcriptum difficillima eſt. Atqui ejuſmodi ſunt pericula mortis. Quippe periculum eò majus eſt, quò gravius eſt malum imminens. Conſtat autem, mortem eſſe ſummè terribilem inter mala: ut loquitur Ariſtoteles lib. 6. *Ethic.* cap.6. illis verbis: φοβερώτατον δὲ ὁ θάνατος. Virtus ergo aliqua Cardinalis, ſeu præcipua, debet eſſe per ſe inſtituta, ut homo honeſtè ſe gerat circa pericula mortis. Atqui ea virtus non eſt alia, quàm fortitudo. Non enim prudentia, quæ ſolùm inſtruit mentem ſecundùm rectam rationem; cæterùm appetitui rationali aut ſentienti nullam facilitatem præſtat. Non etiam juſtitia, quæ tota eſt in ordine ad bonum & jus alienum: neque curat ea quæ ſunt propria bona hominis illam habentis. Non denique temperantia, quæ in moderandis voluptatibus gulæ & Veneris ſita eſt. Ergo tandem ſupereſt, ut illa ſit fortitudo propriè & ſimpliciter dicta. Proindeque ejus officium proprium ac ſpeciale eſt, ut inquit Divus Thomas, tueri voluntatem ſive appetitum hominis, ne à bono rationis retrahatur ob timorem mali corporei; nimirum adimentis vitam corpori. Omne enim bonum rationi conſentaneum eſt longè ſuperioris conditionis quolibet bono ad corpus ſpectante, ac proinde, etiam cum hujus periculo ac jactura pugnaciſſimè defendendum eſt. Cumque inter innumera mala corporis, quæ hominibus imminent, ſi velint omnino ſecundùm rectam rationem agere, graviſſimum & ſummè terribile ſit mors, utpote quæ vitam humanam, & ſubinde omnia bona, quæ in ea nituntur, aufert; oportet fortitudinem potiſſimùm vires ſuas exerere circa pericula mortis, ut ea moderatè timeat, & audeat, prout recta ratio præſcripſerit, ad honeſtatem morum tuendam. Ipſa verò virtus, quæ hominem ita inſtruit & confirmat, ut facilè mortem ſuſtinere audeat, quoties ratio id exigit; multò magis, & conſequenter, ipſum armabit circa minora pericula, & mala corporis ſubeunda. Verùm in iis vincendis non eminet, cùm longè minora ſint, quàm ut ipſorum victoria ſit triumphus par tam eximiæ virtuti. Quare eorum malorum minoris notæ victoriam permittit aliis ſpeciebus fortitudinis communiter dictis Illam verò, quæ honeſtum ac decorum ſervat incolume, etiam cum effuſione ſanguinis, & ſumptu vitæ, veluti propriam materiam ſpectat, atque ex aſſe ſibi adſcribit, veluti pulcherrimum & ampliſſimum triumphum.

18. Poſterior pars ſuadetur: quia cùm fortitudo ſit propriè virtus, & una ex præcipuis, ita debet verſari in periculis mortis, ut ea ſpectet propter bonum aliquod rationi conſorme (id enim eſt commune omnibus virtutibus) & quidem bonum excellens. At non in omni mortis periculo apparet id bonum excellens. Non enim in procella, aut terræmotu, aut incendio, aut ægrotationibus deploratis, aliiſque periculis mortis inevitabilibus: neque etiam in iis, quæ vinci quidem poſſunt, ſed ex cauſſa non juſta. Supereſt igitur ut id bonum, quod ſpectat Fortitudo in periculis mortis, ſit in bello juſto, nimirum oppetere mortem ob id bonum, quod quæritur in bello juſto, glorioſum quid eſt, & dignum ut aliqua, eaque præſtantiſſima virtute paretur. Fortitudo ergo propriè dicta verſatur nominatim periculis ejus mortis, quæ imminet in bello juſto.

19. Verùm ne ex ratione hac quiſpiam colligat imminutam iri fortitudinem eorum omnium, qui ob fidei teſtimonium cum laude ampliſſima vitam profudere abſque prœlio ullo; obſervare oportet, duplex belli genus eſſe: alterum propriè dictum, ubi duo pluréſve invicem decertant, invicem ſe invadunt, ac defendunt; alterum impropriè dictum, ubi alter invadit, & alter voluntariè ſubit periculum illud, quod vitare poſſet. Voluntariè, inquam: nam ſi quis invitò aut ingratis ſubeat ab altero periculum vitæ, quod nulla ratione vitare poteſt, nullum inter utrumque eſt bellum, ne improprium quidem. Quare nemo dixerit bellum eſſe inter judicem & latronem, dum hic invitò ab eo patibulum aſcendere cogitur: neque inter viatorem ſtipiti alligatum, & prædonem, qui eum ſpoliat bonis, & vulneribus ad ſatietatem cædit. Quòd ſi verò aut latro, aut viator, in iis eventibus ſe ſubducere poſſint, & periculo eximere, jam poteſt dici bellum improprium intervenire. Hinc autem colligitur, etiam retentâ doctrinâ Ariſtotelis, docentis, fortitudinem ſolùm verſari in periculis ejus mortis, quæ in bello imminet, locum eſſe ut omnes ii, qui fidem, aliámve virtutem aſſeruerunt ſanguinis & vitæ voluntaria effuſione, ſe geſſiſſe dicantur ſecundùm propriam & ſtrictam fortitudinem. Nimirum ita ſubierunt mortem honeſtatis cauſſâ, ut illam ſubterfugere poſſent, ſi vellent ab honeſtate recedere. Verè enim mortem ſubierunt in bello illo impropriè dicto, ſive ob fidem, ſive ob pudicitiam, aliámve virtutem aſſerendam. Et quidem bonum rationis, quod paratur hoc belli improprio genere, quandoque ſublimius eſſe poteſt, quàm illud, quod quæritur à ducibus & militibus in bello propriè dicto. Cęterùm ſive bellum ſit proprium, ſive improprium, tunc ſolùm fortitudo exercetur, ſive in actum ſe profert, cùm vir fortis juſtè ac rationabiliter pericula mortis aggreditur aut ſuſtinet propter honeſtatem, ut loquitur Ariſtot. lib. 3. *Ethic.* cap.7. Nec enim ſatis eſt viriliter aut ſtrenuè decertare: hoc enim & belluæ truculentæ ac feroces præſtant: inſuper & prædones, ac ſceleratiſſimi quique, ſi animoſi & dextri in armis ſint; cùm tamen à ſolida & probata fortitudine alieni exiſtant. Quare idem Ariſtoteles cap.8. ſequenti plures ſpecies fucatæ, ſeu ſpuriæ fortitudinis internoſcit & diſpungit ab ea, quæ propria eſt, & vera animi virtus.

SECTIO III.

Eadem doctrina uberiùs explicatur, & confirmatur. Porrò fortitudinem quo ad præſtantiſſimum actum verſari in periculis ejus dumtaxat mortis, quæ in bello publico imminet; ſubinde & illius, quæ in bello privato: itemque aliorum malorum terribilium infra mortem.

20. SED ut pleniùs intelligatur doctrina hactenus tradita, oportet nonnnlla ſuperaddere, quibus illa uberiùs exponatur & confirmetur. Primum eſt, dum dicimus, fortitudinem præcipuè verſari in periculis belli juſti, debere diſtingui varios ejus actus, quorũ aliquis eſt præcellentiſſimus, cęteri verò minùs pręcipui, id quod in cęteris quoq; virtutibus, habitibus, & facultatibus invenitur. Neque enim indiſtinctè aut æqualiter comparâtur ad actus ſuos, ſed ordine quodam, & potiſſimùm ad aliquẽ actum omnium ſupremum: ſubinde verò ad alios minoris notæ: quamquam ii omnes verſentur circa objectũ ſpecificativum & adæquatum virtutis, ſive facultatis, & immediatè ab illa oriantur. Porrò præcipuus actus fortitudinis adquiſitæ (de qua ſola loquimur) verſatur in periculis, non cujuſvis belli juſti, ſed publici. Cùm enim virtus in difficili & arduo verſetur, fortitudo quo ad præcipuum actum verſari debet in iis periculis, quæ ſunt omnium difficillima, & ſummè ardua. Eſt enim præcipuus virtutis cujuslibet actus ille, per quem explicat ſuam potiſſimam vim erga objectum ſibi ſummè difficile & arduum. Atqui inter omnia belli juſti pericula, difficillimum eſt illud, quod ſubitur in bello publico; ubi, nimirum, hoſtes plurimi circunſtant, à quibus proinde mors magis timeri, ac difficiliùs præcaveri poſſit, quàm in bello privato. Fortitudo ergo quoad pręcipuum actum verſatur in eo bello juſto, quod publicum eſt.

21. Idipſum confirmat alia conſideratio Divi Thomæ. Fortitudo, ſicuti & quælibet alia virtus ſpectat bonum honeſtum: atque adeò primario actu ſuo ſpectat præſtantiſſimum bonum eorum omnium, quæ intra ipſius ſphæram continentur, ſive quę ex bello juſto ſperari poſſunt. At illud profectò eſt, quod obtinetur ex publico bello: utpote bonum commune civitatis & regni, quod pręponderat cuilibet bono privato: ideoque ab Ariſtotele dicitur θεῖόν τι, *divinum quiddam*. Vir enim vitam ſuam hoſtibus objiciens ob cauſſam juſtam ſuæ reipublicæ, aut regni, imitatur maximè Deum in conſulendo aliis, & publico bono promovendo. Fortitudo ergo primario actu ſuo ſpectat illud bonum, quod obtinetur ex publico bello. Ideo præcipuas vires ſiias exerit in ordine ad illud bonum ſtabiliendum. Quare tunc maximè vir fortis ſplendeſcit, & ſiimmum decus obtinet, cùm in bello juſto & publico cum hoſtibus ſtrenuè prœliatur, ideoque Ariſtoteles præſtantiam fortitudinis ex eo potiſſimum actu commendat, quaſi omnium perfectiſſimo & ultimo. Propterea enim idem docet lib. 1. *De Cœlo*, virtutem eſſe ultimum potentię: quia in ultimo actu, ſive eorum, ad quos homini probo ſuppetunt vires, dignoſcitur potiſſimùm virtus: & in eo, quaſi æquivalenter, continentur cæteri actus minùs pręcipui, maximè verò in materia fortitudinis. Cùm enim actus ille, quo vir fortis exponit vitam ſuam ſummo diſcrimini, ob publicum reipublicæ bonum, ſit difficillimus & præſtantiſſimus omnium, continet virtute alios minùs pręcipuos, ſeu animi pręparationẽ ad illos exercendos quoties & ubi opus fuerit. Quare idem ipſe facilè ſubibit mortis pericula propter honeſtatem aſſerendam in bello privato: ſubindeque minora pericula & ærumnas, quæ inferiori ſumptu vincuntur, aut ſuſtinentur.

22. Hinc rurſus ſequitur, virum præditum fortitudine in gradu perfecto, non modò paratum eſſe ad ſubeunda minora pericula, in quibus nullum mortis diſcrimen eſt, ſed etiam ad majora & ſumma, quæ in juſto ac publico bello intercedunt. Habitus enim virtutis, ubi perfectus eſt, ad faſtigium præſtantiſſimi actus contendit, neque ullo inferiori gradu coërcetur. Aggreſſio autem periculorum mortis in bello juſto ac publico, eſt pręſtantiſſimus fortitudinis actus: ut jam oſtenſum relinquitur. Ergo fortitudo, ſi in gradu perfecto ſit, non modò conſtituit virum paratum ad ſubeunda minora pericula, ſed etiam ad majora & ſumma, quæ in publico & juſto bello interveniunt. Quare quiſquis ſolùm pararus eſt ad minora mala ſubeunda, ſeu minùs terribilia morte, convincitur planè non habere comparatam fortitudinem in gradu perfecto, ſed longè inferiore. Quod & aliis virtutibus commune eſt, ut non ſubitò ad faſtigium conſcendant, ſed gradatim progreſſum faciant, donec perfectæ ſint, & in actum omnium excellentiſſimum ſe proferant. Quò ſpectat effatum illud: *Nemo repentè fit ſummus*.

23. Cæterùm licèt ſolùm pericula mortis in bello publico ſint, in quibus verſatur fortitudo quo ad apicem ſuæ perfectionis; adhuc ipſa quo ad eſſentiam, & minùs præcipuè, verſatur etiam in iis periculis mortis, quæ imminet in bello juſto, impropriè dicto, ſeu privato: ſive ob tuendam juſtitiam, ſive ob pudicitiam aſſerendam, ſive ab aliam quamlibet virtutem. Licèt enim in eum actum confluant aliæ virtutes præcipuæ, quas Cardinales dicunt, ut ſupra oſtenſum fuit; fortitudo etiam ſuas partes habet, quatenus inſtruit animum, ut impavidè ſuſtineat, aut etiam aggrediatur mortis periculum, propter honeſtum & decorum, quamvis id non ſpectet ad publicum bonum. Quare ejuſmodi actus eſt quidem excellens inter plures alios fortitudiuis: quamvis non ſummus hic enim dtimtaxat eſt, qui in bello publico exercetur, ubi & bonum eſt ſublimius & periculum majus. Rationem indicat D. Thomas 2. 2. quæſt. 103. artic. 5. ubi docet, fortitudinis officium eſſe, ut animum firmet adverſus pericula cujuslibet mortis: nimirum, non dumtaxat illius, quæ opperitur in publico bello, ſed privato etiam, quale reputatur quod imminet ex privata oppugnatione alicujus virtutis. Huc etiam ſpectare vult, ſi quis in gratiam aliorum, ſive ut conſulat graviſſimæ neceſſitati alterius, non dubitet ſe exponere periculo ſubeundi peſtilentiam, aut luem, necémve à latronibus in itinere; aut naufragandi in mari: quoniam & vitare potuit abſolutè ea diſcrimina; & nequeunt non eſſe ii actus ex vera fortitudine procedentes, quamvis eliciantur propter bonum privatum.

24. Addit Buridanus in lib. 3. *Ethicorum* & cum ipſo alii, etiam eſſe officium fortitudinis quo

ad

ad eſſentiam, ut inſtruat animum ad perferendas contumelias graves, ignominiam, verbera, vulnera, & cruciatus mortem non afferentes, propter bonum privatum alicujus virtutis aſſerendæ, aut adquirendæ: quoniam & iis incurrendis ac perferendis eſt aliquod belli ſeu impugnationis genus. Quin & in eandem virtutem revocat voluntarias corporis afflictationes, ut rigida jejunia, inediam, flagellationes, cilicium aſperum, pluresque alias macerationes ejuſmodi, ex fine tuendi honeſtatem, & amoliendi quælibet vitia. Quippe & in iis bellum aliquod peculiare ac proprium intercedit, ex impugnatione trium præcipuorum animæ inimicorum, & perpeſſione malorum terribilium voluntaria, propter bonum virtutis. Rationem verò aſſignat ejus doctrinæ ſatis opportunam. Quoniam ſi perpeſſio eorum malorum non eſſet actus fortitudinis quo ad eſſentiam, habitus ipſius vix aut rarò comparari poſſet ab homine: cùm vix aut rarò occurrant pericula mortis, aut in bello publico, aut privato, propter honeſtatem. Atqui ſicuti frequenter inveniuntur homines probi, ac proinde inſtructi habitu fortitudinis quo ad eſſentiam, ita quoque frequenter adquiritur fortitudo ipſa. Ergo quia perpeſſio eorum malorum eſt actus ipſius. Itaque per voluntarias corporis afflictationes, immò & multò magis per mortificationem paſſionum internarum animi, identidem frequentatam, adquirit homo habitum fortitudinis quo ad eſſentiam, qui deinde graviorum voluntaria perpeſſione malorum, præſertim verò mortis ob honeſtatem, perficitur: ſi autem mors in bello publico ſubeatur, attingit ſummum apicem perfectionis.

25. Dices I. Perpeſſio earum corporis afflictationum ob pudicitiam tuendam v.g. ſpectat ad temperantiam, quæ ſicut reſiſtit voluptatibus Venereis, ita iis opponit acerbitates & dolores corporis, quibus impediantur. Ergo perpeſſio voluntaria jejuniorum, flagellationum, & aliarum ejuſmodi afflictionum, non eſt actus fortitudinis quo ad eſſentiam. Reſp. Negando aſſumptum: quia gravia & dura perferre non eſt actus temperantię, ſed ſolùm abſtinere à rebus jucundis, ſeu afferentibus delectationem inconceſſam guſtui & tactui: neque illa pugnat cum malo terribili, ſed cum triſti. Licèt enim idem malum ſit triſte appetitui concupiſcenti, & terribile iraſcenti; ſpectatur à duplici virtute vincendum ſub alia atque alia ratione. Quatenus terribile eſt, vincitur à ſola fortitudine, quæ in appetitu iraſcente ſedem habet: quatenus verò triſte, vincendum proponitur temperantiæ, quæ in concupiſcente reſidet. Verum quidem eſt, timorem ipſum, in quo moderando verſatur fortitudo, eſſe quandam triſtitiam: ſed tamen & triſtitia ipſa aliter vincenda objicitur temperantiæ, aliter fortitudini. Triſtitia enim proponitur temperantiæ vincenda, quatenus oritur ex defectu, ſeu abſentia voluptatum, quas homo concupiſcit: ut Ariſtoteles monet lib.3. *Ethicorum* cap. 11. ubi diſſerens de intemperato, qui non obtinet voluptates deſideratas, inquit: *Quapropter & non adipiſcens, & cupiens, dolet, cupiditas enim eſt cum dolore*. Triſtitia autem illa, quæ moderanda proponitur fortitudini, non oritur ex abſentia voluptatum, ſed ex perpeſſione dolorum, quos infligit objectum terribile. Quare ad temperantiam non ſpectat directè inſtruere animum ad perferendas afflictiones corporis voluntarias, quibus pudicitia aſſeritur: ſed ſolùm amovere triſtitiam illam, quæ in homine intemperato oritur ex abſentia voluptatum, quas impotenter deperit.

26. Dices II. Nulla virtus quo ad eſſentiam adquiritur per actus dumtaxat ſecundarios, ſive minùs præcipuos: quoniam hi continere nequeunt ipſam habitûs ſubſtantiam ad majora & ſublimiora inclinantem; ac proinde nec producere. Atqui perpeſſio afflictionum corporis ob honeſtatem eſt actus ſecundarius fortitudinis, permiſſo quòd actus illius ſit. Ergo nequit producere habitum ipſum fortitudinis quo ad eſſentiam, dato quòd ſit actus illius. Fruſtra ergo tribuitur fortitudini ejuſmodi actus, ut aſſeratur, illam gigni poſſe ac ſolere ſine perpeſſione periculorum mortis.

27. Hæc objectio aut probat nimium, aut nihil. Si enim probat, fortitudinem adquiri non poſſe ex ulla repetitione actuum ſecundariorum; probat certè, illam quo ad eſſentiam adquiri non poſſe, niſi ab iis hominibus, qui diu ac ſæpè in bello publico ac juſto prœliantur: cùm ii ſoli exerceant primarium actum fortitudinis, qui eſt perpeſſio periculorum mortis in bello publico ac juſto. Abſurdum verò eſt negare fortitudinem perfectam viris optimis reipublicæ, qui in pace aſſidua, & procul ab armorum ſtrepitu, componunt mores ſuos ad omnem honeſtatis formam. Quin & probat inſtantia eadem, nec fortitudinem quo ad eſſentiam adquiri ab eo, qui conſtanter plurima eaque graviſſima tormenta ſuſtineret, ac mortem ipſam, in bello privato, ſeu impropriè dicto, ob tuendam honeſtatem: quoniam nec illa perpeſſio eſt actus primarius & præſtantiſſimus fortitudinis, ſed ea dumtaxat, quæ exercetur in publico bello. Nemo autem ita durè aget cum homine adeò conſtanti & tolerante tot mala terribilia propter honeſtatem, ut neget ipſi verum & proprium habitum fortitudinis. Hæc igitur quo ad eſſentiam adquiri poteſt abſque illo actu primario & præſtantiſſimo, quo homo aggreditur ſuſtinetque pericula mortis in bello publico ac juſto.

28. Reſpondeo itaque, virtutes morum adquiri juxta perfectionem ac menſuram actuum, quos exercemus in materia ipſarum. Si enim infimæ perfectionis ſint, infimus quoque gradus virtutis adquiritur: ſi mediocres, ipſa quoque in mediocri menſura comparatur: ſi denique eximii & præcellentes, virtus quoque eximia & præcellens obtinetur. Quamvis enim virtutes omnes morum contineantur, veluti in ſemine, in rectitudine morali ac naturali voluntatis, ſicuti & intellectuales in ſynderesi; menſura tamen, ſub qua ſingulæ adquiruntur, & inſeruntur animo, taxatur juxta perfectionem actuum, qui ſunt cauſſa proxima & conficiens ipſarum. Hinc ad objectionem dico, actibus illis fortitudinis minùs præcipuis afflictationum corporis ob honeſtatem tuendam, adquiri virtutem ipſam in inferiori gradu perfectionis: actibus autem aliquanto præſtantioribus, in gradu mediocri: ac denique actibus perferendi aggrediendique pericula mortis ob honeſtatem in bello, præſertim publico, adquiri fortitudinem in gradu præcellenti, aut eximio. Quin & fortaſſe fieri poteſt, ut is qui reipſa & opere non præſtitit eximios fortitudinis, aut alterius moralis virtutis actus, defectu occaſionis, ſed tamen in iis, qui occur-

occurrerunt exercendi, quamvis inferiores, quàm optimè & aſſiduè ſe geſſit; comparet virtutem ipſam in gradu præcellenti per actus internos & præſtantiſſimos, ad quos eliciendos excitatur occaſione deſumpta ab actibus aliis, quos toto mentis conatu atque opere exercet. Ita enim judicari cogit eximia quorumdam virorum probitas, quorum plerique pauperes, aut debiles ſunt, aut in pace reipublicæ, vel in ſolitudine vitam ducunt. Ii enim exercentes, quantùm poſſunt, actiones liberalitatis, & aliarum virtutum, excitantur ad concipienda animo deſideria operum longè præſtatiorum in materia ipſarum, ſi occaſio adeſſet, aut facultas ſuppeteret. Quare putandi ſunt honeſtiſſimis actionibus, partim inferioris notæ ad opus perductis, partim animo ac deſiderio conceptis, adquirere virtutes quaslibet in præſtantiſſimo gradu. Et hoc dixerim, etiam abſtrahendo (ut in toto ferè opere hoc) à virtutibus, quas Theologi ſupernaturales appellant. Nam has certum eſt poſſe parari in quolibet præcellenti gradu per vera & iterata cordis deſideria, divino auxilio elicita, quoties facultas non ſuppetit, ut in actum exteriorem ſe proferant. Hinc ſanctiſſimis virginibus olim, & martyribus innumeris, antequam reipſa tormentum aliquod perferrent, tanta & tam eximia animi fortitudo erat, ut in ipſa cruciatuum perpeſſione jucunditatem miram experirentur, etiam dolori naturali permixtam. Patet igitur, fortitudinem, ſaltem quo ad eſſentiam, adquiri poſſe aliis actibus inferioribus perpeſſione mortis in bello, ſeu privato & improprio, ſeu publico & propriè dicto.

29. Secundum obſervatu dignum eſt, licèt fortitudo ſolùm verſetur per ſe ac primariò in periculis ejus mortis, quæ vitari poteſt; adhuc tamen indirectè & ſecundariò illam verſari in iis periculis, & ea morte, quæ vitari nulla ratione poteſt: ut in ægrotationibus deploratis; in certo naufragio, in terræmotibus, & aliis ſimilibus. Hoc enim ſatis indicat Ariſtoteles lib.3. *Ethic.* cap.6. ubi docet, virum fortem eſſe impavidum in periculis ejus mortis, quæ imminet ab inevitabili cauſſa, ut tempeſtatis, aut morbi, non quia nihil omnino commoveatur aut doleat in perpeſſione eorum periculorum (quippe potiùs triſtatur, & vellet ſuperſtes eſſe in bonum reipublicæ) ſed quia licèt doleat, & triſtetur, non propterea rectum rationis tramitem deſerit, nec agit quicquam indignum. Ratio autem ejus doctrinæ eſt: quia cùm in timore eorum periculorum inevitabilium mortis peccari poſſit per exceſſum, ut patet, aut etiam per defectum, ſeu vacuitatem ſensùs, quam Ariſtoteles appellat ἀναισθησίαν; debet eſſe aliqua virtus, quæ ſaltem indirectè, ſeu ex obliquo, verſetur in eo timore moderando. Atqui nulla alia cum fundamento aſſignari poteſt, quàm fortitudo: ut patebit excurrenti per ſingulas. Fortitudo igitur, ex conſequenti ſaltem, verſatur in moderando timore periculorum inevitabilium mortis. Quare & experimento dignoſcitur, viros fortes, ſeu ea virtute præſtantes, in quolibet genere mortis inevitabilis perpetiendo viriliter atque impavido animo ſe gerere: contra verò ignavos & molles, abjecto & demiſſo animo ſe habere, inſtar muliercularum.

30. Tertium denique ſit, objectum ſpecificativum, & adæquatum fortitudinis eſſe mediocritatem inter timorem & audaciam periculorum terribilium, ſive aggrediendorum, ſive ſuſtinendorum, honeſtatis gratiâ, evitabilium turpi aliqua actione. Quæ doctrina colligitur ſatis ex præcedentibus: cùm latè conſtitutum ſit, fortitudinem in id potiſſimum incumbere, ut moderetur timorem & audaciam periculorum terribilium, quæ perferre aut aggredi oporteat, cùm tamen vitari poſſint. Quamvis verò inter ea mala potiſſimum locum habeat mors, non propterea eſt objectum adæquatum, ſed inadæquatum, licèt præſtantius cæteris. Oſtenſum quippe eſt etiam plures minorum malorum perpeſſiones, aggreſſioneſque directè & per ſe ad objectum adæquatum & ſpecificativum fortitudinis pertinere. Additur nunc, id fieri debere honeſtatis gratiâ, cùm id generatim ſit de ratione virtutis. Additur demum, ejuſmodi pericula eſſe evitabilia per turpem aliquam actionem. Si enim vitabilia eſſent per actum, qui non turpis, ſed honeſtus exiſteret, nullus vir fortis ac probus pericula malorum terribilium, præſertim mortis, ſuſtineret aut aggrederetur ad turpitudinem fugiendam, & honeſtatem ſervandam. Quin etiam vix ulla ratio prudens dictare poteſt, ſubeunda eſſe immania & extrema pericula, ubi honeſtè vitari poſſunt. Vix, inquam, nam fortè aliqua occaſio eſſe poteſt, in qua laudabile ſit evitare periculum, etiam mortis, ex fine honeſto; laudabilius tamen illud ſuſtinere, aut aggredi, ut ſi quis videat amicum ſolum & inermem inter medios inimicorum enſes; à quibus certa & inevitabilis mors imminet; fortaſſe laudabiliter ſe geret, ſi propter bonum aliquem finem, conſulendi v.g. familiæ ſuæ, nolit ſe conjicere in id periculum, in quo etiam ſibi mors certa imminet; laudabiliùs verò aget, ſi ad leges amicitiæ ſervandas perfectè & exactè, projiciat ſe in medium inimicorum ſtricto gladio ad amicum tuendum, quantum potuerit, & vires conceſſerint. Plerumque verò, aut ferè ſemper, pericula malorum terribilium, quæ ſuſtinet aut aggreditur vir fortis, ſolùm per actionem pravam vitari poſſunt. Mala autem quæ ſimpliciter inevitabilia ſunt ab homine, non ſpectant ad objectum fortitudinis adæquatum & ſpecificativum, ſed ad ſecundarium, & obliquè inſpectum.

SECTIO IV.

Argumenta adverſus doctrinam ſuperioribus traditam objiciuntur, & extricantur.

31. ADVERSUS doctrinam hucuſque traditam tota quæſtione, objici poſſunt plura & non ignobilia argumenta, quæ ad tria, veluti ſumma capita revocari poſſunt: ut ſingulis eorum labefactetur, quicquid ferè ſingulis ſectionibus præcedentibus ſtabilitum fuit.

32. Primò objicitur, fortitudinem non verſari in moderando timore, & audacia periculorum terribilium, contra quam dictum fuit ſectione prima: idque multiplici ex capite. Primò: quia juxta Ciceronem *in Oratore*, opus fortitudinis præcipuum & maximum dicitur, vincere libidinem, cupiditatem coërcere, frænare iram, & cæteras perturbationes continere in officio. Quare ejuſmodi fortitudinem non dubitat preferre quibuslibet victoriis Imperatorum. Idipſum quoque pronunciant ſæpè Patres Eccleſiæ, ac præſertim Magnus Noſter

Gre-

Gregorius lib. 7. *Moral.* cap. 9. hiſce verbis: *Iuſtorum fortitudo eſt carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationes vitæ præſentis extinguere*. Non igitur materia præcipua Fortitudinis eſt timor & audacia terribilium malorum. Secundò: potiùs videtur fortitudo verſari in moderanda ira, quàm timore & audaciâ: quoniam Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 8. ait, viros fortes eſſe uſque adeò iracundos, ut videantur in furorem agi: in idque probandum allegat Homerum tribuentem fortiſſimis viris, ut Glauco, & Ulyſſi, ingentem iram furoremque. Atque eò reſpexiſſe videntur veteres illi, qui Herculem fortiſſimum inter omnes, pariter furentem cecinerunt: quare & Seneca unam ex tragœdiis eâ epigraphe *Herculis furentis* inſcripſit. Tertiò: quoniam videtur potiſſimùm ſitam eſſe fortitudinem in moderanda triſtitia, quàm in timore: ſiquidem idem Ariſtoteles eodem libro ait, fortes potiſſimùm dignoſci in perferenda triſtitia, atque adeò fortitudinem ipſam dici triſtem.

33. Reſp. Nihil objectorum enervare doctrinam traditam. Ad I. Cicero, ſicuti & Gregorius, intelligendus eſt de fortitudine uſurpata largo quodam ſignificatu pro omni illa virtute, quâ reſiſtimus vitiis, & moderamur animi perturbationes immodicas ad vitium provocantes. Id enim longè majus & glorioſius eſt, quàm obtinere in bello publico victoriam præter honeſtatis præſcriptum: qualiter obtineri ſolet ab ipſis quoque Imperatoribus, qui ſolùm in ſpeciem fortes ſunt, ſive ſolùm præſtant aliquâ earum ſpecierum fortitudinis, quas Ariſt. loco nuper allegato improbat, veluti nothas, & à vera virtutis forma alienas. Fortitudo autem ſpeciatim & propriè dicta, de qua loquimur, in ſolo timore & audacia malorum terribilium verſatur. Ad II. verum quidem eſt, fortitudinem etiam verſari in ira, non tamen per ſe, ſed indirectè, propter reprimendum timorem, & roborandam audaciam, in perferendis, & aggrediendis periculis maximis. Neque alio fine Ariſtoteles allegat Homerum. Quod autem de furore additur, præſertim circa Herculem, hyperbole poetarum eſt ad exprimendum fortitudinem heroicam, & humanâ majorem in iis, quos Heroas appellabant. Cæterùm ipſe Ariſtoteles, & omnis vera morum phyloſophia, ita viris fortibus tribuit iram, ut neget iis furorem, quo obnubatur judicium rationis, ac plena arbitrii libertas. Ad III. pariter ferè dicendum de triſtitia, ac de ira. Fortitudo enim non directè, ſed obliquè verſatur in moderanda triſtitia, quatenus timor malorum terribilium, quem directè moderatur, adjunctam habet triſtitiam aliquam, quæ auget timorem. Similiter & de ſpe dicendum, quatenus comes eſt audaciæ, ipſique roborandæ deſervit, ſpectare ad materiam fortitudinis, ſolùm indirectè.

34. Secundò arguitur ad probandum, fortitudinem non verſari in periculis ac timore mortis. Omnis enim virtus morum, exceptâ Juſtitiâ commutante, ſita eſt in medio: atque adeò nulla verſatur in extremis. Atqui mors eſt extremum quiddam. ideoque vulgatum eſt illud Horatij.

—— *Mors ultima linea rerum eſt.*

Ergo nulla eſt virtus morum, ac proinde nec fortitudo verſatur in periculis & timore mortis. Deinde: dato quòd verſetur in timore mortis, etiam in aliorum omnium moderando timore verſari debet: ſiquidem aliqua debet eſſe virtus per ſe inſtituta ad moderandum universè timorem malorum quorumlibet: cùm ea ſit potiſſima perturbatio, & maximè egens moderatione ad rationis præſcriptum. Quod videtur tradidiſſe clariſſimum Eccleſiæ ac Theologiæ lumen Auguſtinus lib. *de Moribus Eccleſiæ* cap. 15. docens, fortitudinem eſſe amorem facilè perferentem omnia, propter id quod amatur. Ac lib. 6. *de Muſica* inquit, fortitudinem eſſe affectionem nullas res adverſas formidantem. Non ergo ſpeciatim verſatur in timore quorumlibet malorum. Neque videtur ſatis occurri huic objectioni, ſi dicatur, fortitudinem verſari quidem in timore omnium malorum terribilium; ſed præſertim in timore mortis, quæ eſt maximè terribilis inter mala. In oppoſitum enim eſt, aliqua eſſe tormenta quæſitiſſima, & cruciamenta ipſa morte graviora, quorum proinde comparatione quilibet vir prudens mortem ſimplicem longè præferendam judicet. ut ſi vir fortis erutis oculis toto vitæ progreſſu deputaretur molæ aſinariæ circumagendæ, inſtar alicujus belluæ: aut ſi ante ipſius oculos uxor nobilis & pudica violaretur, & filii crudeliter interficerentur. Certè Chorœbus apud Virgilium lib. 2. Æneidos, cùm Caſſandram, quam ardenter amabat, videret indignè à Danais tractari, ſatius duxit mortem ab iis oppetere, quàm id pati. Unde:

Non tulit hanc ſpeciem furiata mente Chorœbus,
Et ſe ſe medium injecit moriturus in agmen.

Aliqua igitur mala ſunt morte terribiliora: ac proinde in quorum aggreſſione, aut timore moderando, debeat verſari fortitudo, potiùs, quàm in aggrediendis, aut perferendis periculis mortis.

35. Reſp. Argumento præcipuo, re ac nomine medii, in quo verſatur virtus morum, intelligi etiam extremum illud, quod non prætergreditur lineam rationis rectæ, ſed potiùs iuxta illam eſt, immò & iuxta ultimam & ſummam illius perfectionem. Non enim dicitur extremum ea ratione, qua exuperantia & defectus, quibus intercipitur virtus morum: ſed longè alio ſenſu, ſignificante apicem extremum perfectionis, quem virtus attingere poteſt. Hoc ſenſu magnificentiſſimi ſumptus, & actiones præſtantiſſimæ virtutum heroicarum, cenſentur habere rationem extremi ſummè laudabilis. Quare licèt aggreſſio, & timor periculorum mortis, verſetur in extremo malorum terribilium, verſatur tamen penes actionem potiſſimam, & cæteris præſtantiorem, quâ nec peccatur per exuperantiam, nec per defectum, ſed agitur perfectiſſimè intrà lineam rectæ rationis. Ad inſtantiam dicendum, non omnium malorum timorem à fortitudine regi. quippe omnes aliæ virtutes morum, ſicuti moderantur amorem alicujus boni, ita etiam timorem mali contrarii. Liberalitas enim v. g. quæ moderatur amorem pecuniæ, corrigit etiam timorem ſumptuum, ſeu jacturæ provenientis ex largitionibus. Temperantia quoque, ſicut regit amorem voluptatum, ita & corrigit timorem ex earum abſentia ſecutum. idemque eſt de alijs. Fortitudo autem ſpeciatim habet ut verſetur in moderando timore malorum terribilium, & præſertim mortis, qua nihil terribilium eſt: ut Ariſtoteles loquitur. Quòd ſi verò aliquod aliud malum exaggerati ipſa morte ſinamus eſſe inter pœnalitates, quæ homini accidere poſſunt: in timore quoque ejus mali moderando verſabitur fortitudo, quatenus illud eſt

longa quædam & diuturna mors. Quare doctrina Ariſtotelis inconcuſſa manet. Denique quod additur de Chorœbo non vrget: quoniam quicquid ille geſſit, non fortitudini veræ, ſed inſaniæ, ac furori tribuitur: ut indicant verſus ipſi in objectione exſcripti. Inſuper & illud ejuſdem Poetæ de Chorœbo ipſo:

—— inſano Caſſandræ accenſus amore.

Quin & ſtoliditatis notatur à Julio Scaligero, quòd apud Homerum polliceretur μέγα ἔργον, *magnum opus*. ſcilicet.

Ἐκ Τροίης ἀέκοντας ἀπωσέμεν υἷας Ἀχαιῶν.

Ex Troia invitos pulſurum ſe fore Achivos.

Quod enim Troiani omnes præſtare non potuerunt novem annis, præſertim ſub Hectore, quomodo ille ſe facturum, niſi ſtultè polliceri potuit? Unde & Ælianus lib. 13. *Var. Hiſt.* cap. 15. eundem Chorœbum recenſet inter ἀνοήτους, *admodum fatuos*: utpote qui, teſte Zenobio, undas maris numeraret. Illumque propterea Ariſtides in 2. *Platonica* contraponit Palamedi ſapientiſſimo, veluti ſtultiſſimum, unde & natum adagium: ἠλιθιώτερος Κοροίβου: *ſtultior Chorœbo*. Non ergo argumentum duci poteſt ab illius electione, qui verè ſtultus, aut temerarius fuit.

36. Tertiò opponitur, non videri materiam præcipuam fortitudinis mortem in bello: idque multipliciter. Primo: quia multi in media reipublicæ pace ſunt præcellentes virtutibus morum, ac proinde fortitudine, quæ iis connexa eſt: nec tamen parati ſunt ad ſubeunda, aut aggredienda pericula mortis in bello, in quo nunquam ſe exercuerunt. Non igitur fortitudo parat ſeu munit animum ad ſubeunda, aut aggredienda pericula mortis in bello. Secundò: Fortitudo alia eſt quæ bellicis rebus, alia quæ urbanis & domeſticis occupatur, iuxta Ambroſium lib. 1. *Offic.* cap. 35. & Ciceronem in libro etiam *Officiorum* primo: At, ut hic ipſe ſubdit, majores ſunt res urbanæ, quàm bellicæ. Ergo & major fortitudo eſt, ſeu præcipua, quæ verſatur in rebus urbanis, non autem quæ in periculis bellicis. Tertiò: ſi verſaretur fortitudo in periculis mortis, quæ in bello incurritur, non eſſet certè propter ipſum bellum, ſed ob pacem. Ut enim ait Ariſt. lib. 10. *Ethic.* cap. 7. nemo appetit bellum propter ipſum bellum, niſi immanis & ſanguinarius ſit. At vera virtus nequit aggredi pericula mortis propter pacem. Non enim pax videtur bonum tanto ſumptu dignum: cùm illa multorum malorum occaſio ſit, ſeu vitiorum, quæ gignuntur ex otio. Fortitudo ergo non verſatur in aggrediendis periculis belli. Quartò: martyrum fortitudo eximia fuit: nec tamen in periculis belli verſabatur: cùm non reſiſterent carnificibus, nec ſe ab eorum ictibus defenderent. quod videtur neceſſarium ad bellum. Fortitudo ergo quo ad eximium gradum non verſatur in periculis ejus mortis, quæ imminet in bello. Quod ſi verò dicatur, ut ſupra num. 19. præmiſſis, in martyrio intervenire bellum privatum ſeu impropriè dictum; reſumit vires objectio. Saltem enim colligitur fortitudinem quo ad actum præſtantiſſimum non verſari in bello publico: contra quam ſtatuimus ſect. 3. Etenim actus præſtantiſſimus fortitudinis eſt, quem exercuerunt martyres: & tamen bellum illud fuit priuatum, non publicum. Præſtantiſſimus ergo actus fortitudinis verſatur in bello privato, non publico.

37. Reſp. Aſſumptum eſſe falſum: quia, licèt pericula mortis in bello non ſint objectum adæquatum ſpecificativum fortitudinis, ſunt tamen objectum partiale præcipuum, quod principale appellari ſolet: ſicut homo in phyſiologia, & Deus in metaphyſica. Ad I. conſtat ex dictis ſect. 3. num. 28. viros in media reipublicæ pace virtutibus præcellentes, etiam eſſe præditos fortitudine in gradu perfecto, partim comparata ex perpeſſione malorum terribilium, quamvis inferiorum morte in bello toleratâ: partim ex interioribus animi affectionibus, quibus parati ſunt ad mortem in bello privato aut publico, propriè aut impropriè dicto, ſubeundam, vbi recta ratio id exegerit. Neque fortitudo, ut adquiratur quo ad eſſentiam, vel quo ad aliquale augumentum ſui, verſari debet expreſsè in periculis mortis; ſed ſatis eſt, ut verſetur generatim in periculis malorum terribilium, qui per actum turpem vitari poſſent. Ea quippe universè ſunt, in quibus objectum ſpecificativum & adæquatum fortitudinis conſiſtit. Ad II. fatemur, fortitudinem verſari in periculis malorum terribilium generatim, ſive ea bellica ſint, ſive domeſtica, quod Ambroſius & Cicero docent. Verùm hic poſterior refellendus eſt quatenus præfert domeſtica bellicis, cùm planè conſtet hæc eſſe longè terribiliora, & difficiliora victu. Nec mirum erraverit ille in cauſſa propria; utpote qui propter incendium Catilinarium à ſe extinctum ambierit ſummum honorem, ac longè majorem gloriam, quàm quæ Imperatoribus in bello triumphantibus tribuebatur. Ad III. ſequuntur quidem aliqua incommoda ex pace, ſed per accidens, & longè minora, quàm ex bello, quod ſecum affert homicidia, furta, & plura alia. Quare bonum pacis eſt dignum ut propter ſe ametur, & quæratur perpeſſione, & aggreſſione periculorum. Ad IV. fortitudo quæ verſatur in bello juſto ac publico, ideo dicitur excellens, quia per ſe tendit ad bonum excellens, quod eſt pax publica. Fortitudo autem martyrum, licèt non verſetur in bello publico aut propriè dicto, ſed in privato, ſpectat per ſe bonum aliquod ſublimius, quàm ſit pax publica, nempe divinum honorem, & inſigne obſequium erga Deum, cui nihil gratius, quàm in defenſionem vere Fidei, & Honeſtatis, pro ipſius amore ſanguinem fundere, ac vitam periculo exponere. Quare præſtantior ſimpliciter fuit fortitudo martyrum, qualibet alia Imperatorum, ac Ducum quorumlibet; etiam eorum, quos ethnici, præſertim, celebrârunt, & heroum faſtis adſcripſerunt.

QUÆ.

Digitized by Google

QUÆSTIO SECUNDA.

An aliquando liceat viro forti afferre ſibi exitiales manus?

CONTROVERSIÆ huic, à priſcis ſæculis celeberrimæ, & cui illuſtrandæ plures viri eruditione clariſſimi inſudârunt, occaſionem præbet Ariſtoteles lib. 3. Ethic *cap. 7. ubi diſſerit de terribilium diverſitate, & extremis fortitudinis. Etenim circa finem capitis inquit:* τὸ δ' ἀποθνήσκειν φεύγοντα πενίαν, *&c.* Mortem autem ſibi conſciſcere ob fugiendam paupertatem, aut amorem, aut moleſtum aliquid, non eſt fortis hominis, ſed potiùs timidi. *Præterea lib. 5. cap. 11. diſſerens,* An poſſit quiſquam ſibi injuriam facere, *initio ferè capitis docet, legibus non eſſe juſſum, aut permiſſum ut quiſpiam occidat ſeipſum; quod ſi verò id faciat, injurium exiſtere reipublicæ, & ignominiâ à legibus conſtitutâ affici. Quare dubitamus an poſſit aliquando vir fortis jure ac meritò ſeipſum poſitivè, ſeu directè occidere: ſive, quod perinde eſt, an aliquando poſſit homo ſubire eas fortunæ calamitates, aut iis miſeriis ſubjacere, aut alia bona ſperare, ut abſque nota timiditatis, vel ſcelere ullo, poſſit ſeipſum interimere.*

SECTIO PRIMA.

Quid in hac re docuerit Ariſtoteles? Quid etiam Plato? Quid Stoïci? Quid denique alii veterum. Exempla eorum, qui ob varias cauſſas ſibi ipſis mortem conſciverunt inter ethnicos.

2. CONSTANS Ariſtotelis ſententia eſt loco priore ex allegatis, non eſſe viri fortis, ſed potiùs timidi ac mollis afferre ſibi exitiales manus ob paupertatem ſugiendam, ob amorem, aut ob aliquid moleſtum. Id enim planè declarant verba ejus nuper exſcripta. An vero ipſius opinione fas ſit viro ſorti occidere ſeipſum ob metum ſervitutis, dedecoris, ignominiæ, aut turpitudinis, non omnes conſentiunt. Obertus Giphanius in politiſſimis commentariis ad eum locum, negat Ariſtotelem excluſiſſe à virorum fortium albo, aut inter timidos collocâſſe, interimentem ſeipſum propter hoc poſterioris cauſſæ genus. Verùm nulla firma ratione ducitur Giphanius ad id exiſtimandum: neque ullum profert Ariſtotelis teſtimonium pro ea opinione. Quin potiùs verba jam exſcripta ipſius oppoſitum indicant. Docet enim universè, non ſortes, ſed timidos cenſeri debere, quicumque ob fugiendum aliquid moleſtum, conſciſcunt ſibi mortem. At quiſquis ſe occidit ob metum ſervitutis, dedecoris, ignominiæ, aut turpitudinis, planè mortem ſibi conſciſcit oh aliquid moleſtum. Quis enim ea omnia mala neget moleſta? Ergo quiſquis ſe ob eas cauſſas occidit, opinione Ariſtotelis, non ſortis, ſed timidus cenſeri debet. Præterea: loco ſecundo ex ſupra allegatis, universè, & nulla exceptione adhibita, docet, interimentem ſeipſum, exiſtere injurium reipublicæ, ſeu delinquere adverſus juſtitiam. Si autem eſſet, opinione ipſius, aliqua probabilis excuſatio id faciendi ob metum alicujus dedecoris, ignominiæ, vel turpitudinis, diſtinguere deberet inter cauſſas ſe interimendi: atque in quibuſdam illarum id facinus eximere injuſtitiæ notâ. Dum ergo eam exceptionem non adhibuit, planè ſenſit, non fortis, nec juſti hominis eſſe, ut ſeipſum interimat, quacumque cauſſa, ſeu fine, id facinus aggrediatur. Denique ibidem obſervat generatim, indictam eſſe lege civili pœnam & ignominiam quandam iis, qui ſibi exitiales manus afferunt, tanquam in injurios reipublicæ, nulla adhibita diſtinctione circa cauſſam, quæ eos impulit. Supponit ergo ex quacumque cauſſa id ſactum fuerit, turpe & injuſtum eſſe, ac propterea ignominiæ pœnâ dignum.

3. Plato autem variis locis videtur, modò eandem ſententiam tradere, modò contrariam. Etenim *in Phædone*, ubi ex inſtituto hanc quæſtionem tractat, generatim negat, nlli unquam fas eſſe ſibi proprio judicio ac voluntate manus afferre: idque ratione ducta ex ſimilitudine carceris cum corpore. Nemini enim licèt è carceris cuſtodia ſe ſubducere, abſque venia Magiſtratûs, aut Principis. Cùm igitur anima hominis detineatur in corpore, veluti quodam carcere, nemini etiam licèt animam è corpore dimittere abſque juſſu Dei. qui illam in eum carcerem invexit. Alteram rationem affert petitam ex ſimilitudine domini ac ſervi. Servo enim nullum eſt jus in corpus & vitam ſuam, ſed totum id penès dominum eſt. At homo naturâ ſuâ Dei ſervus ſive mancipium eſt. Nullum ergo jus homini eſt in corpus & vitam ſuam. Hanc rationem videtur mutuâſſe à Platone Juriſconſultus l. *liber homo* ff. *ad legem Aquiliam*, ubi dicitur, neminem eſſe dominum corporis ſui ac membrorum. Denique idem Plato lib. 9. *de legibus* memorat pœnam indictam interimentibus ſeipſos, nt inhumati, ſeu inſepulti manerent. Quare iis locis nihil tradit aliennm aut contrarium doctrinæ Ariſtotelis, neque ullam in homine admittit probabilem cauſſam adſciſcendæ propriæ mortis. Unde ex variis locis ipſius, ac ſenſu nonnullorum ex Platonicis, colligitur, obſervante id Lipſio, *piis omnibus retinendum eſſe animum in cuſtodia corporis, nec injuſſu ejus à quo ille eſt datus, ex hominum vita migrandum eſſe: ne munus humanum aſſignatum à Deo defugiſſe videamur.*

4. Cæterùm in alia parte eorundem locorum, contendunt Platonici, in primiſque Olympiodorus, oppoſitum ab ipſo traditum. Nam priore loco ex indicatis ait: *Fortaſſe hoc modo haud præter rationem eſt, ſeipſum interficere: non tamen priùs,*

quam

Digitized by Google

quàm neceſſitatem aliquam impoſuerit Deus. Videtur autem, ex mente Platonis, Deus imponere neceſſitatem aliquam ubi occurrunt cauſſæ, quas exiſtimat juſtas libro illo nono *De legibus*, dum ait: *Quod ſi aliquis maximè propinquum & familiarem interfecerit, hoc eſt, ſeipſum; hunc talem damnamus, & probris afficiemus: ſi tamen id fecerit, neque civitatis decreto juſſus, neque intolerabili aliquo fortunæ caſu & inevitabili, neque] paupertatis, aut ſuſtentandæ vitæ adductus ignominiâ*. Excuſat igitur Plato, & veniam homini concedit ut ſeipſum interimat, quoties adigitur extremo aliquo infortunio, paupertate, aut ignominia; eamque videtur cenſere neceſſitatem à Deo impoſitam, ut abſque crimine aliquo, & impunè, ſibi manus afferat.

5. Quare Olympiodorus ipſe colligit ex ſenſu Platonis, eſſe quinque tempora, in quibus juſta homini cauſſa & neceſſitas ſit occidendi ſeipſum: idque exponit totidem juſtis cauſſis deſerendi convivium, cui vitam mortalis hominis ſimilem facit. Prima tollendi convivii cauſſa eſt, cùm Princeps à nobis excipi hoſpitio vult: tunc enim nequeunt indignari amici, ex eo quod illorum convivium deſeramus. Secunda, ubi rixę & diſcordiæ graves inter convivas excitantur. Tertia, cùm convivæ jam temulenti ſunt. Quarta, quoties intervenit ſuſpicio veneni epulis immixti. Quinta, denique, ubi epulæ jam deſunt, aut quis ſe malè exinde habere, vel graviter ægrotare ſentit. Totidem verò modis videtur licere homini proprio judicio vitam deſerere, inſtar convivii. Primò, ſi Principi aut reipublicæ conveniens ſit mors noſtra. Secundò ſi quis experiatur ſe rixarum & diſcordiarum cauſſam exiſtere. Tertiò, ſi ſe agnoſcat impotenter abreptum effræni aliqua perturbatione, quaſi contrarietate quadam. Quartò ſi ſe pollutum ſentiat eo ſcelere, & contagione vitii, ut aliis pernicioſus futurus ſit. Quinta, ſi patiatur extremam inopiam, aut morbum corporis deploratum. Eæ nimirum juſtæ apparent cauſſæ deponendi vitam, ſicuti & illæ aliæ deſerendi convivium.

6. Verùm Stoïci multo liberiùs & abſolutè docuerunt, licere unicuique in iis, & aliis ſimilibus caſibus, ſibi mortem accerſere, atque ultrò ſuſcipere. Proptereaque tempus illud in quo licere arbitrabantur voluntariam mortem, appellabant εὔλογον ἐξαγωγὴν, id eſt, rationi conſentaneum exceſſum: ut habetur apud Laërtium *in Zenone*, & Aphrodiſæum lib. 2. *de Anima* prope finem. Quin & juxta Petrum Victorium lib. 6. *Variar. lectionum* cap. 11. is modus loquendi videtur deſumptus ex Platone: apud quem in *Phædone*, ἐξάγειν ἑαυτὸν, ſignificat educere ſeipſum ex hac vita, veluti è cuſtodia. Porrò Laërtius nuper allegatus, ex ſententia Zenonis Stoïcorum principis, juſtas accerſendæ mortis cauſſas ad tria genera revocare videtur, dum ait: *Juſtè & cum ratione Sapientem educturum ſe ex vita dicunt, vel pro patria & amicis, vel ſi in acerbis doloribus verſetur, itemque in membrorum mutilatione, vel morbis ægrè curandis*. Leves autem dolores perferendos putabant, immò & non ita graves, ac ſanabiles. quod ipſum præmonuit Plato loco illo ex lib. 9. *de Legibus*, & ex animi ſententia docuit Seneca Epiſt. 58. illis verbis: *Morbum morte non fugiam duntaxat ſanabilem, officientem animo: non afferam mihi manus propter dolorem. Sic mori, vinci eſt*. Nec modo tradidit Zeno eam opinionem, ſed facto ſuo confirmavit. Etenim, ut ferunt, nonageſimo ætatis anno, cùm abiret ex ſchola, lapidem offendens, digitum confregit. Tunc verò manu terram feriens, illud ex Niobe uſurpavit: ἔρχομαι, τί μ' ἀΰεις; *Venio, quid me vocas*; Et ſtatim ſe ipſum laqueo ſtrangulavit.

7. Ex Stoïcis ipſis poſt Zenonem amplexi ſunt eandem doctrinam præſtantiſſimi quique: ac præſertim Seneca variis locis. Ac primo quidem Epiſtol. 70. viro ſapienti veniam concedit, ut propter graves moleſtias vitandas ſeipſum interimat. Ait enim: *Sapiens vivit quantum debet, non quantum poteſt. Videbit ubi victurus ſit, cum quibus, quomodo, quid acturus. Si multa occurrunt moleſta, & tranquillitatem turbantia, emittit ſe. Nec hoc tantùm in neceſſitate ultima facit, ſed cùm primùm illi cœperit ſuſpecta eſſe fortuna*. Nimirum, cùm plerique Stoïcorum in tranquillitate animi ſuam felicitatem collocarent, quicquid illam impedit, arbitrabātur idoneam eſſe cauſſam accerſendę mortis. Similiter & Epiſt. 12. videtur inopiam inter juſtas cauſſas numerare. Ait enim: *Malum eſt in neceſſitate vivere: ſed in neceſſitatem vivere, nulla neceſſitas eſt*. Similiter & extremam ſenectutem, quæ morbis affictari, & inutilis eſſe ſolet, rationabilem cauſſam putat Epiſt. 58. dum inquit: *De iſto feremus ſententiam: An oporteat faſtidire ſenectutis extrema, & finem non opperiri, ſed manu facere. Prope eſt à timente, qui fatum ſegnis expectat: ſicut ille ultra modum deditus vino, amphoram exſiccat, & fæcem quoque exorbet*. Ac paullo poſt: *Non tamen relinquam ſenectutem, ſi me totum mihi reſervabit: totum autem ab illa parte meliore. At ſi cœperit concutere mentem, ſi partes ejus convellere, ſi mihi non vitam reliquerit, ſed animam; proſiliam ex ædificio putrido ac ruenti*. Verùm adhuc luculentiùs lib. 3. *De Ira* cap. 15. *Quocumque reſpexerit* (inquit) *ibi malorum finis eſt. Vides illum præcipitem locum? Illac ad libertatem deſcenditur. Vides illud mare, illud flumen, illum puteum? Libertas illic in imo ſedet. Vides illam arborem brevem, retorridam, infelicem? Pendet inde libertas. Vides jugulum tuum guttur tuum, cor tuum? Effugia ſervitutis ſunt, nimis mihi, inquies, operoſos exitus monſtras, & multum animi ac roboris exigentes. Quæris igitur quod ſit ad libertatem iter? Quælibet in corpore tuo vena*. Mitto plura alia ipſius teſtimonia, quorum nonnulla alibi me exſcripſiſſe & expendiſſe memini: ut mirum propterea multis viſum fuerit, opinionem adeò triſtem & acerbam, magni illius viri mentem uſque ad inſaniam ferè occupâſſe. Quò ſpectant etiam carmina illa:

Hic alta rupes arduo ſurgit jugo,
Spectatque longè ſpatio ſubjecti maris:
Vis hanc petamus? nudus hic pendet ſilex:
Hic ſciſſa tellus faucibus ruptis hiat:
Vis hanc petamus?

8. Sed nec minùs mirabile eſt, quòd ſapientiſſimus ille, & mirandus ſenecio Epictetus, non ſemel in eadem ſententia fuerit. Etenim Diſſert. 2. cap. 6. utitur ſimilitudine illa convivii ſupra ex Olympiodoro expenſa: quam & Lucretius indicat illo verſu trito:

Cur non ut plenus vitæ conviva recedis?

Diſſert. 1. cap. 24. inquit: *Caput rei memento, quòd janua ſit aperta: nec eſto pueris timidior: ſed ut illi,*

cum

Digitized by Google

cùm aliqua re non ampliùs delectantur, dicunt: *Non ultra ludam: ſic tu, cùm talia aliqua videbuntur, dic. Jam non ludam, & deſiſte.* Ipſe verò alio loco id temperâſſe videtur dicens: *Homines, ſuſtinete, Deum expectate, donec ille ſignum dederit, & ſolverit vos hoc miniſterio: tunc ad eum redite. Nunc autem in præſenti tolerate æquo animo, & incolite regionem iſtam, in qua vos collocavit. Enim verò exiguum tempus hujus incolatûs, & facile, nec grave iis, qui ſic ſunt affecti.* Illuſtria ſunt hæc, & Ambroſio, aut Auguſtino digna, ſi ſano ſenſu accipiantur, ut revera poſſunt; aut poſſunt præſerri, ſaltem ex parte. Verba verò illa, quibus ait, *januam eſſe apertam*, ſicuti & ſenſum illorum, imitatur Seneca 26. dum inquit: *Qui mori didicit, ſervire dedidicit. Supra omnem potentiam eſt: certè extra omnem. Quid ad illum carcer, & cuſtodia, & clauſtra? Liberum oſtium habet.* Hæc ille aliquanto liberiùs.

9. Cleanthes quoque, & ipſe Stoïcus, eandem ſententiam ore ſimul & opere docuit nam cùm ulcere in ore nato, medicorum hortatu biduò abſtinuiſſet cibo, ac meliùs jam haberet; rurſus iiſdem conſulentibus ut veſceretur, id recuſavit, quòd indignum cenſeret, majore vitæ parte jam confecta, regredi de cætero ad vivendum. Quare inedia voluntaria mortem ſibi adſcivit. Videtur autem id immortalitatis ſtudio feciſſe, ſicuti & anteſignanus Zeno, & ipſius ſectatores Chryſippus, atque Empedocles: de quibus quatuor Lactantius lib. 3. *De falſa ſapientia* cap. 18. inquit: *Multi ex iis, qui æternas animas ſuſpicabantur, tanquam in cœlum migraturi eſſent, ſibi ipſis manus intulerunt, ut Cleanthes & Chryſippus, ut Zeno & Empedocles, qui ſe in ardentis Æthnæ ſpecum intempeſta nocte dejecit, ut cùm repentè non apparuiſſet, abiiſſe ad Deos crederetur.* Eodem quoque ſtudio incitatus videtur fuiſſe Peregrinus philoſophus Cynicus: qui, teſte Luciano, gloriæ cauſsâ, in pyram ardentem Olympiæ ſeſe conjecit: item Cleombrotus, ſive Theombrotus ex Ambracia: qui cùm legiſſet opus Platonis de immortalitate animæ, quem inſcripſit *Phædonem*, ſpontè ſe præcipitem dedit. Unde illud Ovidii *in Ibin*, inter alias execrationes adverſus inimicum ſuum:

Vel de præcipiti venias in tartara ſaxo,
Ut qui Socraticum de nece legit opus.

Quare idem Lactantius de ipſo inquit: *Quid Ambraciotes ille, qui cùm eundem librum perlegiſſet, præcipitem ſe dedit, nullam aliam ob cauſſam, niſi quòd Platoni credidit? Quòd ſi ſciſſet Plato, ac docuiſſet, à quo, & quomodo, & quibus, & quæ ob facta, & quo tempore immortalitas tribuatur; nec Cleombrotum impegiſſet in mortem, nec Catonem.* Nimirum. etiam ille Cato Uticenſis, pariter Stoïcus, & Romanæ ſapientiæ, prudentiæ, ac frugalitatis, exemplar mirum alioqui, lecto eodem Platonis libro, ſeipſum ſpontè vita privâſſe legitur. De quo vide plura alia Diſput. *De virtute heroica* q. 1. num. 25. & 26.

10. Præter Stoïcos, alii quoque plures eandem doctrinam erroneam & deſperatam tradiderunt: atque in primis Cicero lib. 3. *De finibus* ita loquens *Sed cùm ab iis, quæ ſecundùm naturam ſunt, omnia proficiſcantur officia, non ſine cauſſa dicitur, ad ea referri omnes cogitationes noſtras, & in iis exceſſum è vita, & in vita manſionem. In quo enim plura ſunt quæ ſecundùm naturam ſunt hujus officium eſt in vita manere. In quo autem ſunt plura contraria, aut fore videntur, hujus officium eſt, ex vita excedere. Ex quo appareat, ſapientis aliquando eſſe officium excedere è vita, cùm beatus ſit; & ſtulti manere in vita, cùm ſit miſer.* Hæc ille, non modò permittens viro ſapienti voluntariam mortem, ſed & ſtultum damnans, niſi illam eligat. Conſentit Pliniùs lib. 2. cap. 63. ubi arbitratur, naturam nobis ſuadere, ut mortem accerſamus in malis extremis: ideoque terram matrem miſertam noſtri, procreâſſe venena, quorum hauſtu facillimè, & abſque ulla ſanguinis effuſione, aut dolore ſenſûs, poſſemus deſerere hanc vitam. Quo loco Plinius fortaſſe indicat mortem antiquorum Regum, ac virorum ampliſſimæ dignitatis, qui ſemper parata habebant venena ad ſubitos & graves caſus præcavendos. Quocirca Livius ait, *Regio more apud antiquos ad incerta fortunæ fuiſſe venenum ſub cuſtode promptum.* Sic Annibal: ſic Demoſthenes: ſic alii plures apud Tacitum *in Annalibus*, qui aut veneni hauſtu, aut ſciſſione venæ, ſe ultro vivis eripuerunt, ne tyrannidem, aut acerbitates fortunæ graviores ſubirent. Denique eadem ipſa exiſtimatio inſedit communiter ferè philoſophis, & quibuslibet ferè veteribus alicujus nominis inter ethnicos, excepto Ariſtotele, & ipſius ſectatoribus.

11. Hinc ſolita & frequens apud gentiles voluntaria mors, ſibi propriis manibus inflicta: veluti quæ tot ſapientium hominum judicio, ſimul & quorundam eorum exemplo, fuiſſet probata, & immunis exiſteret à ſuſpicione ſceleris, vel ignaviæ. Quidam enim pudoris cauſsâ ſibi ipſis mortem attulerunt. Talis Marci Æmilii Scauri filius: qui cùm in ſaltu Tridentino hoſtibus loco ceſſiſſet, atque in patris conſpectum venire non auderet, verecundiæ ignominiâ preſſus mortem ſibi accerſivit: ut narrat Frontonus l. 4. Talis & Lucretia, caſtitatis Romanarum matronarum exemplar mirum: quæ cùm erubeſceret ſuæ pudicitiæ florem violatum à Sexto Tarquinio, Tarquinii Superbi Romanorum Regum ultimi filio; coram marito & cognatis eam ignominiam faſſa, ſeipſam transfixit gladio, quem ſinu abſconderat. Cui ſimilis fuit, inter Chriſtianas fœminas, Sophronia, pariter Romana: quæ cùm vim Decii Principis metueret, conſentiente marito, arripuit gladium, & ſeipſam transfixit: ut auctor eſt Nicephorus lib. 7. cap. 21. Damocles quoque Athenienſis puer, uſque ad miraculum pulcher, cùm libidinem Demetrii Regis declinare non poſſet; ultrò ſe conjecit in proximum balneum ardentis aquæ, ſatius ducens mori, quàm pudori crimen inferre.

12. Alii metu ignominiæ perferendæ ſibi necem conſciverunt. Atque in primis Cleopatra Ægypti Regina, quæ, mortuo Antonio marito, ubi intellexit, ſe ab Auguſto in triumphum reſervari, brachium aſpidi mordendum præbuit: ejuſque veneno vitam depoſuit, fruſtra illius vim impedire volente Cæſare ipſo per veneficos Pſyllos: de quo Plinius lib. 21. c. 3. Plutarchus tamen ex aliorum ſententia ſcribit, illam venenum crinali acu geſtaſſe, eoque hauſto obiiſſe: nam nullum in ea apparuit ſignum morsûs, neque aſpidis. Oppia quoque & Floronia, Veſtales ambæ, cùm in ſtuprum incidiſſent; metu ignominiæ & ſupplicii publici, ſibi mortem intulerunt. Similiter Cornelius Gallus, nobilis poëta, Virgilii amicus, & ab Auguſto Cęſare Pręfectus Ægypti deſignatus, Thebarum urbe ſpoliata,

cùm

Digitized by Google

repetundarum poſtnlaretur, furtique, & dilapidatæ provineiæ, ne extremam tam ſceleris ignominiam ſubiret, ſeipſum interfecit, anno ætatis quadrageſimo tertio: ut ſcribit Marcellinus lib. 17. quamvis alii rem aliter enarrent.

13. Alli morborum impatientiâ ſibi manus attuliſſe leguntur. Ac primò quidem Silius Italicus poeta (forſan Hiſpanus) inter Latinos celebris, tædio cujuſdam incurabilis morbi, ſibi mortem accerſivit, anno ætatis lxxv. ut teſtatur Politianus *in Neutricla*. Multò excuſabilior ſanè, quàm M. Portius Latro inſignis declamator, & mirâ vir memoriâ: qui duplicis quartanæ tædio ſibi manum admoviſſe legitur, & è vivis exceſſiſſe. Timanthes quoque Cleonæus, pancratiaſtes, ægrè ferens, vires ſibi ſenio defeciſſe, ſeipſum in pyram ardentem conjecit. De Euphrate philoſopho ſcribit Dion, ſponté mortem oppetiiſſe, quòd eſſet annis feſſus, & morbo divexaretur; accedente veniâ Adriani Cæſaris, ut id liceret citra ignominiam & infamiam. Denique, ne iuſto prolixior ſim, innumeri ferè extiterunt, qui mortem ſibi conſciverunt, ob fugiendam paupertatem, aut ob amorem, vel propter aliquid moleſtum: quæ ſunt tres cauſſæ, ob quas Ariſtoteles loco ſupra exſcripto negat licere viro forti voluntariam mortem oppetere.

SECTIO II.

Nulla ex cauſſa licere cuipiam ut ſeipſum interimat, etiam opinione Ariſtotelis, & aliorum Gentilium: nec modò Chriſtianorum omnium ſenſu. Ratio Ariſtotelis in id probandum multipliciter illuſtrata, & ab objectionibus vindicata.

14. VERUM licèt plerique ethnicorum philoſophorum veniam conceſſerint voluntariæ mortis, cenſendum eſt, veluti omnino certum, nulli unquam licere ut directè & poſitivè interficiat ſeipſum, quacumque cauſſa ſeu fine in ſpecie honeſtiſſimo ducatur: ſive quæcumque incommoda vitæ experiatur aut timeat. quin imò verò id facientem, non ſe gerere ut fortem, ſed veluti ignavum & injuſtum. Ita Ariſtot. locis initio indicatis, & ante ipſum Pythagoras: cujus celebre effatum fuit apud Macrobium lib. 1. *in Somnium Scipionis, non licere injuſſu Imperatoris* (nimirum, Dei, qui vitæ & mortis dominium habet) *à præſidio & ſtatione vitæ diſcedere*. Nec diſſentit Appulejus: qui, inter dogmata Platonis, hoc reponit: *Sapiens corpus non relinquet, invito Deo. nam & ſi in ejus manu eſt mortis facultas, & quamvis ſciat ſe, terrenis relictis, conſecuturum eſſe meliora; niſi perpetiendum iſtud lex divina decreverit, accerſere tamen eum mortem non debere*. Curtius quoque lib. 5. ad mentem Ariſt. *Fortium virorum*, inquit, *eſt magis mortem contemnere, quàm odiſſe vitam. Sæpè tædio laboris ad vilitatem ſui compelluntur ignavi. at virtus nihil inexpertum omittit. Itaque ultimum omnium mors eſt: Ad quam non pigrè ire ſatis eſt*. Quo eodem ferè ſenſu Euripides Herculem loquentem inducit:

Ἐσκεψάμην δ', &c.

Conſideravi ego, malis etſi obrutus,
Ne quis timorem, vitâ abire, cenſeat.
Nam qui malis ſubſiſtere haud quaquam eſt potis,
Nec ille contra tela ſubſiſtat viri.

Verùm miſſis aliis ethnicorum teſtimoniis,

15. Hanc aſſertionem tradunt omnes philoſophi Chriſtiani, & Eccleſiæ Patres, præſertim ubi diſſerunt adverſum quoſdam hæreticos, quos *Circumcelliones* appellabant, ſive *Circuitores*: de quibus Auguſtinus *Hæreſi* LXIX. & Philaſtrius *Hæreſi* XXXVII. Porrò, ut Auguſtinus ait, genus id hominum agreſte fuit, & audaciæ famoſiſſimæ: cùm non ſolùm in alios omni immanitate deſævirent, ſed ne ſibi ipſis quidem parcerent. Etenim non modò ſibi ipſis mortem adſciſcebant igne, aquâ, & præcipitio, ſed alios etiam adigebant in idem ſcelus nefarium, minis ac terroribus additis, ſi facere detrectarent. Ac ne viderentur abſque utilitate ulla ita deſævire, aſſerebant, omnes ita morientes debere exiſtimari veros martyres, ac ſi ſanguinem propter veræ religionis defenſionem fudiſſent. Quoniam verò ejus erroris diſſeminandi gratiâ varias regiones, oppida, & cellas eremitarum peragrabant, appellati ſunt Circuitores, vel Circumcelliones. Huc ſpectant quidam alii hæretici, qui aſſeruerunt, martyres cenſeri debere, quicumque in pœnam & deteſtationem alicujus ſceleris commiſſi, ſibi ipſis vitam crudeliter auferunt: in quo differebant à præcedentibus, qui abſque ulla præcedenti cauſſa, occaſionéve, ſanguinem proprium & alienum fundebant. Hos poſteriores commemorat & refellit idem S. Auguſt. lib. 1. *de Civit.* cap. 27. ac Donatiſtas appellat. Quin & capite 19. ejuſdem libri invehitur adverſus Lucretiam illam, quæ miris laudibus efferebatur ab Ethnicis, ob necem pudoris cauſsâ ſibi illatam. Ait enim: *Hoc fecit illa, illa ſic prædicata Lucretia: innocentem, caſtam, vim perpeſſam Lucretiam, Lucretia inſuper interemit. Proferte ſententiam leges, judiceſque Romani.* Ubi illam cenſet crudelem in illo facto, quod Ethnici in cœlum extollebant. Eos vero hæreticos immanes & truculentos ita carpit, & extremę amentiæ convincit trito illo loco ex tractat. 51. in *Joannem*: *Quidam maligni atque perverſi homines, & in ſeipſis crudeliores & ſceleratiores homicidæ, flammis ſe donant, aquis ſe præfocant, præcipitio ſe collidunt, & pereunt. Hoc Chriſtus non docuit: imò diabolo præcipitium ſuggerenti reſpondit*, Redi retrò Satanas. *Scriptum eſt*, Nō tentabis Dominum Deum tuum, &c. Legendus præcipuè idem S. Doctor allegato cap. 17. & ſequentibus, vbi rem fusè diſcutit: inſuper & lib. 1. *contra Petilianum* cap. 24. ac lib. 2. cap. 49. item lib. 2. *contra Epiſt. Gaudentij* cap. 28. & libr. *de unitate Eccleſiæ* cap. 10. ac 19. atque Epiſt. 166. Similiter & Chryſoſtomus Homil. 87. in *Joannem*, Hieronymus Epiſt. 25. ad Paullam, ubi inducit Chriſtum Dominum ita loquentem: *Nullam animam recipio, quæ, me nolente, ſeparatur à corpore. Tales ſtulta philoſophia habeat martyres*. Lactantius quoque lib. 3. *de falſa ſapientia* cap. 18. Origenes tract. 2. in *Job*: ac denique, poſt plures alios D. Thomas 2. 2. quæſt. 19. art. 3. ad 2. & quęſt. 64. art. 5. & qu. 124. art. 2. ad 2. & 3. p. quæſt. 47. art. 6. ad 3. & in 4. diſt. 49. quæſt. 5. art. 3. ad 6. & in lib. 3. *Ethic.* cap. 7. ac lib. 5 cap. 11. vbi & omnes Chriſtiani interpretes Ariſtotelis, & innumeri alij, quos allegat & ſequitur eruditiſſimus P. Antonius à Matre Dei *Prælud. I. in Sac. Scripturam*, digreſſ. 7. ſect. 4. poſt Petrum Gregorium lib. 36. *Syntagm.* cap. 22.

16. Quapropter legibus, tum Civilibus, tum Eccleſiaſticis, impoſitæ ſunt pœnæ graues, iis omnibus, qui ſibi exitiales manus attulerunt. Et quidem de pœnis apud Græcos latis, conſtat ex

Ariſto-

Digitized by Google

Ariſtotele, ac Platone id teſtantibus locis ſupra indicatis: ſimiliter & ex Æſchine, Orat. *in Creſiphontem*, ubi ait: *Si quis ſeipſum necaverit: manus quæ hoc peregit, abſcinditur, & ſeparatim à corpore ſepelitur*. Apud Latinos quoque id cautum fuit Cæſareo jure: *l. ſi quis aliquid §. finali, ff. de pœnis, l. omne delictum, §. qui ſe vulneravit, ff. de re militari*: ubi qui reipſa non ſolùm interemit ſe ipſum, ſed & ille præterea, qui tam immane facinus committere tentavit, punitur infamiâ, etiamſi miles, aut nobilis ſit. Legendi præterea Tiraquellus *de Nobilit.* cap. 31. num. 559. vbi allegat *legem qui rei, §. ſic autem, ff. de bonis eorum, qui ſibi mortem conſciverunt*; & Igneus *in l. 1. §. ſi ſibi manus, ff. ad Syllanum*, num. 17. & 20. Eccleſiaſticis quoque legibus idipſum cavetur, præſertim in Concilio Bracharenſi I. celebrato ſub Honorio I. Papa Canone 34. vbi hæc habentur: *Qui ſibiipſis quolibet modo culpabili inferunt mortem, nulla pro illis fiat commemoratio, nec cum pſalmis ſepeliantur*. Excipiuntur ab hac pœna, qui caſu ſeipſos præcipitant, dum aliquod aliud opus licitum, ſeu honeſtum agebant: ut habetur lib. 3. Decretalium Gregorij tit. 28. *de Sepulturis* capit. *ex parte parentum* 11. Quæ Eccleſiæ decreta qualiter intelligi debeant, exponunt interpretes ad capit. *Alma mater* de ſentent. excommunic. in Sexto, præſertim Magnus Coarrubias, & noviſſimè ex noſtris Magiſter Fr. Petrus de Murga in Opere *Diſquiſitionū Canonico-moralium*.

17. Difficultas autem præcipua eſt in probanda aſſertione ex vi rationis naturalis ac moralis, quæ ſola ſpectat ad inſtitutum hujus operis. Prima illarum indicatur ab Ariſtotele lib. 3. *Ethic.* cap. 7. illis verbis: *Mortem autem ſibi conſciſcere ob fugiendam paupertatem, aut amorem, aut moleſtum aliquid, non eſt fortis hominis, ſed potiùs timidi. Eſt enim mollitiei laborioſa fugere*. Quæ doctrina non eſt accipienda qualiter illam expendit P. Vazquez 1. 2. diſput. 102. cap. 5. quaſi occidere ſeipſum ſit temeritas quædam, ſeu defectus timoris, contrarius mediocritati exactæ à fortitudine, ac proinde vitioſus. In oppoſitum enim eſt, quòd Ariſtoteles eo loco occidentem ſeipſum, non damnat temeritatis, ſed timiditatis, ſeu ignaviæ: quæ ſanè non conſiſtit in defectu timoris, cùm timiditas ſit ipſa qualitas inclinans ad nimium timorem; ſed in defectu illius mediocritatis, quam vir fortis ſervat in perferendo & aggrediendo terribilia propter honeſtatem. Ergo juxta mentem Ariſtotelis, qui occidit ſeipſum, non ideo peccat contra fortitudinem, quia temerarius ſit, ſive alienus à timore: ſed quia timidus nimis & ignavus.

18. Quare aliter inſtituenda eſt ratio illa Ariſtotelis, & in hunc modum proponenda. Quiſquis ob metum, ſive fugam rerum terribilium & moleſtarum, agit aliquid turpe, eſt planè timidus & mollis. At quiſquis occidit ſeipſum, is ſanè ob metum ſive fugam rerum terribilium & moleſtarum, agit aliquid turpe. Ergo quiſquis occidit ſeipſum, timidus & mollis eſt. Major propoſitio eſt evidens: quoniam peccatum timiditatis, ſeu mollitudinis, propriè loquendo, & quatenus oppoſitum fortitudini per defectum, conſiſtit in eo, ut quis metu malorum terribilium & moleſtorum, agat aliquid turpe. Minor autem ſuadetur excurrendo per triplex illud genus malorum, ab Ariſtotele indicatum, cujus metu homines aliqui ſeipſos occidunt. Qui enim occidunt ſeipſos, vel id faciunt metu paupertatis, vel amittendi id quod amant, vel ſubeundi aliquid moleſtum. Neque enim quiſquam fuit, aut videtur eſſe poſſe, ſui ipſius homicida, niſi ob aliquam ex iis cauſſis, quarum tertia ampliſſima eſt, & generatim omnia comprehendit terribilia, quorum nimio metu poſſit quiſpiam adigi ad inferendam ſibi necem. Atqui occidere ſeipſum ob quamcumque ex iis cauſſis, eſt actio turpis. Ergo quiſquis occidit ſeipſum, is ſanè ob fugam rerum terribilium & moleſtarum, agit aliquid turpe.

19. Supereſt probandum dumtaxat, occidentem ſeipſum ob quamcumq; earum cauſſarum, turpiter, ſive contra rationem agere. Id verò multipliciter demonſtratur ex doctrina ipſius Ariſtotelis. Primò: quia eligere poſitivè, & ſubire ultrò malum terribilius, ad vitandum malum minùs terribile, eſt planè actio turpis, & contra rationem. Quis enim dicat, turpe & rationi adverſum non eſſe, ut quis eruat ſibi omnes dentes ne in ijs levem dolorem patiatur; aut eruat oculos, ne videat unquam araneam, cujus aſpectum timet? At qui ſe occidunt ob fugiendas res moleſtas, juxta illud triplex genus, poſitivè eligunt, & ultrò ſubeunt malum aliquod longè terribilius, propter fugam mali minùs terribilis. Etenim, ut docet Ariſtot. lib. 3. *Ethic.* cap. 6. & per ſe patet, φοβερώτατον ὁ θάνατος, id eſt, *maximè terribilis inter omnia, mors*. Ergo ii omnes turpiter, & contra rationem agunt.

20. Secundò: & ſingillatim expenditur, ac probatur aſſumptio eadem, excurrendo per tria illa malorum, ſeu terribilium genera, ab Ariſtotele indicata. Etenim occidere ſeipſum ob fugiendam paupertatem, aut procedit ex animo avaritiæ dedito, & cui defectus divitiarum eſt morte ipſa terribilior: aut ex immoderato timore, ſeu defectu animi, ad perferendum illum malum, quod plurimi è mortalibus patienter, vel etiam cum lætitia ſubeunt. Utrumque autem id, turpe & rationi contrarium eſt. Deinde, occidere ſeipſum ob amorem, tunc maximè accidit, cùm quis impotens tolerare abſentiam, ſeu defectum illius perſonæ, quam ardentiſsimè deperit, vitam ſibi aufert, ne id malum ſubeat. Atqui etiam hoc ipſum, aut procedit ex immodico amore circa illud bonum, aut ex defectu tolerantiæ circa abſentiam illius. quod utrumque vitioſum, & rectæ rationi diſſentiens eſt. Aut denique quiſpiam ſe occidit ob fugiendum aliquid moleſtum. qualecumque illud ſit. Cumque nihil ſit æquè moleſtum aut terribile, ac mors, quæ extremum malorum terribilium eſt, omnis electio, & executio propriæ mortis, eſt turpis ac rationi contraria: utpote per quam ſibi quis aſſumit malum longè terribilius, & magis moleſtum, vt effugiat aliquid minùs terribile & moleſtum. Ergo occidere ſeipſum ob quamcumq; ex iis cauſſis, eſt turpe & rationi contrarium.

21. Tertiò ſuadetur eadem aſſumptio ratione aliâ, deſumptâ ex ipſo Ariſtotele lib. 5. *Ethic.* c. 11. ubi docet, injuriam facere reipublicæ quiſquis occidit ſeipſum: ideoque meritò ab ea puniri quadam ignominiæ pœnâ, veluti injurioſum civitati. Eſt enim homo naturâ ſuâ animal politicum, ſeu civile, ac proinde pars civitatis, vel populi. Ergo injuſta eſt actio, quâ occidit ſeipſum: quoniam aufert reipublicæ partem quandam corporis politici, abſque vlla ipſius auctoritate: ſicuti injuſtus eſt, quiſquis aufert rem alienam abſque vllo conſenſu

ſenſu domini. Igitur quamcumque ob cauſſam homo proprio judicio occidat ſeipſum, actio ejuſmodi turpis & rationi contraria eſt.

22. Hanc rationem rejiciunt aliqui, veluti enervem, ex multiplici capite. Primò: quia ſi unicus homo eſſet in rerum natura, & ſe occideret proprio judicio, nullam irrogaret injuriam reipublicæ, quæ tunc nulla eſſet. Et tamen certè actio illa eſſet turpis. Ergo independenter ab injuria illata reipublicæ, probari debet, actionem occidendi ſeipſum eſſe turpem. Eademque objectio proponi poteſt in homine prorſus ſolitario, ſeu nulli communitati addicto. Secundò: quia inde ſequitur, hominem proprio judicio abeuntem in Regnum prorſus extraneum, abſque animo redeundi, injuriam facturum Reipublicæ ſuæ: ſiquidem non minùs ille ſubtrahit ſe per abſentiam perpetuam in extraneum regnum, quàm per ſui ipſius occiſionem. Conſequens autem falſum eſſe, patet. Tertiò: quia poteſt eſſe extremè impius ac deploratus: ex quo proinde nulla bona fruges ſperetur, ſed potiùs certa pernicies reipublicæ timeatur. Ergo tunc non erit contra bonum reipublicæ ſeipſum occidere; ac proinde neque contra ipſius jus. Quartò: quia inde ſequitur non peccaturum illum, cui reſpublica poteſtatem faciat ſe occidendi, ſi velit; nec injuriam ipſi illaturum. quippe ſcienti & volenti non fit injuria.

23. Cæterùm hæ objectiones non enervant vim rationis præjactæ: quæ ſolùm procedit juxta ſtatum præſentem rerum, in quo nullus homo eſt, qui ad aliquam rempublicam, ſeu communitatem non ſpectat: nec alio ſenſu illam propoſuit Ariſtoteles. Certum autem eſt, reipublicæ commiſſam eſſe cuſtodiam ſuorum civium, ut ipſorum vita ſarta tecta ſervetur in ipſius utilitatem: niſi fortè illa decreverit ex juſta cauſſa quemquam vitâ ſpoliari. Quare nequit non facere injuriam reipublicæ, quiſquis abſque illius venia & auctoritate quemquam hominem, ſive civem, interficit: quia licèt non privet illam dominio aliquo, quod habeat in vitam civium (non enim illud habet) privat certè illam jure, quod habet, cuſtodiendi & tuendi vitam ſingulorum civium: Quare ſicuti injuriam committit adverſus rempublicam qui occidit proprio judicio quemquam alium civem, ſive utilem ipſi, ſive pernicioſum: ita etiam qui occidit ſeipſum, ſive utilis reipublicæ, ſive pernicioſus ſit. Caſu autem, quo homo unicus in mundo eſſet, aut prorſus abjunctus à convictu cæterorum, ſolùm ſequitur, illum non peccaturum contra jus reipublicæ. Peccaret autem contra jus divinum, quod ſolus Deus habet in vitam hominis: ut patebit ſectione ſequenti. Qui autem in extraneum regnum ſe transfert, ſi occidat ſeipſum, peccat contra jus illius reipublicæ extraneæ, cujus ſe partem & membrum fecit. Unde perſiſtit vis rationis illius Ariſtotelicæ, & ſolutæ manent tres priores inſtantiæ adverſus illam propoſitæ.

24. Ad quartam illarum difficilior ſolutio eſt. Ac ſanè olim ita fieri apud ethnicos ſolebat, ut reſpublica, ſeu Princeps, vel tyrannus ſententiam mortis ipſi reo committeret exequendam. Præſertim id ſolenne fuit ſub Tiberio, Nerone, ac Domitiano. Mittebatur enim ad reum Tribunus, aut Centurio, qui pœnam capitis denuntiaret. Quod ſi is pareret ſtatim, & non expectato carnifice ſe occideret; impetrabat à Principe ſtabilitatem teſtamenti, juſta funeris, & ſepulturam, quaſi pretium feſtinandi ad mortem injunctam. Aliter verò longè acerbioribus ſuppliciis occidebatur, ejuſque facultates in fiſci poteſtatem veniebant. Quapropter ad majora mala vitanda, rei exitiales manus ſibi afferebant, cùm primùm iis poſtrema neceſſitas à republica vel judice indicebatur. Quin & hodie, ſi Hiſtoricis rerum Indicarum fides, apud immites Japonios in more eſt, ut quoties Rex aliquem è nobilibus extremo ſupplicio damnat, imponat ipſi executionem pœnæ ita, ut ſe gladio perfodiat. Difficultas ergo eſt, an id liceat reo, ſi jus vitæ neciſque ipſius penès rempublicam eſt, ut Ariſtoteles aſſumit.

25. Sanè Seneca difficultatem tetigit Epiſt. 70. & qui aliàs in hac controverſia ſæpè veniam conceſſit voluntariæ morti, ut ſupra vidimus, aliis locis dubitâſſe videtur, aut negâſſe, etiam in caſu objectionis propoſitæ. Ait enim: *Aliquando, etiamſi certa mors inſtabit, & definitum ſibi ſupplicium ſciet; non commodabit ſapiens pœnæ ſuæ manum. Stultitia eſt timore mortis mori. Veniet qui occidat. Exſpecta, quid occupas alienum negotium?* Poſtea tamen ſub diſtinctione loquitur, & id admittit, dum ait: *Non poſſis de re in univerſum pronuntiare. Multa enim ſunt, quæ in utramque partem poſſunt trahere. Si altera mors cum tormento, altera ſimplex & facilis; quidni huic injicenda ſit manus? Quemadmodum navim eligam navigaturus, domum habitaturus: ita mortem utique, quâ ſim è vita exiturus, meliorem.* Neque id tantùm docuit, ſed & fecit juxta Tacitum. Indicta enim ſibi neceſſitate moriendi, elegit mitius mortis genus per ſciſſionem venæ: & ea leni ac propemodum inſenſibili pœna, animam in balneo poſt ſanguinem efflavit. Ac ſanè universè licere reo ſumere venenum à Judice indictum, etiam è Theologis docent aliqui: ut Victoria Relect. *de Homicidio* num. 30. Aragon. 2. 2. quæſt. 69. art. 4. & Corduba lib. 1. quæſt. 36. Eandem rationem eſſe de aliis pœnis: quoniam parum aut nihil ad rem differt, quòd reus ex præſcripto judicis aſſumat venenum, aut ſe ſtranguIet, vel confodiat gladio: cùm ea omnia certam necem afferant propriis manibus exhibitam, licèt hoc vel illo modo.

26. Cæterùm verum exiſtimo ſententiam communem, quæ id negat cum D. Thoma loco nuper indicato ex 2. 2. art. 5. ad 2. ubi rationem reddit: quia nullus Princeps aut judex poteſt ſimpliciter occidere reum, ſed punire ablatione vitæ: quæ punitio eſt actio Juſtitiæ vindicatricis. Porrò actus Juſtitiæ in univerſum debet eſſe erga alterum: nullo autem modo circa ſeipſum. Ergo reus, nequidem poteſtate ſibi facta à judice, poteſt in ſe exequi pœnam mortis: quia circa ſeipſum nequit exercere actum Juſtitiæ vindicatricis. Unde Ariſt. lib. 5. *Ethic.* cap. 11. decernit, neminem erga ſeipſum poſſe juſtum aut injuſtum agere. Quare accipiens venenum, aut alio modo ſe interimens, eſſet homicida ſui ipſius, ac proinde delinqueret; non modò adverſus charitatem propriam, de quo infra, ſed etiam contra jus reipublicæ. Hæc enim licèt habeat poteſtatem puniendi ultimo ſupplicio maleſactores, non tamen poteſt illam delegare ipſis reis, ſed debet illud exequi miniſterio aliorum. Quod ſi verò aliter ſtatuat judex, audiendus non eſt, veluti excedens

limi-

limites poteſtatis ſibi à republica datæ. Si autem ad majorem vim objectionis ſupponas, rempublicam ita præcipere, quamvis inordinatè; aut dicam, actionem occidendi ſeipſum non eſſe contra jus reipublicæ, quæ jure ſuo ceſſit, ſed tantùm contra charitatem propriam, & jus divinum: aut dicam, adhuc actionem illam eſſe injuſtam erga rempublicam, quæ non potuit jure illo cedere: ſicuti adulterium commiſſum cum nupta, conſentiente etiam marito ipſius, ſemper eſt contra juſtitiam: & coïtus cum muliere integra, etiam conſentiente, habet malitiam ſtupri: quoniam ii conſenſus nequeunt auferre actioni deformitatem, quam intrinſecè annexam habet, contra jus reipublicæ, conjugatorum, & fœminæ nondum corruptæ. Utrumvis autem dicatur, patet ad illam ultimam objectionem. Vide quæ ex juriſconſultis obſervavimus lib. 5. *Ethic.* ad cap. 9. num. 3.

SECTIO III.

Pulcherrimæ aliæ rationes in idem probandum erutæ ex Ariſtotele, & diverſimodè confirmatæ, præcluſis evaſionibus, & extricatis nodis difficilibus in oppoſitum.

27. SECUNDA Ratio in idem probandum deſumitur ex innato hominis amore erga ſeipſum, cui primùm, & potiùs quàm alteri, vult bonum vitæ, quod eſt fundamentum cæterorum. Ideoq́ue Ariſtoteles lib. 9. *Ethic.* cap. 8. probat, tum experimento omnium, tum & rationibus variis, unumquemque diligere ſeipſum plusquàm alium quemlibet, eſſeq́ue ſibi magis amicum, quàm alteri. Unde & illud effatum ejuſdem philoſophi: *Amabile bonum: unicuique autem proprium*. Quod priùs tradiderat Plato lib. 5. *De legibus*, illis verbis: *Hoc eſt ergo, quod ajunt, unumquemque naturâ ſibi amicum eſſe idq́ue rectè fieri*. Huc ſpectat illud Terentii *in Andria*.

Verum eſt verbum illud, vulgò quod dici ſolet:
Omnes ſibi melius eſſe velle, quàm alteri.

Et inſuper eodem loco: *Heus, proximus ſum egomet mihi.*

Conſentit Cicero lib. 1. *Officiorum*, dum ait. *Generi omni animantium eſt à natura tributum, ut ſe, vitam, corpuſque tueatur, declinetq́ue quæ nocitura videntur; & omnia, quæ neceſſaria ſunt ad vitam, inquirat, & paret.* Similiter & D. Thomas 2. 2. quæſt. 64. art. 5. ubi tractans difficultatem ipſam, quam præ manibus habemus, ſententiam hucuſque traditam tuetur & probat: *Quia naturaliter quælibet res ſeipſam amat: & ad hoc pertinet quòd quælibet res naturaliter conſervat ſe in eſſe, & corrumpentibus reſiſtit, quantum poteſt. Et ideo quòd aliquis ſeipſum occidat, eſt contra inclinationem naturalem, & contra charitatem, quâ quilibet debet ſeipſum diligere.* Hactenus ille.

28. Ex quibus omnibus eruitur hæc differendi formula. Quiſquis agit contra naturalem inclinationem, & amorem, quem recta ratio præcipit, is ſanè pravè ac turpiter agit, juxta qualitatem materiæ. At quiſquis occidit ſeipſum directè ac poſitivè, agit contra naturalem inclinationem, & amorem, quem recta ratio præcipit. nimirum, contra illam inclinationem, quâ unaquæque res amat ſeipſam, ſeu vitam & conſervationem ſuam, naturæ inſtinctu, ac ratione duce. Ergo quiſquis occidit ſeipſum directe & poſitivè, eo ipſo prave ac turpiter agit, juxta qualitatem materiæ. Cùm verò materia ipſa graviſſima ſit, nempe vita hominis, nequit ſcelus ejuſmodi non eſſe graviſſimum. Præterea. Inclinatio naturalis, & lex charitatis in unoquoque, primariò eſt ad diligendum ſeipſum, & ſubinde ac ſecundariò ad proximum, ſeu amicum diligendum. Quin & ex amore ſui ipſius debet ſumere regulam ad diligendum alios, juxta illud præceptum naturale: *Diliges proximum tuum, ſicut te ipſum*: ac præterea, *Quod tibi non vis alteri ne feceris*: & ulteriùs: *Quæcumque vultis ut faciant vobis homines; hæc facite illis*. Quare & Ariſtoteles loco nuper indicato, non ſolùm loquens generatim de quolibet homine, ſed etiam de illo, qui probus eſt, & ad rationis præſcriptum vitam inſtituit, inquit: *Amator igitur is eſt maximè ſui*. Et iterum: *Quapropter maximè ſui eſt amator, diverſa ſpecie ab eo, qui reprehenditur*. nimirum ab eo, qui philautiâ ægrotat, ſeu plus juſto ſe amat. Eſt enim juxta innatam cujuſque inclinationem, & ſecundùm inclinationem rectam, ut quilibet diligat, primò ſeipſum, & deinde cæteros homines. At quiſquis occidit aliquem è cæteris hominibus, graviter peccat contra illam charitatem, ſeu inclinationem, quâ tenetur diligere proximum ſicut ſeipſum. Ergo qui occidit ſeipſum, multò magis contra eandem charitatem & inclinationem peccat.

29. Hæc ratio viſa eſt aliquibus inefficax, præſertim Cardinali de Lugo diſp. 10. *De juſtitia & jure*, ſect. 1. ubi illam impugnat. Quia vel procedit de occiſione proximi inviti, vel volentis, & petentis. Si de invito loquatur, non eſt ad rem: quoniam occiſio eſſet planè injuſta. Si autem de volente & rogante intelligatur, nihil probat: quoniam ii, qui ajunt, licere unicuique interficere ſeipſum in aliquo caſu, in eodem quoque docent poſſe ipſum petere ab alio, ut occidatur, qualiter Circumcelliones faciebant. Quare in eiſdem caſibus, quibus tradunt licere propriam necem, ajunt conſequenter licere occiſionem alterius. Deinde. Qui pro libito deſtruit res alienas, peccat graviter contra charitatem proximo debitam. Et tamen qui pro libito deſtruit res ſuas non peccat graviter contra charitatem ſibi debitam, per ſe loquendo. Ergo neque ex eo quòd occidens alium, peccet contra charitatem debitam alteri, infertur, ipſum peccare contra charitatem debitam ſibi.

30. Sed contrà. Ratio enim præjacta æquè urget, ſive proximus occidatur nolens, ſive volens. Utrobique enim occiſio eſt contra charitatem ipſi debitam, & contra præceptum naturale, quo prohibetur homicidium. Ergo multò magis quòd aliquis occidat ſeipſum, eſt cōtra charitatem naturalem debitam ſibi: cùm multò magis teneatur ſe diligere, quàm alterum. Deinde. Quiſquis eſt occaſio ruinæ ſpiritualis alteri, ſeu volenti, ſeu nolenti, peccat graviter contra charitatem ipſi debitam circa bona animæ: ac proinde quiſquis alteri infert necem, ſeu volenti, ſeu nolenti, peccat etiam graviter contra charitatem ipſi debitam circa bona corporis. Ergo multò magis peccat quiſquis occidit ſeipſum: cùm obligatio charitatis erga propriam vitam ſit ſtrictior & principalior, quàm cir-

circa vitam alterins. Præterea. Inter bona fortunæ, & vitam corporis, eſt latum diſcrimen: quòd illa priora ſub dominium noſtrum cadant: atque adeò poſſimus de iis pro libito diſponere abſque injuria alterius, licèt de bonis alienis non poſſimus diſponere citra injuſtitiam. Quare licèt is, qui pro libito deſtruit res ſuas, non ideò graviter peccat contra juſtitiam, peccat tamen qui deſtruit res alienas. Bonum autem vitæ corporis, ſeu propriæ, ſeu alienæ, non cadit ſub dominium noſtrum, ſed Dei; ſicuti & ſub tutela reipublicæ. Quare quiſquis deſtruit vitam corporis, ſeu propriam, ſeu alienam; peccat contra Juſtitiam. Ergo pariter in utroque caſu contra charitatem peccat: quia lege charitatis adſtringitur ad non inferendam alteri necem, & eâdem quoque tenetur illam non inferre ſibi.

31. Confirmatur. Ut enim docet Ariſtoteles lib. 9. *Ethic.* cap. 4. quicquid amoris, quicquid officiorum impenditur, quicquid communicationis neceſſitudiniſve erga amicos, totum id naſcitur, ſive ortum ducit ex amore, quo unuſquiſque diligit ſeipſum: ac tanto ampliora aut ſtrictiora amoris officia debet aliis, quo ſibi proximiores ſunt. Unde majorem amorem debet, per ſe loquendo, parentibus, quàm fratribus, & his, quam conſobrinis, & conſanguineis, quàm extraneis. Quod exponunt Græci adagio illo: *γόνυ κνήμης ἔγγιον*, *genu crure propius*. Ergo ſi occidere quemlibet ex amicis, vel conjunctis, adverſatur graviter charitati, & eò graviùs, quò conjunctiores ſunt, multò magis ipſi adverſatur quòd quiſpiam occidat ſeipſum: cùm longè ſtrictiori titulo teneatur ſe diligere, & magis conjunctus ſit ſibi, quàm cuilibet alteri. Deinde. Quò magis directè & immediatè aliquis violat legem charitatis, ſeu dilectionis, eò graviùs in illam delinquit, per ſe loquendo. Atqui, ut idem Philoſophus eo ipſo capite probat, regula dilectionis aliorum eſt dilectio ſui ipſius. Quare initio pronunciat: *Ea vero, quæ ad amicos attinent, & quibus amicitiæ deffiniuntur, ex iis, quæ ad ſeipſum quiſque facit, profecta eſſe videntur*. Ergo qui violat dilectionem ſui ipſius, longè graviùs peccat, quàm qui violat dilectionem aliorum. At qui occidit ſeipſum, violat dilectionem ſui: qui autem occidit alios, delinquit circa dilectionem aliorum. Ergo longè gravius delinquit quiſquis occidit ſeipſum, quàm qui alium necat.

32. Tertia ratio in eo ſita eſt, ut oſtendat nullo modo eſſe actum fortitudinis, quòd quiſpiam occidat ſeipſum, & deceptos proinde fuiſſe Ethnicos illos, qui oppoſitum exiſtimârunt. Ut enim docet Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 7. Fortitudo in actionibus ſuis *eligit & perfert terribilia, quia id honeſtum eſt; & quia eſt turpe non ſubire, atque perferre*. Atqui occidere ſeipſum, quacumque occaſione fiat non eſt eligere & perferre terribilia, quia id honeſtum eſt; nec quia turpe ſit mortem non ſubire, atque perferre. Ergo occidere ſeipſum, quacũque ratione id fiat, non eſt actio fortitudinis. Major propoſitio non ſolùm expreſsè traditur ab Ariſtotele, ſed etiam lumine naturæ eſt evidens: quia omnis actio virtutis morum tendit in ſuum objectum, quia honeſtum eſt, & quia contrarium eſt turpe, ac rationi difforme. Minor autem ſuadetur excurſu quodam per varias occaſiones, aut fines quibus aliquis poteſt in animum inducere, ut occidat ſeipſum. Ac primò quidem occidens ſeipſum ob vitandam paupertatem, ægritudinem, ignominiam, & dedecus, ac quaslibet alias hujus vitæ ærumnas, non poteſt id facere, quia honeſtum ſit ſubire mortem voluntariam, potiùs quàm ea mala: cùm evidens ſit, mortem eſſe longè majus malum; & ratio recta dictet, potiùs debere perferri minora mala, quàm majora. Quare Lucretia, Cato, Brutus, Caſſius, & quotcumque alii ad fugiendam ignominiam, vel quælibet incommoda hujus vitæ, ſibi manus attulerunt, erroris planè convincuntur, ſi id fecerunt putantes honeſtum eſſe: cùm revera turpe fuerit & rectæ electioni contrarium. Quinimo, ut rectè diſputat Auguſt. lib. 1. *De Civit.* cap. 22. potiùs molles & timidi, quàm fortes fuiſſe probantur: *Magis enim mens infirma deprehenditur, quæ ferre non poteſt vel duram ſui corporis ſervitutem, vel ſtultam vulgi opinionem, majorque animus meritò dicendus eſt, qui vitam ærumnoſam poteſt magis ferre, quàm fugere; & humanum judicium maximeque vulgare, quod plerumque caligine erroris involvitur, præ conſcientiæ luce, ac puritate contemnere*. Hactenus ille, aureè, & nervosè, ut aſſolet.

33. Deinde qui honeſtam arbitrabantur voluntariam ſuiipſorum necem ad ſumendas ex ſuo peccato pœnas, convincuntur planè in eo facinore non ſe geſſiſſe ſecundùm honeſtatem. Primò enim lex honeſtatis præcipit ne quiſquam improbus interficiatur privata auctoritate, ſed publica: atque adeò contra eam legem facit qui proprio judicio ſe interimit. Secundò, quia lex honeſtatis potiùs hortatur, ut is qui antea malè ſe geſſit, reſipiſcat de cætero, & componat mores ſuos ad totius honeſtatis præſcriptum: atque adeò potiùs dictat, debere protrahi ſpatium vitæ ad rectè agendum, quàm abſcindi ad nihil jam laudabiliter operandum. Tertiò, quia tam procul eſt mors voluntaria ab eluendo maculas anteactorum ſcelerum, ut potiùs iis addat novum & graviſſimum crimen deſperandi de miſericordia Dei, quàm non modò Catholica Fides, ſed naturalis etiam ratio agnoſcit interminam, & quàm longiſſimè ſuperiorem omni noſtrorum ſcelerum gravitate. Nulla ergo ratione honeſta eſſe poteſt homini occiſio ſui ipſius ad ſumendum vindictam pro malè actis vitæ præteritæ. Quod argumentum urget idem Auguſtinus ubi nuper cap. 17.

34. Præterea refelluntur qui ajebant id licere ad vitandum de cætero quælibet ſcelera. Primò: quoniam nemo, quoad vivit, eſt, qui non poſſit vitare quælibet ſcelera, propter libertatem inſtructam præſidiis opportunis ad bene agendum. Secundò: quia ſi malum eſſet vivere cum periculo peccandi, non deberet computari inter beneficia divina, quòd homo à Deo vitam acceperit tali periculo expoſitam, nec propterea habendæ eſſe Deo gratiæ, tanquam benefactori: quòd, vel Ethnicorum ſenſu, impium dictu & creditu eſt. Tertiò: quia ſi id ita eſſet, tunc maximè poſſet homo abſque culpa ſe occidere, cùm nondum aliquod crimen commiſit, & innocens adhuc eſt; quoniam occidendo ſe, præcaveret omne ſcelus, & totius labis expers ex hac vita exiret. Abſurdiſſimum autem dictu eſt, licere occidere innocentem, quatenus innocentem, ſive ne fiat nocens. Quare Auguſtinus cap. 27. meritò redarguit hæreticos oppoſitum ſentientes: quia, juxta illo-

rum

rum errorem; tunc præcipuè quis poſſet aut deberet ſeipſum occidere, cùm primùm lavacrum Baptiſmi accepit: quia ſic innocens ex hac vita exiret, ante conſcientiam cujuslibet ſceleris.

35. Indidem quoque impugnantur, ſeu erráſſe deprehenduntur, quicumque arbitrati ſunt, licere ſibi exitium inferre ad vitandum turpitudinem alienam, & conſulendum pudori ſuo. Ut enim rectè diſputat Auguſtinus ubi ſupra cap. 18. aliena turpitudo nequit animum noſtrum inficere: quòd ſi inficiat, jam non aliena: ſed noſtra eſt. Deinde cuicumque eſt vera pudicitia, eſt etiam fortitudo comes, quâ perferat omnia terribilia, potiùs quàm pudorem abjiciat, & alienum ſcelus faciat ſuum. Præterea, turpe eſt occidere innocentem ad vitandum crimen alienum. Denique vis illata virgini ab impudico nullatenus eam deturpat, dum toto impetu reſiſtit, & diſſentit quantum poteſt. Quare erravit Damocles ſe ſpontè projiciens in balneum ardens, ut fugeret libidinem Demetrii Regis: errârunt & illæ omnes fœminæ, quæ ſtudio pudoris ſervandi ſibiipſis mortem conſciverunt; quamvis fortè ob ſubitam animæ commotionem, aut ignorantiam antecedentem, excuſari poſſint à ſcelere homicidii.

36. Demum refelluntur quicumque ſtudio æternitatis citiùs adipiſcendæ putârunt ſe honeſtè agere in quærenda morte: quia vita æterna eſt præmium à Deo conferendum poſt periodum vitæ ab ipſo definitam, qui vitæ & mortis arbiter eſt. Quare providentiam ipſius præoccupat, & officio privare videtur, quiſquis antevertit exitum è vita mortali, interimendo ſeipſum. Tum etiam: quoniam aut aliquis teſtimonio conſcientiæ ſuæ ſe invenit innocentem, aut turpem & impium. Si impium; certè ineptum ad æternam & felicem vitam: quæ, aſſentientibus etiam Ethnicis, ſolùm contingit poſt fata iis, qui piè & innocuo vitæ exitu è vita migrârunt: ut ipſorum teſtimoniis probatum eſt ſupra Diſp. 3. quæſt. 7. Si autem ſe innocuum vitâ deprehendit, jam per voluntariam ſui occiſionem fit noxius & truculentus, cùm vitam abſtulerit innocenti. Quare errârunt qui ſtudio immortalitatis ſe vivis eripuerunt, ut Cato, Empedocles, & Cleombrotus ille Ambraciota, quem ſupra audivimus ex Lactantio, ſibi manus injeciſſe, lecto Platonis *Phædone*, in quo diſſeritur de immortalitate. Ideoque Callimachus eundem Cleombrotum irridet, *in Anthologia Epigrammatum Græcorum*, quòd ex ſiniſtra interpretatione Platonis manus ſibi attuliſſet. Carmina è Græco reddita hæc ſunt:

Vita valè, muro præceps delapſus ab alto
Dixiſti moriens, Ambraciota puer,
Nullum in morte malum credens: ſed ſcripta Platonis
Non ita erant animo percipienda tuo.

37. Quarta ratio eaque omnium firmiſſima traditur à D. Thoma 2. 2. quæſt. 64. art. 5. ex eo quòd homo non ſit dominus ſuæ vitæ, ſed ſolus Deus, à quo animam & corpus accepit: atque adeò nequit pro libito vitam ſuam deſtruere; cùm deſtructio rei ſit proprius actus dominii. Unde hæc formula erui poteſt. Omnis & ſolus ille, qui rei dominium habet poteſt arbitratu ſuo, & abſque alterius injuria, rem deſtruere. Atqui homo dominium vitæ non habet. Ergo homo non poteſt arbitratu ſuo, & abſque alterius injuria, vitam ſuam deſtruere. Major conſtat tum ex definitione dominii, tum etiam ex eo quòd deſtructio rei pro libito eſt proprius actus dominii. Minor autem ſuadetur multipliciter. Primò ex ſacris literis *Deuteronom.* 32. illis verbis: *Ego occidam & ego vivere faciam*: in quibus ſibi uni adſcribit Deus dominium vitæ & mortis. Nimirum, id ſequitur ex providentia perfectiſſima Dei erga nos, quam ipſi etiam gentiles agnoverunt, ac præſertim Plato *in Phædone*, ubi cum magiſtro ſuo Socrate probat doctrinam ipſam, in qua ſtabilienda verſamur, ex eo quòd Deus curam noſtri habeat, veluti rei ſuo dominio ſubjectæ: ac propterea Deum iraſci interimentibus ſe abſque ipſius juſſu, ſicuti inter homines dominus iraſcitur ſervo abſque ipſius venia ſe occidenti. Non igitur homo vitæ ſuæ dominium habet ſed ſolus Deus. Secundò ſuadetur eadem minor ratione deſumpta ex Ariſt. lib. 5. *Ethic.* cap. 11. ubi ex profeſſo probat, hominis erga ſeipſum nec juſtitiam nec injuſtitiam eſſe poſſe, quia utraque eſt ad alterum: ac proinde neutram earum poteſt homo habere circa ſeipſum. Atqui etiam dominium eſt ad alterum. Ergo homo nequit habere dominium erga ſeipſum: ac per conſequens neque eſt dominus vitæ ſuæ. Quare quemadmodum injuſtus eſt qui occidit ſervum alienum, ita etiam qui proprio judicio interimit ſeipſum. Tertiò. Quia longè aliter ſe habent bona externa hominis, tum fortunæ, tum honoris, quàm interna vitæ & ſubſtantiæ ſuæ. Illorum enim propriè dominus eſſe poteſt, cùm ſint aliquid ab ipſo diverſum, ad quod proinde comparari valeat per relationem dominii. Cæterùm cùm vita & ſubſtantia hominis ſit ab ipſo indiſtincta, nequit illius dominio ſubjacere: ſicuti ob eandem cauſſam Deus nullum ſuiipſius dominium habet. Ac proinde ſi homo pro arbitratu ſuo deſtruat vitam & ſubſtantiam ſuam, deſtruit rem alienam, & Deo irrogat injuriam:

38. Dices, rationem hanc nullius roboris eſſe ex duplici capite. Primò: quia non minùs venditio rei pro libito eſt actus dominij, quàm illius deſtructio. Et tamen, licèt homo non diſtinguatur à ſeipſo, poteſt ſeipſum vendere abſque injuria alterius. Ergo licèt homo non diſtinguatur à ſeipſo, poteſt ſeipſum deſtruere abſque alterius injuria. Secundò: quia ſi ratio hæc aliquid probat, evincit ſanè, adhuc poſito juſſu Dei, non fore licitam homini occiſionem ſui ipſius: quia adhuc in ea hypotheſi non diſtinguitur à ſeipſo, nec dominium ſui habet. Atqui id abſurdum eſt: cùm omne quod fit Dei juſſu, ſit rectum, & culpâ vacet. Non ergo illa ratio probat.

39. Sed contrà I. Dum enim dicitur aliquis vendere ſeipſum alteri, nullo modo exercet actum dominii in vitam ſuam, quam certè non transfert nec transferre poteſt in dominium alterius hominis: ſed tantùm in actiones, ſeu operationes ſuas, quarum verè dominus erat, veluti realiter ab ipſo diſtinctarum, ac proinde transferibilium in alterius dominium. Neque unquam domini in ſervos habuerunt verum dominium vitæ neciſque pro libito, & ſolo arbitratu ſuo: ſed ſolùm iis fuit permiſſum ut propria auctoritate eos interimerent, quoties juſta cauſſa adeſſet: quod tamen poſtea correctum fuit, & translatum in poteſtatem reipublicæ. Quòd ſi verò fortaſſe apud Romanos, aut alias nationes, exiſtimatum fuit, licere dominis

abi-

abſque juſta cauſſa interficere ſervos, id planè ex errore proceſſit, cùm apertè ſit contra jus naturę innocentem hominem occidere. Omne ergo dominium hominis in alterum eſt circa actiones, operas, & facultates ipſius, quæ ab eo planè differunt: ideoque poteſt quiſpiam eas alteri vendere: non autem vitam & ſubſtantiam ſuam, quoniam ab ea non diſtinguitur, ac proinde nullum in eam dominium habet, nec exercere poteſt.

40. Contrà II. Ubi enim quis juſſu Dei ſe interficit, non exercet actum dominii in ſeipſum: quia non id facit propria auctoritate, neque ut principalis cauſſa, ſed tanquam inſtrumentum Dei, apud quem reſidet totum dominium: ſicuti dum religioſus iuſſu ſæcularis alicuius habentis libros ſub dominio illos comburit, etiam abſque venia Prælati, non propterea exercet aliquem actum dominij, cuius incapax eſt; ſed tantùm ſe gerit ut inſtrumentum domini librorum. Ex eo igitur quòd nemo propria auctoritate non poſſit deſtruere vitam ſuam defectu dominii in ſeipſum, malè infertur non poſſe id facere juſſu Dei, & tanquam illius inſtrumentum.

41. Urgebis. ſupra num. 26. diximus reum ultimo ſupplicio damnatum à republica, non poſſe licitè exequi inſeipſo pœnam mortis, adhuc ipſa præcipiente. quo ſenſu certè id non faceret auctoritate propria, ſed tanquam inſtrumentum reipublicæ. Ergo ſimiliter ſi homo nullatenus ſe occidere poteſt auctoritate propria, neque etiam poterit Deo præcipiente, & tanquam illius inſtrumentum. Ulteriùs. juxta ſolutionem nuper traditam, ideo poteſt homo juſſu Dei ſe occidere, quia actio illa deſtruendi vitam, non eſt actus dominii prout oritur ab homine, ſed quatenus fit juſſu & auctoritate Dei, penès quem ſolum eſt dominium vitæ & mortis humanæ. Ergo ſimiliter poſſet quis licitè ſe occidere juſſu reipublicæ: quia licèt actio illa, quatenus præcepta à republica; quæ ſola habet auctoritatem puniendi, eſſet actus Juſtitiæ vindicatricis, non tamen prout exercita ab homine reo in ſeipſum.

42. Reſp. reum ultimo judicio damnatum à republica non poſſe exequi in ſe pœnam mortis licitè: quia quamvis reſpublica iniungat ipſi reo actionem illam, non poteſt eam detergere, aut reddere immunem à malitia, quoniam adhuc tunc diſponeret de vita ſua, ſeu deſtrueret illam abſque conſenſu domini. Deus enim, penès quem ſolum, eſt dominium vitæ & mortis, non aliter conſentit in occiſionem hominis, quàm propter defenſionem moderatam, aut punitionem juſtam. Atqui, etiam accedente juſſu reipublicæ, vt reus interficiat ſeipſum, occiſio ſui non eſſet defenſio moderata, ut patet: nec præterea punitio juſta, cùm hæc ſit actio Juſtitiæ vindicatricis, quam nemo circa ſeipſum exercere poteſt. Ergo etiam accedente juſſu reipublicæ ut reus interficiat ſeipſum, occiſio ſui eſſet abſque conſenſu domini: ac proinde injuſta. Cæterùm accedente juſſu Dei, tollitur malitia omnino, ſeu impeditur: quia ſicuti Deus ratione dominii abſoluti poteſt juſtè ac ſanctè deſtruere vitam hominis abſque interventu creaturę alicuius, ita etiam poteſt aſſumere creaturam rationalem, ut inſtrumentum ſuæ occiſionis, ipſiſque illam præcipere. Omnis autem actio, quæ exercetur à creatura rationali, ut inſtrumento Dei, ac juſſu ipſius, expers eſt cujuslibet malitiæ. Ex quibus patet ad utramque inſtantiam.

SECTIO IV.

Objiciuntur & enodantur difficultates, ductæ ab exemplis piorum hominum; & fœminarum illuſtrium, quæ mortem ſibi conſciviſſe leguntur.

43. OBJICIES. Aliqui Sanctorum Faſtis adſcripti, leguntur ſeipſos occidiſſe, tum in veteri tum in novo Teſtamento. In illo enim memorantur Sampſon, quem Paullus Apoſtolus *ad Hebræos* 11. verſ. 32. inter Sanctos recenſet: ſimiliter & voluntariè obiit ſub elephanto Eleazarus 1. *Machab.* 6 verſ. 46. quem Patres Eccleſiæ miris laudibus extollunt, ac præſertim Ambroſius lib. 1. *Offic.* cap. 40. Denique & lib. 2. *Machab.* 14. verſ. 37. laudatur Mazias, de quo ibidem verſu 42. hæc leguntur: *Cùm jam comprehenderetur, gladio ſe petiit; eligens nobiliter mori potiùs, quàm ſubditus fieri peccatoribus, & contra natales ſuos indignis injuriis agi.* Nemo autem in S. Scriptura laudatur, nec dicitur nobiliter ſe gerere, ob actionem pravam. Ergo actio occidendi ſeipſum, prava non eſt. Denique & Saulem aliqui à peccato excuſant in eo quòd irruerit ſpontè ſua ſupra proprium enſem. In novo quoque Teſtamento celebres ſunt Apollonia, & Sophronia Romana. quarum prior in rogum ſibi paratum, niſi Fidem Chriſti ejuraret, ſe ſponte proripuit. poſterior verò, ut impudicitiam tyranni Maxentii devitaret, præmiſſâ ſupplici ad Deum oratione, ſeipſam gladio transfixit. Nec dici poteſt, fœminas illas in eo peccâſſe, inquit Euſebius Cæſareenſis lib. 8. *Hiſtor. Eccleſiaſt.* cap. 17. cùm iis Eccleſia divinos honores decreuerit, tanquam veris martyribus.

44. Similiter Hieronymus laudat fœminas aliquas, quæ ſibi necem intulerunt. Etenim epiſt. 11. ad Ageruchiam, & lib. 1. adverſus Jovinianum, celebrat illam Carthaginis Reginam, quæ potiùs elegit mori in igne, quam Regi Hiarbæ nubere: ſimiliter & Aſdrubalis uxorem, quæ ne pudicitiæ jacturam ſubiret, apprehenſis utraque manu liberis, ſeſe cum iis proripuit in medias flammas: ac denique trecentas matronas ex natione Theutonum, quæ cùm viderent ſe in captivitate tradendas uſui aliorum hominum, ut fidem maritis ſuis illæſam ſervarent, ſeſe invicem laqueis ſtrangulârunt, ac mortuæ inventæ ſunt, mutuis amplexibus illigatæ. Non laudaret autem S. Doctor fœminas illas ob id factum, ſi eſſet turpe, aut rationi contrarium. Quin & illud ipſum excuſare à culpâ videtur, dum ad illa verba Jonæ: *Mittite me in mare,* quâ ſe ultro offerebat ad necem, inquit: *Non eſt noſtrum mortem arripere, ſed illatam ab aliis libenter excipere. Unde & in perſecutionibus non licet propria perire manu, abſque eo ubi caſtitas periclitatur.* Ergo ſaltem veniam præſtat voluntariæ ſui ipſius occiſioni, ubi imminet certum periculum pudicitiæ. Similiter & S. Ambroſius lib. 3. *De Virginibus* cenſet, necem à fœminis illatam ſibi ipſis, ut pudicitiam fartam tectam ſervarent, inter martyria accenſeri debere: idque probat exemplo in medium allato Pelagiæ virginis Antiochenæ, & duarum ſororum, ac matris ipſarum. Prior enim illa, cùm contri-

viſſet

viſſet idolorum aras, ſe gladio interſecit: poſteriores verò, unà cum matre, ſeſe in flumen præcipitârunt. Quare S. Doctor eo loci, videtur rationes aliquas proferre, quibus id factum appareat rectum, & alienum ab omni ſcelere.

45. Huic argumento breviter reſponderi poteſt ex doctrina tradita ſectione præcedenti, licere quidem juſſu Dei, ſeu ex certa ipſius inſpiratione, ut quiſquam ſeipſum occidat: quoniam, ut inquit Auguſtinus lib. 1. *De Civit.* cap. 26. *Cùm Deus jubet, ſeq́ue jubere ſine ullis ambagibus intimat, quis obedientiam in crimen vocet? quis obſequium pietatis accuſet?* Quibus verbis prudenter præcaviſſe videtur, ne fortè aliqui præſtigiis demonum, aut phantaſiæ ſuæ, illuſi, putent ſibi id à Deo præcipi, ideoq́ue temerè ſibi manus afferant. Propterea enim addidit ea verba: *ſeq́ue jubere ſine ullis ambagibus intimat.* Ut enim quiſpiam id faciat, opus eſt manifeſtâ & prorſus indubiâ revelatione Dei: quæ certè nunquam fuit, niſi in uno aut alio eventu raro, & inſtante cauſſa graviſſima. Illa verò interveniſſe putatur, quoties viri aliqui, aut etiam fœminæ, Sanctorum Catalogo adſcriptæ, ſibi ipſis mortem intuliſſe leguntur, non enim, niſi juſſu Dei, & manifeſtâ ipſius inſpiratione præeunte id fecerunt: ut ipſi Patres Eccleſiæ monent. De aliis verò, quos Eccleſia non dignatur eo honore, dici debet, aut peccâſſe in eo facto, aut excuſatos fuiſſe quoſdam illorum ratione bonæ fidei, & ignorantiæ antecedentis; præſertim in ea re, quam plurimi ſapientiæ laude celebres priſcis ſæculis probabant, & laudibus efferebant.

46. Verùm accedendo in ſpecie ad ſingula, quæ in objectione attinguntur, de Sampſone dicendum, ſi ſe directè & poſitivè interſecit concuſſis columnis, id feciſſe inſpiratione Dei: ut docet idem Auguſtinus ubi ſupra cap. 16. & D. Thomas 2. 2. quæſt. 64. art. 5. ad 4. aliiq́ue plures. Cæterùm probabile eſt, Sampſonem non directè & poſitivè, ſed indirectè & permiſſivè ſolùm ſibi intuliſſe necem: quia directè ſolùm voluit occidere Philiſtæos Dei hoſtes, quamvis inde præviderет propriam mortem ſecuturam. Ita exiſtimant Abulenſis, Lyranus, Cajetanus, Serarius, & multi alii interpretes ſacrorum Bibliorum ad cap. 16. libri Judicum, quibus ſubſcribit Salianus ad annum Mundi 2899. Sic etiam abſque ſcelere homicidii in ſeipſum poteſt vir fortis in prœlio juſto ſe exponere certo mortis ſuæ periculo, ad bonum reipublicæ ſuæ, & everſionem hoſtium: v. g. accendendo pulverem tormentarium ſubjectum arci, aut caſtello ipſorum, ut ii pereant, quamvis ipſe ſuo ſepeliatur triumpho. Tunc enim directè & poſitivè ſolùm quæritur bonum publicum patriæ: mors autem propria dumtaxat per accidens ſequitur, aut permittitur. De quo legendus Victoria, Relect. *De homicidio*, & communiter interpretes D. Thomæ in locum nuper indicatum. Porrò Eleazarum hoc modo ſe geſſiſſe, conſtat ex loco illo *Machabæorum*. Non enim ſe directè interemit, ſed ut liberaret populum ſuum, aggreſſus eſt hoſtes, ac plurimis eorum interfectis, irruit in elephantem ipſorum, quo adjutore prœliabantur, & illum occidens, beſtiæ ipſius immani pondere oppreſſus fuit, præter intentionem, quæ ſolam ex hoſtibus victoriam ſpectabat. Quod ſatis indicat ipſe ſacer textus 1. *Machab.* 6. verſ. 43. ubi dicitur: *Et vidit Eleazar filius Sauræ unam de beſtiis loricatam loricis Regis: & erat eminens ſuper cæteras beſtias: & viſum eſt ei quòd in ea eſſet Rex. Et dedit ſe, ut liberaret populum ſuum, & adquireret ſibi nomen æternum. Et cucurrit ad eam audacter in medio legionis, interficiens à dextris, & à ſiniſtris: & cadebant ab eo huc atque illuc. Et ivit ſub pedes elephantis, & ſuppoſuit ſe ei, & occidit eum: & cecidit in terram ſuper ipſum: & mortuus eſt illic.* Raziam verò nec D. Auguſtinus, nec D. Thomas locis allegatis excuſant à peccato, factumq́ue illius non veræ fortitudini adſcribunt, ſed timiditati, quâ non potuit ſuſtinere pœnalitates illas, quarum tædio mortem ſibi conſcivit. Quare licèt ille exiſtimaverit ſe nobiliter mori (quod ſolùm colligitur ex ſacro textu) revera ut ignavus & ignobilis periit, præſertim cùm nullam exinde populo ſuo ſalutem, ſeu libertatem attulerit. Potuit tamen ex antecedenti ignorantia à ſcelere excuſari. Denique quod objicitur de Saule, nullius roboris eſt, cùm communiter ſacri interpretes illum damnent in eo facto, quod certè non ex vera fortitudine ſed ex ignavia, & impatientia dolorum proceſſit: ut denotant ipſius verba ad armigerum ſuum 1. *Reg.* 31. verſ. 4. *Evagina gladium tuum, & percute me: ne fortè veniant incircuncisi iſti, & interficiant me, illudentes mihi.* Quod cùm facere non auderet armiger præ terrore, *arripuit Saul gladium, & irruit ſuper eum.* Patet itaque, errâſſe Saulem, ac deliquiſſe per timiditatem mortis & irriſionis ab hoſtibus inferendæ, unde meritò ſubit notam illam, quâ Martialis irridet Fannium trito illo epigrammate:

Hoſtem cùm fugeret, ſe Fannius ipſe peremit.
Dic, rogo, non furor eſt, ne moriare, mori?

De Apollonia virgine, nulla difficultas eſt: cùm Eccleſia ipſa ad diem ix. Februarii teſtetur, majori Spiritus Sancti flammâ intus accenſam ſe conjeciſſe in ignem. Idemq́ue dicendum de Pelagia, & aliis quibuslibet ſanctarum Catalogo adſcriptis, quotquot ſe interemiſſe narrantur. Fecerunt enim id ex certa & manifeſta Dei inſpiratione in caſu aliquo raro & urgenti.

48. Ad Hieronymi auctoritatem dicendum, non laudari ab illo fœminas illas gentiles, quæ ſe occiderunt ob pudicitiam ſervandam: ſed tantùm proponi in exemplum, & exprobrationem hæreticis, qui exoſam habent caſtitatem: ut diſcant pro ea cuſtodienda aliquos labores perferre, ſiquidem vel fœminæ gentiles non dubitârunt vitam ſibi auferre, ut pudicitiæ conſulerent. Nec verba illa ex eodem Hieronymo relata oppoſitum ipſi placuiſſe probant: quoniam τὸ *abſque eo ubi caſtitas periclitatur*, accipitur incluſivè, ut ajunt: qualiter illud *Canticorum* 4. *Abſque eo quod intrinſecus latet*, ut proinde ſenſus ſit, etiam ubi caſtitas periclitatur, non licere alicui ſibi mortem conſciſcere. Quæ Hieronymi interpretatio communis eſt. Addunt alii, ſi illa ſenſu excluſivo accipienda ſit, intelligi debere, ubi periculo caſtitatis amittendæ conjungitur Dei manifeſta inſpiratio, per quam prævidetur certò peccatum impudicitiæ alioqui futurum, & præcipitur voluntaria mors ad illud fugiendum. Tunc enim licet præſenti morte præcavere peccatum futurum. Quo item ſenſu accipiendus eſt Ambroſius loco in objectione indicato. Neque enim laudat fœminam ullam, quæ ſine impulſu, ſeu manifeſta inſpiratione Dei, ſibi manus attulerit.

SECTIO V.

Argumenta præcipua ex ratione, objecta, & ſoluta.

49. PRÆTER argumenta plura quę ex dictis progreſſu quæſtionis poſſunt facilè enodari, oportet nonnulla alia ex ratione petita objicere & extricare. Primum eſt. Occidere ſeipſum non eſt malum intrinſecè, & per ſe loquendo, ſed ſolùm quia prohibitum à Deo illis verbis: *Non occides*. Ergo aliqua poteſt eſſe cauſſa rationabilis, propter quam homo propria auctoritate & judicio poſſit ſe occidere. Conſequentia patet: quia omne quod non eſt intrinſecè malum, ſed ſolùm quia prohibitum, poteſt in aliquo caſu neceſſitatis, ſeu rationabilis cauſſæ, fieri abſque ſcelere: ideóque occiſio alterius hominis, eodem præcepto prohibita, eſt licita ex cauſſa rationabili defenſionis propriæ, aut punitionis juſtæ. Antecedens autem ſuadetur multipliciter. Primò: quia ſi occidere ſeipſum eſſet intrinſecè malum, nullo modo liceret, ne quidem Deo jubente: imò Deus id nunquam poſſet præcipere: ſicuti mendacium, perjurium, & odium divinum, quia intrinſecè mala ſunt, nunquā poſſunt fieri abſque ſcelere, nec Deus in ullo eventu ea præcipere poteſt. Secundò: quoniam ſi occidere ſeipſum eſſet intrinſecè malum, etiam nolle conſervare ſeipſum, eſſet malum intrinſecè; cùm par ſit ratio deſtruendi vitam, & nolendi illam conſervare, ac moraliter loquendo utrumque reputetur idem. Atqui nolle conſervare ſeipſum non eſt intrinſecè malum: immò interdum cenſetur bonum & laudabile. Sic in naufragio, ubi unica eſt tabula, licet illam amico dare ut ſalvetur, cum certo propriæ vitæ periculo. Sic in via, ubi quis à latrone impetitur, licet homini bene ſui conſcio non occidere illum ad defenſionem moderatam vitæ ſuæ, ſed potiùs ſe permittere neci, ne ſortè occidendo invaſorem ille ſtatim ad æternas pœnas detrudatur. Sic rurſus tempore epidemię licet ſervire infirmis cum certiſſimo vitæ periculo. Sic denique ubi quis ultimo judicio damnatur ad moriendum ſame, poteſt cibo clam oblato abſtinere, aut non ſugere è cuſtodia, quamvis pateat aditus. Ergo nolle conſervare ſeipſum non eſt intrinſecè malum, neque ejuſmodi, ut interdum non poſſit licitè, immò cum laude exerceri.

50. Reſp. Occidere ſeipſum pro libito eſſe intrinſecè malum, neque ullâ ex cauſſa poſſe excuſari à ſcelere, niſi fiat juſſu Dei, qui vitæ neciſque plenum dominium habet, quo caſu jam non eſt occiſio ſui pro libito, ſed juxta divinum beneplacitum. Quo ſenſu negatur antecedens argumenti, & ſolvitur prima illius probatio. Ad ſecundam nego ſequelam. Præceptum enim non occidendi ſe pro libito eſt negativum, & ita ſemper, ac pro omni tempore, obligat. Præceptum autem conſervandi vitam eſt affirmativum, licet ſolùm ubi deeſt ratio & obligatio permitteudi propriam mortem, vel manifeſtum ipſius periculum. Quare ubi illa adeſt, cenſetur quis, non modò licitè, ſed cum laude etiam, deſiſtere à conſervatione vitæ, aut ſe exponere mortis periculo, ut Ariſtoteles lib. 3. *Ethic.* cap. 6. & 7. docet de eo, qui ob bonum reipublicæ ſe exponit periculo urgenti mortis ſuæ in bello juſto, ac publico, ubi undique tela volant, & præſentiſſimum eſt vitę diſcrimen. Quare omni ſcelere vacant plura in objectione indicata, nimirum, quod quiſpiam in naufragio, ubi eſt unica tabula ad effugium, illam permittat amico, propter honeſtatem amicitiæ: quòd invaſorem non occidat, ſed interimi ſe ab eo patiatur, ob æternam illius ſalutem: quòd infectis epidemiâ opem ferat, propter charitatis finem. Quod autem poſtremo loco additur de condemnato ad mortem, non omnes probant, illudque negat D. Thomas 2. 2. quæſt. 69. art. 4. quia perinde eſſet non ſumere cibum oblatum, ac ſe occidere. Si tamen id licitè fieri poſſit, ut multi alii probabiliter cenſent, debet fieri ex aliquo fine, & cauſſa rationabili, v. g. in vindictam ſcelerum, & ex amore juſtitiæ vindicatricis, quæ pœnam illam ſtatuit. Idemque videtur dicendum de ſuga è cuſtodia. Neque in iis caſibus cenſetur homo ſeipſum directè & poſitivè interficere, quod ſemper illicitum eſt, niſi juſſu Dei fiat: ſed tantùm permittere ſuam mortem, indirectè ſecutam ex aliquo bono, quod poſitivè & directè intenditur jure ac meritò, nam ſi nullum jus, nulla honeſtas eſſet in illo fine quærendo, ex quo infertur propria mors; ſcelus eſſet eum finem quærere, & moraliter cenſeretur quis ſeipſum interficere.

51. Inſtabis. Extenuare corpus afflictationibus flagellis, vigiliis, & jejuniis, ad ſatisfaciendum pro peccatis, & ſubjiciendum rationi appetitum ſentientem, eſt licitum & honeſtum. Et tamen eæ afflictationes poſitivè inferunt mortem immaturam ac citiorem, quàm ſi illæ vitarentur. Ergo actiones, quibus poſitivè infertur mors immatura ac citior ex fine aliquo honeſto, ſunt licitæ & honeſtę: ac proinde actio occidendi ſeipſum ex bono aliquo fine, quamvis poſitivè inferat mortem, licita & honeſta eſt. Deinde. Ideo laudantur eæ afflictationes, quia majus eſt bonum quod afferunt, quàm malum brevitatis vitæ, quod inferunt. Atqui etiam majus bonum afferre poteſt occiſio ſui, quàm mali afferat mors. Poteſt enim occiſio ſui afferre liberationem ab ignominia publica & infamia, longè meliorem & æſtimabiliorem apud homines, quàm ſit malum morte illatum: aut etiam afferre poteſt præſervationem à lapſu ſceleris, quod certò prævidetur futurum in hac vel illa materia, niſi mors præcedat. Ergo qua ratione laudantur eæ afflictationes, quamvis poſitivè inferant citiorem mortem, etiam occiſio ſui laudari poteſt.

52. Reſp. Afflictationes illas corporis juxta modum & menſuram præſcriptam à vera & Chriſtiana prudentia, non modò licitas, ſed & laudabiles exiſtere. Nego autem iis poſitivè inferri citiorem mortem: cùm experimento conſtet quamplurimos viros & fœminas pietate inſignes iis ipſis vitam diutiùs protraxiſſe; & prętęrea certũ ſit, eos, qui delicatè, ac juxta ſenſum vivunt, plures incurrere lethales ægritudines, doloreſque, à quibus illi immunes ſunt. Dato autem quòd in aliquo ſingulari homine probabiliter timeretur vita brevior, ſeu mors citior ex illis afflictationibus; non propterea deberet iis abſtinere: tum quia malum citioris mortis compenſatur abundè præſtantiori bono augmenti notabilis virtutum, & ſatisfactionis copioſę pro malè actis: tum etiam, quia ex iis ipſis ſolùm mediatè & indirectè ſequitur mors citior,

præ-

Digitized by Google

præter intentionem agentis. Homo enim ea ſolùm agit ex fine ſatisfaciendi ac ſerviendi Deo, qui nunquam eas afflictiones prohibuiſſe legitur, ſed potiùs conſuluiſſe & laudâſſe in hominibus probatis cœlo ac terræ. Cæterùm actio occidendi ſeipſum immediatè & directè tendit ad inferendam mortem, quod à Deo prohibitum eſt præcepto illo, *non occides*. Unde licèt præſcribat ſibi finem bonum in ſpeciem, ſemper in ſenſu formali eſt malus, veluti per medium inconceſſum, & à Deo prohibitum obtinendus. Ad inſtantiam ulteriorem nego minorem. Occiſio enim ſui abſque juſſu Dei, cùm ſit intrinſecè mala, nullum bonum poteſt inducere, ſed ſolùm ſummam miſeriam. Neque poteſt impedire ignominiam aliquam, niſi apud imperitos, nam apud ſapientes potiùs infert dedecus timiditatis extremæ, & deſperationis. Nec juxta, ſed contra veram prudentiam eſt, illam eligere ad præcavendum ſcelus, quod alioqui futurum prævidetur: tum quia inſipientia ſumma eſt committere certum ſcelus de præſenti, ad vitandum aliud de futuro: tum etiam, quia omne peccatum de cætero vitari liberè poteſt à quolibet homine, quantumvis fragili, ſi velit seriò illud fugere, & non abuti præſidiis divinis, quæ nunquam deſunt. Quare error eſt, certum & exploratum ſcelus perpetrare de præſenti, ne committatur de futuro aliud ſcelus, quod ſine morte liberè vitari poteſt.

53. Secundò arguitur. Eodem præcepto divino & naturali, quo prohibetur occiſio, etiam prohibetur mutilatio: ut docet D Thomas 2.2. qu.65. art.1. At nihilominus poteſt quiſpiam ex rationabili cauſſa ſeipſum mutilare. Ergo & occidere. Aſſumptio ſuadetur. Primò exemplis multorum. Nam de D.Marco Euangeliſta legitur, præcidiſſe ſibi pollicem, ob humilitatem, ne in Sacerdotem eveheretur. Deinde juvenis quidam Ægyptius, Nicetas nomine impensè laudatur à D. Hieronymo, Nicephoro, aliiſque, quoniam cùm in molli culcitra ligatis manibus ac pedibus ad ſubeundam jacturam pudicitiæ cogeretur à meretrice, nec poſſet brachiis illam procul avertere, *præciſam morſu linguam in blandientis faciem expuit*. Sic enim loquitur Hieronymus *in vita Sancti Paulli Eremitæ*. Non laudaretur autem Nicetas, ſi id factum non eſſet undique laudabile & honeſtum. Denique plures fœminæ pietate illuſtres, timentes violari à barbaris, aut impudicis, leguntur ſibi eruiſſe oculos, amputâſſe nares, aut aliter deformâſſe pulchritudinem ſuam: ut referunt Joannes Moſcus lib.10. *De vitis Patrum* cap.60. & Simon Majolus colloquio 3. *dier. canicularium*. Nec tamen propterea vituperantur, ſed potiùs laudantur Ergo licitè & cum laude poteſt quis ſe mutilare ob bonum finem. Secundò id ipſum ſuadetur: Quia ubi manus aut pes exaruit, vel allaturus timetur perniciem toti corpori, licet unicuique illum abſcindere, vel per chirurgum, vel propria actione, ſi induſtrius ſit: ſic enim conſulitur bono totius. Ergo pariter ſi quis videt membrum aliquod ſui corporis ob inveteratam peccandi conſuetudinem, futurum de cætero ſibi aut aliis occaſionem ruinæ ſpiritualis, poteſt illud abſcindere. Sic enim conſulit bono totius ſpirituali. Unde & obiter infertur, poſſe pariter occidere ſeipſum, & abſcindere à reliquo corpore reipublicæ, veluti membrum putridum, ſi cognoſcat certò ſe fore ipſi in perniciem: ſicuti manus putrida, ſi agnoſceret ſe nocituram toti corpori, poſſet ac deberet ſeipſam abſcindere.

54. Reſp. negando minorem. Ad exempla in oppoſitum, negamus D.Marcum id feciſſe. Ut enim probat Baronius tomo 1. ad annum Chriſti XLV. is Marcus, qui pollicem ſibi præcidit, ne Sacerdos fieret, non fuit Euangeliſta, ſed quidam Anachoreta, qui in eo errare & peccare potuit. Nicetas verò ex inſpiratione Spiritûs Sancti creditur ſibi linguam præcidiſſe, ſicuti & virgines, aut fœminæ illæ, quæ divinis honoribus celebrantur ab Eccleſia, oculos eruiſſe, aut aliter membra mutilâſſe. Alioqui id crimen eſſet: cùm omne peccatum proprium vitari poſſit ſolo voluntatis diſſenſu. Quare & Origenes errâſſe legitur quòd ſeipſum caſtraverit, ne pudicitiæ jacturam ſubiret. Nec Chriſtus Dominus eam mutilationem materialem membrorum conſulit ad vitandum peccatum, ſed ſpiritualem, quæ in mortificatione voluptatum ſita eſt. Poteſt tamen in iis contingere ignoratio antecedens, & proinde excuſans à culpa: ſicuti ſupra de occiſione ſui dictum fuit. Ad inſtantiam, conceſſo antecedẽti, negatur conſequentia, propter manifeſtam diſparitatem. Damnum enim totius ex membro putrido corporis naturalis, vitari aliter non poteſt, quàm abſcindendo ipſum membrum. Damnum verò reipublicæ, aut totius hominis, vitari ab ipſo poteſt per libertatem: quare licèt ſibi ipſi deploratus appareat, tenetur animos ſibi facere, & confidere in Deo, ac totis viribus procurare meliorem ſui frugem potiùs, quàm ſe mutilare aut occidere. Non enim licet mala facere, ut bona ſequantur, aut alia mala impediantur.

55. Dices: non obſtante libertate ad vitandum de futuro peccatum, qui timet probabiliter ſe de cætero nimium peccaturum, & de præſenti bene ſibi conſcius eſt, poteſt licitè mortem deſiderare. Ergo & illam procurare poterit. Reſp. Negando conſequentiam & paritatem: quia deſiderium propriæ mortis eſt actio quaſi ſpeculativa, nullo præcepto prohibita; quoties mors deſideratur ex aliquo fine rationabili, & gravi cauſſa, ut infligenda à Deo, & cum debita ſubordinatione ad ipſum, veluti dominum vitæ ac mortis. Occiſio autem ſui eſt actio practica, & à Deo prohibita, in qua homo non habet ſubjectionem ad Deum, ſed potiùs ipſi auferre conatur deſpoticum imperium vitæ. Sic etiam nonnulli auctores docent, licere deſiderium ſimplex pollutionis futuræ ob bonum finem, ceſſante periculo conſenſûs: illicitam verò eſſe omnem actionem practicam ad illam habendam.

Digitized by Google

DE VIRTUTIBUS
ET
VITIIS
DISPUTATIO SEXTA
De Temperantia.

HÆC diſputatio locum habet apud Ariſtotelem lib. 3. *Ethic.* cap. 10. & duobus ſequentibus, ac D. Thomam 2. 2. quæſt. 141. atque utriuſque interpretes.

QUÆSTIO PRIMA.

An temperantia ſit virtus, & quænam?

LICET exploratum ſit inter philoſophos de moribus differentes, temperantiam eſſe virtutem veram, cùm tamen id aliqui negaverint, neque omnes id uno modo explicent, oportuit excitare quæſtionem hanc, & plura objicere ac ſolvere argumenta, quibus ea veritas in dubium vocari poſſe videtur.

SECTIO PRIMA.

Error Epicuri expungentis temperantiam ab albo virtutum, quòd exiſtimaret, felicitatem hominis ſitam eſſe in voluptatibus corporis. Quinam alii fuerint in eadem ſecta.

2. TEMPERANTIAM eſſe virtutem negârunt *Epicuri de grege porci*. Et ipſe illorum magiſter, licèt, juxta aliquos, interdum videatur collocâſſe ſummum bonum, ſive felicitatem hominis, in quadam animi voluptate; tamen veroſimilius apparet illam poſuiſſe in ſolis delectationibus guſtûs, tactûs, & aliorum ſenſuum, etiam obſcœnis, & temperantiæ oppoſitis. Id probant verba illa ipſius ab Athenæo obſervata lib. 2. οὐ γὰρ ἔγω γε δύναμαι νοῆσαι τ' ἀγαθὸν, &c. Quæ ita interpretatur Cicero lib. 2. *De finibus*: *Non enim intelligo quid ſit, aut ubi ſit ſummum bonum, præter illud, quod cibo, aut potione, & aurium delectatione, & obſcœna voluptate capitur.* Conſonat & illud Plutarchi contra ipſum Epicurum lib. 20. inſcripto, *Quòd nemo poſſit vivere juxta illius ſectam*: οὐ τὰ μ̃ τῷ Σοφοκλεῖ διανοούμενος, &c. *Non eadem Epicurus de conſuetudine mulierum ſentiebat, quæ Sophocles: qui hanc voluptatem ut agreſtem & furioſum dominum fugerit ac oderit libenter, quam ſi odiſſet & fugiſſet Epicurus, non incidiſſet in ſtranguriam & diſenteriam: è quibus cùm ſe laborare quereretur, à Stoïcis vituperabatur.*

3. Suffragati ſunt eidem errori quamplures Ethicorum, præſertim ii, quibus apud Herodotum familiares erant voces illæ: epulare & bibe, cras moriturus: multi etiam ex poëtis, ut Horatius: qui, licèt ſæpè Stoïci perſonam aſſumat, ſæpè etiam ſe Epicuræis accenſet, omnemque intemperantiam conſulit lib. 1. *Carm.* Ode 9. illis verſibus:

Quid ſit futurum cras, fuge quærere: &
Quem fors dierum cumque dabit lucro

Appo-

Appone, nec dulces amores
Sperne puer, neque tu choreas:
Donec virenti canities abeſt
Moroſa: nunc & campus, & areæ,
Leveſque ſub noctem ſuſurri,
Compoſitâ repetantur horâ.

Quo ferme ſtylo Tibullus ſodales ſuos hortatur lib. 1. Eleg. 1. dum accinit:

Interea dum fata ſinunt, jungamus amores:
Jam veniet tenebris mors adoperta caput.
Jam ſubrepet iners ætas, nec amare licebit,
Dicere nec cano blanditias capiti.

4. Sed prætermiſſis iis, & aliis, quorum longum cenſum exhibere poſſemus, Mahometus Pſeudo-propheta, inſigniſque Prodromus Antichriſti, eandem ſectam inſtauravit. Ut enim teſtatur Euſtratius, aliique plures, temperantiæ apertiſſimum bellum indixit, dum humanam felicitatem poſuit in voluptatibus, ſuoſque hortatus eſt ad proſequendas delectationes corporis, quantum uniuſcujuſque vires potuerint. Itaque nullam earum reſpuendam eſſe, nec è re virtutis exiſtimandum, quòd quis aut Venereis cupiditatibus reſiſtat, aut ſobrietati abſtinentiævè ſtudeat. Conſenſere magna ex parte aliqui ex hæreticis ſæculi præcedentis, præſertim Lutherus, ejuſdem Antichriſti turpiſſimus anteambulo; cui caſtitas, omniſque pudicitia, & ſobrietas exoſa fuit, non opere ſolùm ſed ſtylo: ut ex ſpurciſſimis ejus ſcriptis palam conſtat.

5. Sanè ii omnes vix differre videntur ab aliis qui *Sapientiæ* 2. v. 6. omnem temperantiam execrabantur: *Venite ergo, & fruamur bonis quæ ſunt & utamur creaturâ tanquam in juventute celeriter. Vino pretioſo & unguentis nos impleamus: & non prætereat nos flos temporis. Coronemus nos roſis, antequam marceſcant: nullum pratum ſit, quod non pertranſeat luxuria noſtra. Nemo noſtrum exſors ſit luxuriæ noſtræ: ubique relinquamus ſigna lętitiæ: quoniam hæc eſt pars noſtra, & hæc eſt ſors.* Similiter & ii; quos veluti ironicâ quadam indulgentiâ alloquitur Salomon *Eccleſiaſtæ* 11. v. 9. *Lætare juvenis in adoleſcentia tua, & in bono ſit cor tuum in diebus juventutis tuæ & ambula in viis cordis tui & in intuitu oculorum tuorum.* Statim verò ſeria epanorthoſi & diſſuaſoria revocat eundem *πρὸς τὸ μετανοεῖν*, ſcilicet, *ad reſipiſcendum*, ſive ad ſanctius vitæ inſtitutum, dum addit: *Scito quòd pro omnibus his adducet te in judicium. Aufer iram à corde tuo, & amove malitiam à carne tua. Adoleſcentia enim & voluptas vana ſunt.*

SECTIO II.

Temperantiam, eſſe verè & propriè virtutem, ſicut & intemperantiam, ipſi oppoſitam, vitium. Difficultates in contrarium objectæ & ſolutæ.

6. SIT I. aſſertio. Temperantia cenſeri debet vera & propria virtus. Ita planè tradit, aut ſupponit Ariſtoteles ſæpè in hoc tractu, ſed præcipuè lib. 3. cap. 10. 11. & 12. ac præterea lib. 1. *Magnorum moralium* cap. 22. Idem docet Plato *in Charmide*, Seneca lib. *De quatuor virtutibus*, ac Cicero, & alii ex philoſophis Ethnicis, quamvis obiter. Illuſtrant eandem doctrinam ſpeciatim ex Patribus D. Ambroſius lib. 1. *Officiorum* à cap. 43. Clemens Alexandrinus lib. 2. *Stromatum* & D. Thomas 2. 2. quæſt. 141. atque in relata loca philoſophi, ubi & cæteri interpretes.

7. Ratio Ariſtotelis & D. Thomæ, hęc ferè eſt. Omnis qualitas, ſive habitus inclinans hominem ad id, quod eſt ſecundùm rectam rationem cenſeri debet vera & propria virtus humana. At temperantia eſt hujuſmodi: nam ut patet, vel ex ipſius nomine inclinat ad quandam moderationem ſeu temperiem in voluptatibus, ordinatam juxta rationis præſcriptum, temperantia ergo verè & propriè virtus humana eſt. Præterea. Omnis habitus inclinans ad medium in operationibus vel paſſionibus inter exuperantiam vitioſam & defectum vituperabilem, eſt virtus moralis. Temperantia autem eſt hujuſmodi. Ergo virtus moralis.

8. Dices pro Epicuro, & illius grege, falſam eſſe minorem: quia nulla vera virtus repugnat inclinationi naturæ, eo quòd in nobis eſt naturalis aptitudo ad virtutem, ut dictum eſt ſupra Diſputat. 4. quæſt. 1. Atqui temperantia repugnat inclinationi naturæ: ſiquidem retrahit à delectationibus, ad quas natura inclinat: ut tradit Ariſtoteles eodem lib. 2. cap. 3. & 8. Ergo temperantia non eſt vera virtus. Sed contrà. Temperantia enim non repugnat inclinationi naturæ humanæ, quatenus humana eſt. Non enim repugnat delectationibus quæ ſunt ſecundùm rectam rationem, ſed iis tantùm, quæ ab ea deficiunt, ſive exorbitant. At inclinatio naturæ humanæ, ut humanæ, ſive quatenus rationalis, ſolùm eſt ad delectationes illas, quæ ſunt ſecundùm rectam rationem; non verò ad eas, quæ deficiunt, ſeu exorbitant. Ergo temperantia non repugnat inclinationi naturæ humanæ, ut humanæ.

9. Confirmatur, & ſimul præcluditur effugium præjactum. Quicquid opponitur temperantiæ, eſt contra inclinationem naturæ humanæ, quatenus humana ſeu rationalis eſt, ac proinde habet rationem vitii. Ergo quicquid conforme eſt temperantiæ, eſt juxta inclinationem naturæ humanæ, prout humana ſeu rationalis eſt; atque adeò habet rationem virtutis. Conſequentia patet ex loco à contrario. Antecedens verò ſuadetur multipliciter. Primò. Quicquid opponitur temperantiæ, eſt contrà rationem & rectitudinem, ad quam natura humana quatenus rationalis inclinat ut patet in exceſſibus gulæ & laſciviæ, quæ adverſantur rectitudini & rationi naturali. Igitur quicquid opponitur temperantiæ, eſt contra inclinationem naturæ humanæ, prout humana ſeu rationalis eſt. Secundò ratione Ariſt. in pręſenti. Contra inclinationem naturæ humanæ, prout humanæ & rationalis, eſt omne illud, in quo homo degenerat ab illa tranſitque in conditionem belluarum, ſive brutorum. At degenerat ab illa, tranſitque in conditionem brutorum per omne id quod opponitur temperantiæ. Quod maximè patet in iis, qui nimiùm ventri ſerviunt: torpeſcunt enim inſtar irrationalium beſtiarum. Imo & longè vilioris conditionis fiunt: quia beſtiæ, cùm ratione careant, nullam aliam felicitatem habent, quàm voluptates corporis. Homo autem ratione præditus, longè ſuperioris felicitatis capax eſt, & ad rationalem animum ſpectantis: ut primo libro hujus operis conſtitutum eſt. Ideoque quòd felicitatem ſibi præfigat in voluptatibus corporis, abjectiſſimum quid eſt, & deterioris aut vilioris conditionis in homine, quàm in bellua. Ergo quicquid opponitur temperantiæ, eſt contra inclinationem naturæ humanæ, quatenus humana, ſeu rationalis eſt.

Tertiò. Omne illud, in quo pars ſuperior hominis ſubjicitur, ſeu ſervit inferiori, abſque neceſſitate, eſt contra nobilitatem; ac proinde contra inclinationem naturæ humanæ ut humana eſt. At omne quod opponitur temperantiæ, præſertim per exuperantiam, eſt ejuſmodi: nam in eo animus nobiliſſimus ſubjicitur ſponte ſua, ac ſervit ventri materiali atque ignobili, abſque neceſſitate. Ergo omne id quod opponitur temperantię, eſt contra nobilitatem, ac proinde contra inclinationem naturæ humanæ, ut humana eſt.

10. Urgetur hæc ipſa conſideratio juxta diſcurſum Ariſt. appellantis ſerviles animos eorum, qui nimium ventri indulgent. Omnis habitus inclinans ut pars inferior ſubdatur ſuperiori juxta debitam mediocritatem, eſt virtus; inclinans verò, ut ſuperior pars inferiori ſubjiciatur præter aut contra debitam mediocritatem; eſt vitium. At temperantia eſt prioris generis; poſterioris autem intemperantia. Ergo illa eſt verè virtus, hæc autem vitium. Minor, quæ ſola poſſet in dubium vocari, ſuadetur quo ad priorem partem: quia temperantia eſt habitus inclinans appetitum ſenſitivum ad mediocritatem voluptatum, juxta debitam rationis menſuram, & cum ſubjectione ad illam. Appetitus autem ſenſitivus eſt pars inferior hominis, ſicuti ratio eſt pars ſuperior. Ergo temperantia eſt habitus inclinans ut pars inferior ſubdatur ſuperiori, ſecundùm debitam mediocritatem. Quo ad poſteriorem verò partem, probatur ex oppoſito: quoniam intemperantia eſt habitus inclinans, ut ratio ſuperior obediat ſubdaturque appetitui inferiori & ſenſitivo, contra debitam mediocritatem. Quare ſpeciatim intemperantes circa ventrem ab Ariſt. γαστριμάργοι, id eſt, *furentes circa ventrem* appellantur. Quaſi inſaniæ enim genus eſt, nobiliſſimum animum ſubdere ignobili ventri, ut mancipium. Ideoque idem guloſi & helluones dicuntur *ad Philipp.* 3. v. 44. *quorum Deus venter eſt*. Etenim ventrem pro numine habent, cui uni omnia ſua devovent, & quaſi aras erigunt. Quo alluſiſſe videtur ad Dagon Philiſtinorum Deum, qui *Deus venter* ſonat, quoniam ventris cauſſa colebatur. Dagon enim Hebraïcè dicitur à דג *dag*, ſeu דגה *daga*, id eſt, à piſce. Traditio enim Hebræorum eſt, Dagon fuiſſe idolum hominis mixti cum piſce, hujus quidem ab umbilico & infra; illius verò ſupra: qualiter de Sirenibus dicitur. Sed eſt alia aptior ratio, quia ex ſacro textu 1. *Regum* conſtat Dagon cecidiſſe coram Arca Domini, capite & manibus truncis, ſeu avulſis à corpore, ut propterea ſolùm truncus ſeu venter extiterit reliquus. Unde meritò *Deus venter* appellatur. Huic ergo pſeudo-numini aras erigunt helluones, quoniam animam rationalem, naturâ & origine nobiliſſimam, ventri ſervire faciunt, quaſi vile mancipium. Ergo de primo ad ultimum intemperantia eſt habitus inclinans ut ſuperior pars inferiori ſubjiciatur contra aut præter debitã mediocritatem.

11. Illuſtratur eadem doctrina exemplo aliorum helluonum, ſive lurconum, qui Dii ventris habiti ſunt. Tales fuêre Dionyſius & Apicius, quos inter Deos guloſos commemorat Athenæus lib. 1. *Dipnoſoph.* cap. 3. Atqui Apicius quidem helluonum celeberrimus, librum edidit inſcriptum *De gulæ irritamentis*. Non enim ſatis putavit quòd Principum congiaria, & Capitolii vectigal devorâſſet, niſi & cæteros omnes circa exorbitantem gulam inſtrueret. De illo legitur ſibi manus intuliſſe, cùm ſubductis rationibus centies tantùm ſibi ſupereſſe cognoviſſet ex ſextertio millies, quod in culinam congeſſerat. Adi Plinium lib. 9. cap. 17. Tales quoque fuerunt Guatho Siculus, Publius Gallonius, Æſopus, Aſtydamas, & Abron. Talis etiam apud Ariſtotelem Milo Athenienſis, qui vitulum è terra brachiis levabat, etiam poſtquam in taurum adoleverat, eumque ingluviei ſuæ immolabat. Talis & Philoxenus Eryxius, quem idem philoſophus cap. 11. tradit optâſſe ſibi longiſſimum guttur, ut productiore collo largiùs & voluptuoſiùs epulas deguſtaret. Quod idem ferè de Melanthio poëta tragico, atqui inſigni ὀψοφάγῳ narratur, optâſſe, ſcilicet, ſibi collum olorinum, ut diutiùs dapum oblectamento frueretur. Similiter de Chærephonte paraſito legitur, deſideràſſe ſibi à Diis donari τριῶν τῶν λαρυγγοπηχίων, *guttur trium cubitorum*, ut refert Gellius lib. 19. cap. 2. Talis denique Clodius Albinus Imperator in Gallia: qui, teſte Capitolino, uno accubitu ſolitus fuit edere quingentas ficus paſſas, quas Græci καλλιστρουθίας vocant; centum perſica Campana, melones Oſtienſes decem: uvarum Labicanarum pondo viginti: ficedulas centum; oſtrea quadringenta: & capones decem. Omnes autem prædictos, & alios iis ſimiles, in voluptuoſitate ſeu immoderantia gulæ, ultra metas rationis notabiliter exceſſiſſe, quantùm ſcilicèt à Temperantia exorbitârunt; nemo inficias ibit, niſi qui ejuſdem voracitatis vitio inſatiabili ægrotat, & quem rationes nullæ à propoſito dimovebunt. Ergo intemperantia eſt vitium, ſicut & temperantia virtus.

12. Denique aſſertio ſuaderi poſſet iis rationibus, quibus ſupra diſp. 4. quæſt. 2. oſtenſum eſt, felicitatem hominis non eſſe ſitam in voluptatibus corporis. Præterea iis, quibus probari ſolet vitia temperantiæ oppoſita, præſertim gulam, ebrietatem, & laſciviam, eſſe contra rectam rationem. Verùm præterea ſic ſuaderi poteſt. Ad virtutem ſpectat ſequi illud, quo homo fit ſimilis Deo & Angelis: ad vitium verò id, quo aſſimilatur brutis. At primum præſtat temperantia, ſecundùm autem intemperantia. Igitur illa eſt virtus, hæc autem vitium. Probatur minor: quia cùm temperantia mediocritatem imponat voluptatibus corporis, non gravat animum ad opera contemplationis, quibus Deo & Angelis aſſimilatur homo, ſed potiùs adjuvat, & vires diſpoſitivas ſuppeditat: contrà verò nimiæ voluptates corporis animum gravant, ne limpida mentis acie ſpeculetur, ſed potiùs deprimatur ad ſenſibilia, inſtar brutorum. Unde intemperantes dimittunt opus philoſophiæ, quæ, juxta Senecam, hominem Deo parem facit. Quare Ariſt. lib. *de Morte* docet, philoſophum purum & perfectum mortificare omnia ſua deſideria; circa comeſſationes, & ebrietates, & coïtus, & divitias; omneſque earum rerum voluptates contemnere. Circa quod de philoſophis, etiam Gentilibus, plura, eaque memoratu digna, à Diogene Laërtio, Plutarcho, Seneca, & aliis, pervulgata ſunt.

13. Objicies I. natura humana in ſuis operationibus nullatenus tendit ad malum, ſed ad bonum, per ſe loquendo: quia dirigitur in ſuum

finem

finem à Deo, & intelligentiis, quibus nulla malitia, aut error eſt. At per ſe loquendo tendit natura in ſuis operationibus ad concupiſcendum delectabilia, & ad delectationem capiendam ex eorum adeptione. Ergo concupiſcere delectabilia, & delectari in eorum adeptione, non eſt malum, ſed bonum. Ergo neque Temperantia, quæ ejuſmodi concupiſcentiæ & delectationi adverſatur, bona eſt, ideoq́ue nec virtus. Utraque conſequentia cum majori conſtat. Minor autem probatur; quia per ſe loquendo natura tendit ad proprios actus, quoniam iis perficitur, & reducitur è potentia in actum. At proprii actus naturæ, ſcilicèt, appetentis, qualis eſt humana, ſunt concupiſcere delectabilia, & in iis jam obtentis delectari. Ergo natura humana per ſe loquendo tendit ad concupiſcendum delectabilia, & ad delectationem capiendam ex eorum adeptione.

14. Reſp. naturam, quæcumque ea ſit, ordinari per ſe loquendo ad propriam perſectionem comparandam: proindeq́ue & naturam humanam ex propria ratione inclinare ut ſuam perfectionem adquirat, conſiſtentem in perfecto virtutum exercitio, ut Diſp. 4. oſtenſum ſuit. Concupiſcere autem delectabilia, & in iis obtentis delectari, non pertinet ad perſectionem naturæ humanæ, niſi quatenus peragitur juxta rationis regulas, ſive ad mediocritatis præſcripium. Nec natura humana quatenus humana per ſe tendit ſeu inclinat ad omnes actus, ex primario fine; ſed ad eos tantùm, qui ſecundùm rationem ſunt, ac proinde ſecundùm temperantiam.

15. Dices: tam eſſentialiter conſtat appetitu ſenſitivo, quàm rationali, ſicuti tam eſſentialiter conſtat corpore, quàm animo. Ergo quemadmodum ex capite rationalis animi inclinatur ad bonum rationis, ſic ex parte appetitus ſenſitivi ad bona ſenſibilia & delectabilia, quæ ſola ſunt objectum ſenſitivi appetitus. Igitur temperantia, quæ cohibet ipſum ab eo impetu, eſt contra inclinationem naturalem hominis, ac proinde virtus non eſt. Reſp. Hominem quidem eſſentialiter conſtare, non ſolùm rationali animo, ſed etiam appetitu ſenſitivo: verùm eum eo diſcrimine, quòd rationalis animus ipſi conveniat ſecundùm conceptum proprium & ſpecificum hominis: appetitus autem ſenſitivus ſecundùm rationem genericam & communem brutis, quæ quidem in homine eſt pars inferior, & ſubordinata appetitui rationali, tanquam ſuperiori. Quare temperantia, licèt cohibeat impetum, ſeu inclinationem appetitus ſenſitivi circa voluptates, ſeu bona ſenſibilia, non eſt contra, ſed potiùs juxta inclinationem naturæ humanæ, quatenus humana eſt. Solùm enim cohibet ejuſmodi inclinationem, quatenus illam ſubdit parti ſuperiori hominis, cui, attentâ rerum naturâ, & propria inſerioritate, ſubordinari debet.

16. Inſtabis. Totus ille impetus, ſeu inclinatio ſenſitivi appetitus ad voluptates & bona delectabilia, eſt naturalis, ſive ſecundùm naturam ipſius: quia id habet ex propria ratione, & origine. Ergo totus ille bonus eſt: quia ſecundùm naturam & originem omnia entia ſunt à Deo, ac proinde bona. Ergo Temperantia, quæ cohibet ejuſmodi impetum, eo ipſo impedit aliquod naturæ bonum: ideoq́ue non habet rationem virtutis. Reſp. totum illum impetum ad voluptates & bona delectabilia in brutis eſſe bonum, quia aliam felicitatem non habent, quam aſſecutionem ipſius: in hominibus autem bonum non eſſe, niſi quatenus ſubordinatur regulis rationis, & juxta mediocritatem, quam tenetur homo ſervare, quatenus rationalis eſt. Temperantia verò ſolùm habet cohibere impetum illum, quatenus recedit ab ordine rationis, ſeu mediocritate: atque adeò nullum impedit naturæ rationalis bonum.

17. Urgebis multipliciter. Primò. Potentia perficitur per actum, ut dicitur 9. *Metaph.* ac proinde tantò perfectior erit quantò plus reducatur in actum. Appetitus autem ſenſitivus eſt potentia ad actum delectationis, ſive voluptatis. Ergo quantò major fuerit delectatio ſeu voluptas, etiam appetitus erit perfectior. Ergo contra perfectionem appetitus ſenſitivi, ac proinde ipſius naturæ, eſt quòd temperantia illum cohibeat ab exuberanti voluptate & delectatione. Secundò. Illud quòd ſecundùm ſe eſt bonum, tantò eſt melius, quantò eſt majus. At delectatio ſeu voluptas ſecundùm ſe eſt bona: tum; quia appetitur naturaliter ab omni ſentiente & intelligente: tum etiam quia eſt ſecundùm ſe eligibilis, ut docet Ariſt. *Rhetor.* 1. tum denique quia bonum delectabile diſtinguitur contra utile, quatenus hoc ordinatur ut medium ad aliud, illud verò diligitur propter ſe. Ergo delectatio ſeu voluptas tantò eſt melior, quantò eſt major; ideoq́ue temperantia dum illam moderari conatur, videtur contradicere majori bono. Tertiò. Natura non fuit minus provida, aut liberalis, circa appetitum ſenſitivum hominis, quàm cæterorum animalium. Ergo ſicut iis providit indulſitq́ue voluptatem quantam poſſint capere ex rebus ſenſibilibus, ita & homini. Igitur temperantia dum eam moderatur, reſiſtit naturæ, ideoq́ue virtus non eſt.

18. Hæc tamen non obſtant. Ad I. Potentia perficitur per actum; ſed tamen ea ratione, qua actus, ſicut & ipſa potentia, ordinatur ad perfectionem ſubjecti, in quo eſt. Actus autem ſenſitivi appetitus, ſcilicet, delectationes corporeæ, non perficiunt ſubjectum rationale, niſi quatenus menſurantur juxta rationis & mediocritatis præſcriptum. Unde ſolùm infertur, eò perfectiorem ſore appetitum, & hominem appetentem, quò delectationes ejuſmodi fuerint conformiores rationi & mediocritati. Ad II. Delectatio ſenſibilis eſt bona phyſicè loquendo, & appetibilis per ſe: neque ampliùs convincunt probationes ex philoſopho adductæ. Moraliter tamen bona non eſt, niſi quatenus ſervat mediocritatem relatè ad bonum delectabile quod appetitur, & ad ſubjectum appetens, & ad cæteras circunſtantias loci, ac temporis, &c. Ad III. Natura non minùs, ſed potiùs magis provida ac liberalis fuit circa appetitum ſenſitivum hominis, quàm brutorum: quia ſubjecit illum imperio rationis, & capacem fecit honeſtorum laudabiliumq́ue actuum in homine, quod tamen non habet in brutis.

19. Addendum, naturam liberaliorem fuiſſe cum appetitu ſenſitivo, dum ipſum ſubdidit rationi circa mediocritatem voluptatum, quàm ſi illum ſineret ferali quodam modo, & citra frænum aliquod vagari per omnia oblectamentorum ſenſibilium genera. Patet enim experimento, mediocres delectationes temperantibus hominibus voluptuoſiores eſſe, quàm exuperantes intemperantibus, præ-

ſer-

ſertim in materia gulæ, & laſciviæ. Videas hominem helluonem nulli gulæ irritamento parcentem, & variis atque immodicis epulis inhiantem. Certè,ut Ariſtoteles in præſenti obſervat, guſtus in eo quaſi otioſus eſt, quia torpet, & non diſcernit inter cibos, quod maximè ad guſtum attinet. Rurſus,nec æqualem ab iis delectationem capit, ac homo temperans ex ſimplici alimento ac potu panis & aquæ. Quò ſpectat memoranda illa hiſtoria, à Buridano & aliis tradita, de quodam Abbate, neſcio cujus inſtituti: nam neque hoc ab iis indicatur. Aſſueverat delicatis epulis uſque adeò, ut guſtus in eo quaſi extinctus eſſet, faſtidiretque omnia. Verùm, quod Ariſtoteles ait, abſentia voluptatum in eo triſtitiam peperit. Nullum malo ſuo remedium inveniebat, vel in ipſis gulæ irritamentis. Quid faceret? Commiſit ſe itineri, ut medicos alterius regionis conſuleret, qui mederentur huic malo. Sed ecce iter agenti occurrit inſignis quidam prędo: à quo interrogatus quò tenderet, cauſſam & infirmitatem aperuit. Tunc ille, veni mecum, inquit: ego tibi Hippocrates ero. His dictis, concluſit Abbatem in arcta cuſtodia, conceſſo ipſi in alimentum ſolo pane & aqua, uſque in quantitate valdè exigua quotidie. Principio Abbas faſtidire cibum adeò vilem,poſt aliquot dies eſurire,ac tandem comedere inſtar lupi famelici. Veniebat prædo ſtatis diebus ad ergaſtulum, & inquirebat ab eo,quomodo valeret. Abbas iraſcebatur & clamabat: fame morior, prædo autem ajebat: Domine Abbas, non morieris. Relinquebat illi fruſtulum panis, & fabas ſiccas,quibus veſceretur. Ita factum eſt integro ferè menſe: cùm ecce Abbas, qui pinguis ac nitidus, benè curata cute, & tumida alvo ingreſſus fuerat in cuſtodiam, gracilis factus eſt. Cui delicatæ dapes viluerant, jam vel porcorum ſiliquæ placebant. Tunc prædo, regredere, inquit, Domine Abbas in monaſterium tuum: & crede nullum alium medicum tibi meliorem,quàm temperantiam. Itaque moderatio ipſa in voluptatibus, præſertim cibi & potus, facit eas ſuaviores. Et, ut inquit, S. Ambroſius, *condimentum cibi, jejunium eſt. Quantò avidior appetentia, tantò eſca jucundior.*

20. Objicies II. omnis virtus moralis eſt connexa cum aliis virtutibus. Temperantia non eſt connexa cum aliis virtutibus. Ergo non eſt virtus moralis. Major ſupponitur ex doctrina tradita diſput.4.q.7. Minor ſuadetur dupliciter. Primò: quia multi inveniuntur temperati, qui tamen ſunt avari, vel timidi. Ergo temperantia non eſt connexa cum virtutibus liberalitatis & fortitudinis oppoſitis avaritiæ & timiditati. Secundò: cuilibet virtuti cum aliis connexę debet correſpondere donum aliquod cum aliis donis connexum, ut tradit S.Thomas 1.2.qu.68. At temperantiæ non correſpondet aliquod donum cum aliis donis connexum, cùm omnia illa ab eodem S. Doctore aliis virtutibus diverſis conſignentur. Ergo temperantia non eſt virtus connexa cum aliis virtutibus.

21. Reſp. negando minorem. Ad I. probationem dicimus, in homine avaro, aut timido, vel aliter vitioſo, nullatenus inveniri temperantiam, ſecundùm quòd perfectè habet rationem virtutis: quia ſic non poteſt conſiſtere abſque virtute prudentię, quâ carent omnes vitioſi. Quare ſi qui illorum apparent temperati, eos actus operantur, non ex virtute perfecta, ſed ex naturali quadam diſpoſitione, quæ in iis aptior eſt ad exercendos temperantiæ actus, quàm in aliis hominibus, ut diximus cum Ariſtotele diſputat. allegatâ, vel ex conſuetudine quadam, quæ abſque prudentia non habet perfectionem rationis, ut docet S.Thomas 1.2.q.63.art.1. Ad II. dicendum cum eodem S. Doctore 2.2.q.141.art.1.ad 3. etiam temperantiæ correſpondere donum aliquod cum aliis connexum; ſcilicet, donum timoris, quo aliquis frænatur à delectationibus carnis, juxta illud pſal.118. *Confige timore tuo carnes meas.* Licèt enim donum timoris principaliter reſpiciat Deum, cujus offenſam vitat, & ſecundùm hoc correſpondeat ſpei,ut traditur 2.2.q.19.art.9.ad 1. adhuc ſecundariò poteſt reſpicere ea omnia, quæcumque quis refugit ad vitandam Dei offenſam. Maximè verò eget homo timore divino ad fugiendum ea, quæ vehementer alliciunt; circa quæ eſt temperantia: ideoque ipſi correſpondet donum timoris.

SECTIO III.

Occaſione tertii argumenti diſquiritur, an temperantia ſit virtus ſpecialis, & in qua materia verſetur.

22. OBJICIES III. ſi temperantia eſſet virtus moralis eſſet utique diſtincta à cæteris, ac proinde ſpecialis virtus. At temperantia non eſt ſpecialis virtus à cæteris diſtincta. Ergo neque virtus moralis. Probatur minor multipliciter. Primò: ex S. Auguſtino lib. *de Moribus Eccleſ.* cap.15. ubi docet, ad temperantiam ſpectare quòd quis ſe apud Deum conſervet integrum inviolatumque. At hoc non eſt proprium alicujus virtutis, ſed commune omnibus: quæ per proprios actus tendunt ad eam integritatem conſervandam. Ergo temperantia non eſt aliqua propria & ſpecialis virtus. Secundò: quia, ut inquit S. Ambroſius lib.1. *de Officiis* cap.43. in temperantia quæritur & maximè ſpectatur tranquillitas animi. At tranquillitas animi non quæritur ab una aliqua ſpeciali virtute, ſed ab omnibus. Tertiò: quoniam juxta Tullium lib.1. *de Officiis* cap. *de Temperantia*, non longè à principio, decorum ab honeſto non poteſt ſeparari, & juſta omnia decora ſunt. Ergo cùm etiam ibidem doceat, decorum maximè pertinere ad temperantiam, ad eandem quoque ſpectabit omne quod juſtum, ſicut & decorum eſt. Nulla autem ſpecialis virtus habet tendere ad omne quod eſt juſtum, ſeu decorum. Temperantia igitur non eſt ſpecialis virtus.

23. Verùm in oppoſitum eſt auctoritas philoſophi, qui in præſenti, ac ſupra cap.7. ſicut & infra lib 4.cap.3. docet, temperantiam eſſe ſpecialem virtutem. Pro cujus intellectu obſervat S. Thomas 2.2. quæſt.141. art.2. corpore, juxta conſuetudinem humanam loquendi, quædam nomina communia reſtringi ſolere ſpeciatim ad ea, quæ præcipua ſunt inter illa, quæ ſub tali communitate continentur. Sic nomen urbis antonomaſticè accipitur pro Roma, ſicut & Poëtæ apud Græcos pro Homero, apud Latinos autem pro Virgilio. Quare nomen temperaoriæ dupliciter accipi poteſt. Uno modo ſecundùm communitatem ſuæ ſignificationis: & hoc ſenſu temperantia non eſt virtus ſpecialis, ſed generalis: quia ſolùm importat quandam temperiem, ſeu moderationem, quam ratio præſcribit in humanis operationibus, & paſſionibus:

bus: quòd eſt commune omni virtuti morali. Differt autem à fortitudine, adhuc ſecũdùm quod utraque communiter accipitur. quoniam temperantia, ut virtus communis, retrahit ab iis, quę appetitũ contra rationem alliciunt: fortitudo autem impellit ad ea ſuſtinenda, vel aggredienda, per quæ homo refugit bonum rationis. Altero modo, & longè ſtrictiori, accipitur temperantia ſecundùm quòd refrænat appetitum ab iis, quæ maximè alliciunt hominem: & ſic eſt ſpecialis virtus, utpotè habens ſpecialem materiam circa quam verſetur, ſicut & fortitudo.

24. Quare reſpondeo, conceſſa majore, negando minorem objectionis. Ad I. probationem, ex Auguſtino dicimus, appetitum hominis maximè corrumpi ab iis, quibus allicitur homo ad recedendum à regula rationis, & legis divinæ. Quare ſicut temperantiæ nomen poteſt dupliciter ſumi, uno modo communiter, alio modo excellenter, ſeu antonomaſticè, ut nuper dictum eſt, ita & nomen integritatis, quam S. Auguſtinus tribuit temperantiæ. Ad II. probationem ex D. Ambroſio dicendum ſimiliter, quamvis omnes virtutes conducant ad tranquillitatem animi, ſpeciatim tamen temperantiam: quia ea, circa quæ temperantia verſatur, ſunt homini maximè conjuncta, ut inferiùs apparebit; ideóque poſſunt præ cæteris impedire quietem, ſeu tranquillitatem animi. Quare temperantia præ aliis virtutibus ejuſmodi tranquillitatem curat. Ad III. ex Tullio. Quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen accepta, tribuitur ſpeciatim temperantiæ. Idque duplici ratione. Primò ſecundùm rationem communem temperantiæ, ad quam ſpectat quædam moderata & conveniens proportio, in qua conſiſtit pulchritudo, ut docet S. Dionyſius cap. 4. *de Divinis nomin.* Secundo modo, quia ea, à quibus frænat temperantia, ſunt infima in homine. & convenientia ipſi ſecundùm rationem animalis, communem brutis, atque adeò ex iis poteſt maximè deturpari. Ergo pulchritudo maximè & excellenter tribui debet temperantiæ, utpote tollenti præcipuè turpitudinem hominis. Qua ratione etiam honeſtum ſpeciatim temperantiæ tribuitur: quia, ut docet S. Iſidorus lib. 10. *Etymol.* honeſtus dicitur, qui nihil habet turpitudinis. Nam honeſtas dicitur quaſi honoris ſtatus, qui maximè attenditur in temperantia, quoniam repellit vitia maximè probroſa, ut poſtea conſtabit. Patet igitur, temperantiam eſſe ſpecialem virtutem, utpote verſantem circa objectum ſpeciale.

25. Inſtabis. I. contra ſolutionem datam. Si enim temperantia, ut ab aliis virtutibus diſtincta, haberet aliquod objectum ſpeciale, maximè quia præ iis verſaretur ſolùm circa concupiſcentias & delectationes. At non verſatur præ iis ſolùm circa concupiſcentias, & delectationes. Ergo temperantia, ut ab aliis virtutibus diſtincta, non verſatur circa aliquod objectum ſpeciale. Major conſtat ex doctrina hactenus tradita. Minor autē ſuadetur multipliciter. Primò ex Tullio *in ſua Rhetorica*, ubi tēperantia definitur, *rationis in libidinem, atque in alios non rectos impetus animi, firma & moderata dominatio.* At impetus animi non dicuntur ſolę concupiſcentiæ & delectationes, ſed etiam omnes animæ paſſiones. Ergo temperantia præ aliis virtutibus nō verſatur ſolùm circa concupiſcentias & delectationes. Deinde idem Tullius lib. 1. *de Officiis* cap. 43. docet, ad temperantiam ſpectare omnem ſedationē perturbationum animi, & rerum modum. Atqui non ſolùm deturpatur animus, nec ſolùm eget moderationis, circa concupiſcentias & delectationes, ſed etiam circa externos actus, & quaslibet res exteriores. Ergo ad temperantiam non ſolùm ſpectant concupiſcentiæ & delectationes, ſed etiam externi actus, & quælibet res exteriores. Secundò probatur eadem minor. Omnis virtus debet verſari circa difficile & bonum. Ergo ſi temperantia eſt ſpecialis virtus, debet verſari circa difficile & bonum; atque adeò circa id, quod difficiliùs temperari poteſt. At difficiliùs temperari poſſunt timores, quàm concupiſcentiæ & delectationes. Ergo ſi temperantia eſt virtus ſpecialis, potiùs debet verſari circa timores, quàm circa concupiſcentias & delectationes.

26. Pro ſolutione obſervat S. Thomas 2. 2. q. 141. art. 3. corpore, ad virtutem moralem pertinere conſervationem boni rationis contra paſſiones rationi repugnantes. Motus autem paſſionum animæ eſt duplex: unus quidem ſecundùm quòd appetitus ſenſitivus proſequitur ſenſibilia & corporea bona: alius verò ſecundùm quòd refugit ſenſibilia, & corporalia mala. Primus autem motus appetitus ſenſitivi præcipuè repugnat rationi per immoderantiam: quia bona ſenſibilia & corporata, ſecundùm ſuam ſpeciem conſiderata, non repugnant rationi, ſed potiùs ſerviunt ei ſicut inſtrumenta, quibus ratio utitur ad conſecutionem proprii finis. Repugnant autem ei præcipuè ſecundùm quòd appetitus ſenſitivus in ea tendit, non ſecundùm modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet propriè hujuſmodi paſſiones moderari, quæ important proſecutionem boni. Motus autem appetitus ſenſitivi refugientis mala ſenſibilia, præcipuè contrariatur rationi, non quidem ſecundùm ſuam immoderantiam, ſed maximè ſecundum ſuum diſceſſum; prout, ſcilicet, aliquis refugiendo mala ſenſibilia, & corporea, quæ interdum comitantur bonum rationis, per conſequens diſcedit ab ipſo bono rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet in huiuſmodi diſceſſu firmitatem præſtare in bono rationis. Sicut ergo virtus Fortitudinis, de cuius ratione eſt firmitatem præſtare, præcipuè eſt circa paſſiones pertinentes ad fugam corporeorum malorum, ſcilicet, circa timorem; ex conſequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia ſub ſpecie alicujus boni: ita temperantia, quæ importat etiam moderationem quandam, præcipuè eſt circa paſſiones tendentes in bona ſenſibilia; ſcilicet, circa concupiſcentiam, & delectationem; ex conſequenti autem circa triſtitias, quæ contingunt ex abſentia talium delectationum. Nam ſicut audacia præſupponit terribilia, ita etiam triſtitia talis provenit ex abſentia prædictarum delectationum.

27. Undè reſpondeo ad inſtantiam concedendo majorem cum Ariſt. in præſenti, & S. Iſidoro lib. allegato *Etymolog.* ubi inquit, temperantiam eſſe, quâ libido concupiſcentiaque refrænatur. Deinde nego minorem. Ad I. probationem ex Tullio dicimus, paſſiones quæ pertinent ad proſecutionem boni, ſimiliter & paſſiones iraſcibilis, quæ pertinent ad fugam mali, præſupponere paſſiones concupiſcibilis. Quare dum temperantia directè moderatur paſſiones concupiſcibilis, tendentes in bonum, etiam per quandam conſequentiam moderari convincitur omnes alias paſſiones; in quantum

tum

tum ad moderantiam priorum paſſionum ſequitur moderantia poſteriorum. Qui enim non immoderatè concupiſcit, conſequens eſt, ut moderatè ſperet, & moderatè abſentiam concupiſcibilium ſerat. Undè & ad alteram Tullij auctoritatem dicimus, exteriores actus procedere ab interioribus animæ paſſionibus: ideoq́ue illorum moderationem dependere ab iſtarum moderatione. Ad II. prob. temperantia aliter verſatur circa difficile, quàm fortitudo, ſicuti aliter ſe habent concupiſcentia & timor. Concupiſcentia enim importat impetum quendam appetitûs in delectabile, indigentem fræno; quod pertinet ad temperantiam. Timor autem importat retractionem quandam animi ab aliquibus malis; contra quod indiget homo animi firmitate, quam præſtat fortitudo. Et ideo temperantia eſt propriè circa concupiſcentias; fortitudo autem circa timores.

28. Inſtabis II. Vel temperantia eſt virtus circa concupiſcentias & delectationes generatim loquendo: & ſic non erit virtus ſpecialis, contra doctrinam hactenus traditam: vel eſt virtus ſpeciatim ac ſolùm circa concupiſcentias & delectationes tactûs. At etiam hoc repugnat ex multiplici capite. Primò ex S. Auguſtino lib. *de Moribus Eccleſiæ* docente, munus temperantiæ eſſe in coërcendis ſedandiſque cupiditatibus, quibus inhiamus in ea, quæ nos avertunt à legibus Dei. At non ſolæ cupiditates delectationesq́ue tactûs ſed etiam cæterorum ſenſuum, nos avertunt à legibus Dei. Ergo temperantia non eſt virtus ſpeciatim circa cupiditates & delectationes tactûs. Secundò ſuadetur eadem minor: quia juxta Philoſophum *Ethic.* lib. 4. cap. 3. ille qui eſt parvis dignus, & his dignificat ſeipſum, eſt temperatus, non autem magnanimus. Atqui honores parvi, vel magni, de quibus ibi loquitur, non ſunt delectabiles ſecundùm tactum, ſed ſecundùm apprehenſionem animæ. Ergo temperantia non verſatur ſolùm circa delectabilia ſecundùm tactum. Tertiò. Omnia illa quæ ſunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicuius virtutis. At omnes ſenſuum delectationes videntur eſſe unius generis. Ergo & omnes ad materiam alicujus virtutis ſpectant; ac proinde ſi delectationes tactûs pertinent ad temperantiam, ad eandem quoque ſpectant aliorum ſenſuum delectationes. Quartò. Si delectationes tactûs eſſent propria temperantiæ materia, omnes illæ materia temperantiæ eſſent; ac proinde & delectationes ludorum, quæ tactu exercentur. At delectationes ludorum non ſunt materia temperantiæ: non enim quis eſt propriè intemperans ſi nimiùm iis ludis aſſueſcat, ſicut neque temperans, ſi ab iis abſtineat. Ergo delectationes tactûs non ſunt propria temperantiæ materia.

29. Cæterùm dicendum eſt cum Ariſt. in præſenti cap. 10. temperantiam propriè eſſe circa concupiſcentias & delectationes tactûs. Pro cujus intellectu ſupponendum ex traditis paulò antè, & obſervandum ex D. Thoma 2. 2. qu. 141. art. 4. temperantiam ita eſſe circa concupiſcentias & delectationes, ſicut fortitudo eſt circa timores & audacias. Fortitudo autem eſt circa timores & audacias reſpectu maximorum malorum, quibus ipſa natura extinguitur, qualia ſunt pericula mortis. Unde ſimiliter oportet quòd temperantia ſit circa concupiſcentias maximarum delectationum. Et quia delectatio conſequitur operationem connaturalem, tantò aliquæ delectationes ſunt vehementiores, quantò magis naturales operationes conſequuntur. Maximè autem naturales animalibus ſunt operationes, quibus conſervatur natura individui per cibum & potum, & natura ſpeciei per conjunctionem maris & fœminæ. Et ideo circa delectationes ciborum ac potuum, & circa delectationes Venereorum, eſt maximè temperantia. Huiuſmodi autem delectationes conſequuntur ſenſum tactûs. Ergo de primo ad ultimum temperantia propriè eſt circa delectationes tactûs.

30. Ex his ad inſtantiam in oppoſitum reſpondetur, temperantiam communiter dictam verſari circa concupiſcentias & delectationes generatim acceptas: cæterùm ſpeciatim dictam, prout de ea loquimur in præſenti, propriè verſari circa delectationes tactûs. Ad I. impugnationem ex D. Auguſtino dicendum, eo loco accipi temperantiam, non ſecundum quòd eſt ſpecialis virtus circa determinatam materiam, ſed ſecundùm quòd ad eam pertinet moderatio rationis in quacumque materia: quod ſpectat ad generalem rationem virtutis moralis. Dici etiam poteſt, illum qui poteſt refrenare maximas delectationes, multò etiam magis poſſe refrænare minores: ideoq́ue ad temperantiam pertinere principaliter quidem & propriè moderari concupiſcentias delectationum tactûs; ſecundariò autem alias concupiſcentias. Ad II. ex Philoſopho dicendum, eo loci nomen temperantiæ referri ad moderationem rerum exteriorum: dum, ſcilicet quis tendit in aliqua ſibi commenſurata: non autem prout refertur ad moderationem affectionum animæ, quæ pertinet ad virtutem temperantiæ.

31. Ad III. dicendum delectationes aliorum ſenſuum aliter ſe habere in hominibus, quàm in aliis animalibus. In his quippe ex alijs ſenſibus non oriuntur delectationes, niſi in ordine ad ſenſibilia tactûs. *Leo enim*, ut inquit Ariſtoteles in præſenti cap. 10. *non delectatur voce bovis; ſed eſu. Per vocem enim ſenſit illum eſſe propinquum: atque hoc ipſo gaudere videtur. Pari modo neque ſi vidit aut invenit cervum, aut feram capram, hoc ipſo gaudet, ſed quia cibum habebit.* Homo autem delectatur ſecundùm alios ſenſus, non ſolùm propter hoc, ſed etiam propter convenientiam ſenſibilium. Et ſic circa delectationem aliorum ſenſuum, ſecundùm quòd referuntur ad delectationem tactûs, eſt temperantia, non principaliter, ſed ex conſequenti. In quantum verò delectabilia aliorum ſenſuum ſunt delectabilia propter ſui convenientiam (ſicut delectatur homo in harmonia muſicæ) iſta delectatio non pertinet ad conſervationem naturæ. Vnde non habent hujuſmodi paſſiones illam principalitatem, ut circa eas antonomaſticè temperantia dicatur. Ad IV. Non omnes delectationes tactûs pertinent ad naturæ conſervationem: ut patet in delectationibus ludorum, de quibus objectio procedit. Ideoq́ue nihil mirum quòd illæ non ſpectent ad temperantiam, ut docet idem Ariſtoteles loco allegato.

32. Dices: delectationes ſpirituales ſunt longè majores, quàm corporeæ, juxtà D. Thomam 1. 2. quæſt. 31. art. 5. At quandoque propter concupiſcentias delectationum ſpiritualium aliqui diſcedunt à legibus Dei, & ſtatu virtutis, ſicut propter curioſitatem ſcientiæ. Unde & diabolus primo homini ſcientiam promiſit *Geneſ.* 3. dicens: *Eritis*

ſicut

ſicut dii, ſcientes bonum & malum. Ergo non ſolùm temperantia eſt circa delectationes tactûs, ſive corporeas, ſed etiam circa ſpirituales.

33. Hanc difficultatem objicit ſibi S. Thomas ultimo loco ex allegatis, & reſpondet ſolut. ad 4. delectationes ſpirituales, quamvis naturâ ſuâ ſint majores corporeis, non tamen ita percipi ſenſu: & per conſequens non ita afficere appetitum ſenſitivum, contra cujus impetum conſervatur bonum rationis per moralem virtutem. Aliam quoque ſolutionem reddit ex eo quòd delectationes ſpirituales per ſe loquendo ſunt ſecundùm rationem. Unde non ſunt refrænandæ, niſi per accidens; in quantum, ſcilicet, una delectatio ſpiritualis retrahit ab alia potiore, & magis debitâ.

34. Sed oppones contra ſolutionem. Aliqua debet eſſe virtus moralis per ſe inſtituta ad coërcendam nimietatem delectationum animi; ſimiliter & aliorum ſenſuum, ut visûs, auditûs, & odoratûs; in quibus homo excedere poteſt per ſe loquendo, & ſine ordine ad delectationem tactûs. Ita enim patet in eo, qui nimiùm addictus eſt, & pluſquam oportet, ſtudio literarum, viſui ſpectaculorum, auditui concentuum ſuavium, & odoratui quarumlibet rerum fragrantium, etiam purè naturalium. At ejuſmodi virtus moralis nulla alia eſſe poteſt, quàm temperantia: ut conſtabit diſcurrenti per ſingulas. Ergo temperantia verſatur per ſe loquendo circa plures alias delectationes, quàm tactus. Reſp. ad coërcendam nimietatem delectationum ſpiritualium non eſſe per ſe inſtitutam virtutem moralem temperantiæ, quoniam hæc reſidet in appetitu ſenſitivo ac materiali, nulliusque operationis ſpiritualis principium eſt. Quare ſufficit temperantia communiter dicta, & indiſtincta à virtutibus ſpiritualibus, ad moderationem cujuslibet exceſſus intra propriam ſingularum materiam, ut ſtudioſitatis circa nimiam ſpeculationem. Ad coërcendas verò nimias concupiſcentias delectationesque visûs, auditûs, & odoratûs, ſufficit ipſa virtus temperantiæ: quæ dum primariò ac directè ſolùm verſatur circa delectationes tactûs, ſecundariò & ex conſequenti tendit ad moderandas aliorum ſenſuum delectationes excedentes.

35. Urgebis. Saltem circa delectationes guſtûs videtur directè verſari temperantia, & non minùs, quàm circa delectationes tactûs. Ergo neque ex primario fine ad has ſolas adſtringitur. Aſſumptum ſuadetur dupliciter. Primò. Temperantia enim, ut ſupra dicebamus, eſt circa delectationes eorum, quæ ad vitam hominis ſunt neceſſaria. Ad vitam autem hominis ſunt neceſſariæ delectationes guſtûs, non minùs, quàm tactûs: imò & magis neceſſariæ in cibo & potu ad vitam hominis, conſervationemque individui, quàm Venereæ delectationes ad tactum ſpectantes, & neceſſariæ ad ſolam conſervationem ſpeciei. Ergo temperantia æquè aut magis eſt circa delectationes guſtûs, quàm tactûs. Secundò. Juxtà Ariſt. *Ethic.* lib. 3. c. 10. & lib. 7. c. 4. 5. & 7. circa eadem ſunt temperantia & intemperantia; continentia & incontinentia: perſeverantia & mollities, ad quam pertinent deliciæ. Ergo cùm ad delicias ſpectet delectatio orta ex ſaporibus ad guſtum ſpectantibus; etiam ad temperantiam pertinere debent propriæ delectationes guſtûs.

36. In oppoſitum autem eſt authoritas Philoſophi dicto cap. 10. eius libri tertii; ubi loquens de temperantia & intemperantia inquit: *φαίνονται δὲ καὶ τῇ γεύσει ἐπὶ μικρὸν, ἢ οὐδὲν χρῆσθαι, guſtatu quidem paullum admodum, aut nihil uti videntur*. Quo planè indicatur, temperantiam non verſari, ſaltem præcipuè, circa ea quæ ad guſtum ſpectant. Quod ex profeſſo etiam docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 141. art. 5. & probat in corpore articuli, quia temperantia verſatur circa præcipuas delectationes, quæ maximè pertinent ad conſervationem humanæ vitæ, vel in ſpecie, vel in individuo: in quibus conſideratur aliquid principaliter, & aliquid ſecundariò. Principaliter quidem, ipſe uſus neceſſarius: ſcilicet, vel fœminæ, quæ eſt neceſſaria ad conſervationem ſpeciei; vel cibi & potûs, quæ ſunt neceſſaria ad conſervationem individui. Et ipſe uſus horum neceſſariorum habet quandam eſſentialem delectationem adjunctam. Secundariò autem conſideratur circa utrumque uſum aliquid: quòd confert ut uſus ipſe ſit magis delectabilis, ſicut pulchritudo & ornatus fœminæ, & ſapor delectabilis in cibo, & etiam odor. Quapropter temperantia eſt principaliter circa delectationem tactûs, quæ per ſe conſequitur ipſum uſum neceſſarium rerum, quarum omnis uſus eſt in tangendo. Circa delectationes autem guſtûs, vel olfactûs, vel visûs, eſt temperantia, & intemperantia ſecundariò, in quantùm ſenſibilia horum ſenſuum conferunt ad delectationem usûs rerum illarum, quæ pertinent ad tactum. Quia tamen guſtus propinquior eſt tactui, quàm alij ſenſus, ideò temperantia magis eſt circa guſtum, quàm circa alios ſenſus.

37. Ex quibus ad objectionem nego antecedens. Ad I. probationem reſp. cum D. Thoma ibid. etiam ipſum uſum ciborum, & delectationum, quæ eſſentialiter illum conſequuntur, pertinere ad tactum: quia ut inquit Ariſt. 2. *De anima* textu 28. tactus eſt ſenſus alimenti. Nutrimur enim calido & frigido, humido & ſicco, quæ pertinent ad obiectum tactûs. Ad guſtum verò pertinet diſcretio ſaporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, in quantum ſunt ſigna convenientis nutrimenti. Ad II. probationem dicimus cum eodem S. Doctore, delicias principaliter quidem conſiſtere in ipſa ſubſtantia alimenti, ſed ſecundariò in exquiſito ſapore. Quare temperantia principaliter verſatur circa delectationes eſſentialiter conſecutas ex ſubſtantia alimenti in ipſo tactu; minùs principaliter verò circa delectationes, ſeu delicias reſultantes ex ſapore exquiſito, cujus diſcretio per ſe ſpectat ad guſtum.

SECTIO IV.

An temperantia ſit virtus cardinalis, & perfectior cæteris.

38. SIT II. aſſertio. Temperantia eſt virtus cardinalis; cæterùm minùs perfecta quàm aliæ eiuſdem generis.

Prior pars eſt communis, traditurque à Magno parente Gregorio lib. 2. *Moral.* cap. 36. ubi temperantiam collocat inter virtutes principales, ſeu cardinales. Eſt etiam expreſſa S. Thomę 2. 2. qu. 141. ar. 7. & probatur ratione ipſius: quia virtus principalis, ſeu cardinalis dicitur & eſt, quę potiſſimùm laudatur ex aliquo eorum, quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis. At eiuſ-

modi eſt temperantia. Ergo virtus principalis, ſeu cardinalis eſt. Probatur minor. Unum enim eorum, quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis, eſt moderatio. At temperantia potiſſimum laudatur ex moderatione: cùm ipſa verſetur circa moderationem delectationum tactûs, quę ſunt nobis maximè naturales, ideoque frænatu difficillimæ, & quarum objecta valde neceſſaria præſenti vitæ, ut ſupra oſtenſum eſt. Ergo temperantia maximè laudatur ex aliquo eorum, quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis.

39. Sed in oppoſitum ſunt nonnullæ difficultates. Prima, quia bonum virtutis cardinalis dependet à ratione. At temperantia non eſt circa ea, quæ dependent à ratione, ſed potiùs nobis ac brutis communia ſunt. Ergo non eſt circa bonum virtutis cardinalis, ideoque nec cardinalis virtus. Secunda. quantò aliquid eſt magis impetuoſum, tantò difficilius frænatu eſt. Atqui ira, quam frænat manſuetudo, eſt impetuoſior, quàm concupiſcentia, quam frænat temperantia. Dicitur enim *Proverb.* 27. *Ira non habet miſericordiam, nec erumpens furor: & impetum concitati ſpiritûs ferre quis poterit?* Ergo ira, quam frænat manſuetudo, difficilior eſt frænatu, quàm concupiſcentia, quam frænat temperantia. Ergo & manſuetudo eſt major, ſeu perfectior virtus, quàm temperantia. Et tamen manſuetudo non eſt principalis, ſeu cardinalis virtus. Ergo multò minùs temperantia. Tertia. Spes eſt principalior motus animæ, quàm deſiderium, & concupiſcentia, juxta D. Thomam 1. 2. quæſt. 25. art. 4. At humilitas refrænat præſumptionem immoderatæ ſpei; temperantia autem deſiderium & concupiſcentiam. Ergo humilitas refrænat principaliorem motum animæ, quàm temperantia. Ergo cùm humilitas non attingat perfectionem virtutis cardinalis, multò minùs temperantia.

40. Hæc tamen non obſtant, & ſolvuntur ab eodem Angelico D. loco allegato. Ad I. Tantò major, ac proinde perfectior, oſtenditur virtus agentis, quantò in ea, quæ ſunt magis diſtantia, poteſt ſuam operationem extendere. Quare vel ex hoc ipſo capite evincitur, temperantiam eſſe principalem, ſeu cardinalem virtutem, quia juxta rationis menſuram poteſt moderari concupiſcentias & delectationes, quaſi belluinas, & plurimùm à ratione diſtantes. Ad II. Impetus iræ cauſſatur ex aliquo accideute, puta ex aliqua læſione contriſtante: ideoque citò tranſit, quamvis valde intenſus ſit. At verò impetus concupiſcentiæ delectabilium tactûs procedit ex cauſa naturali, ideoque diuturnior eſt, & communior. Quare perfectior eſt temperantia, quæ frænat impetum ejuſmodi concupiſcentiæ, quàm manſuetudo, quæ cohibet impetum iræ. Ad III. Ea, quorum eſt ſpes, altiora ſunt iis, quorum eſt concupiſcentia: ideoque ſpes aſſignatur præcipua paſſio in iraſcibili. At ea, quorum eſt concupiſcentia & delectatio tactûs, vehementiùs movent appetitum, quoniam ſunt magis naturalia. Quare temperantia, quæ in his modum ſtatuit, eſt principalior virtus, quàm humilitas.

41. Poſterior pars ſuadetur à D. Thoma, ratione deſumpta ex Ariſtot. *in Ethnicorum* lib. 1. cap. 2. ubi docet, bonum multitudinis divinius eſſe, quàm bonum unius. Ergo quantò aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tantò divinior, ſeu perfectior eſt. Atqui aliæ virtutes, ut juſtitia & ſortitudo, pertinent ad bonum multitudinis magis, quàm temperantia. Ergo & diviniores, ſeu perfectiores ſunt. Probatur minor. Juſtitia enim conſiſtit in communicationibus, quę ſunt ad alterum: fortitudo in periculis bellorum, quæ ſuſtinentur pro ſalute communi: temperantia autem moderatur ſolùm concupiſcentias & delectationes eorum, quæ pertinent ad ipſum hominem, ſive individuum. Ergo aliæ virtutes, ut juſtitia & ſortitudo, pertinent ad bonum multitudinis magis, quàm temperantia: ideoque perfectiores ſunt. Cum verò prudentia adhuc iis duabus perfectior ſit, planè colligitur, quatuor virtutum cardinalium infimam eſſe temperantiam.

42. Verùm oppones nonnulla adverſus hanc doctrinam. Primum ab auctoritate S. Ambroſij lib. 1. *de Officijs* cap. 43. ajentis: *In temperantia eſt maximè boneſti cura, ac decoris conſideratio ſpectatur & queritur*. At quælibet virtus eò perfectior eſt, quò magis in ea curatur honeſtas & decor. Ergo temperantia cæteris virtutibus perfectior eſt. Secundùm: perfectioris virtutis eſt frænare id, quod eſt difficilius. At difficilius eſt frænare concupiscentias & delectationes tactûs, quod pertinet ad temperantiam; quàm rectificare actiones exteriores, quod ſpectat ad juſtitiam. Ergo perfectior virtus eſt temperantia, quàm juſtitia. Tertium: quantò aliquid eſt communius, tantò magis neceſſarium & melius videtur. At virtus temperantiæ eſt communior, & magis neceſſaria, quàm fortitudo: illa enim verſatur circa delectabilia tactûs, quæ paſſim occurrunt; hæc verò circa pericula mortis, quæ rarò accidunt. Ergo temperantia eſt virtus magis neceſſaria & perfectior, quàm fortitudo.

43. Reſp. ex D. Thoma quæſt. allegata art. 8. Ad I. honeſtas & decor maximè tribuuntur temperantiæ, non propter principalitatem proprii boni, ſed propter turpitudinem contrarij mali, à quo retrahit: in quantùm ſcilicet moderatur delectationes, quæ ſunt nobis & brutis communes. Principalitas autem, ſeu perfectio virtutum, non tam æſtimatur ex malo quod impedit, quàm ex bono quod præſtat. Cùm igitur aliæ virtutes majus bonum præſtent, quàm temperantia, perfectiores etiam ſunt. Ad II. patet ex eadem doctrina, perfectionem majorem vel minorem virtutis ſimpliciter, magis attendi ſecundùm rationem boni, in quo excedit juſtitia, quàm ſecundùm rationem difficilis, in quo excedit temperantia. Ad III. illa communitas, quâ aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis confert ad excellentiam perfectionis, quàm illa, quæ conſideratur ſecundùm quod frequenter occurrit: in quarum prima excedit ſortitudo, in ſecunda temperantia. Quare ſortitudo ſimpliciter potior eſt, quàm temperantia quamvis hæc ſecundùm quid melior ſit, quàm fortitudo; imò & quàm juſtitia.

44. Concluditur itaque, temperantiam eſſe virtutem moralem, & ſpecialem quidem, atque unam ex quatuor cardinalibus, quamvis omnium earum infimam: quæ pro objecto habet moderationem concupiſcentiarum delectationumque tactûs, & ſubinde cæterorum ſenſuum, ſed præcipuè guſtûs, quatenus majorem cum tactu cognationem habet. Porrò prædicta moderatio debet eſſe juxta rationis præſcriptum, quod attenditur penès neceſſitatem præſentis vitæ, ut ex profeſſo

docet

docet S.Thomas 2.2. quæſt.141.art.6.probatque: Quia bonum virtutis moralis conſiſtit præcipuè in ordine rationis: ſiquidem bonum hominis eſt ſecundùm rationem eſſe, ut docet S. Dionyſius c.4. *de Divinis nomin.* Præcipuus autem ordo rationis conſiſtit in hoc, quòd aliqua in finem ordinat:& in hoc ordine conſiſtit maximè bonum rationis: ſiquidem bonum habet rationem finis,& ipſe finis eſt regula eorum, quæ ſunt ad finem. Omnia autem delectabilia, quæ in uſum hominis veniunt, ordinantur ad aliquem hujus vitæ neceſſitatem, ſicut ad finem. Et ideò temperantia accipit neceſſitatem hujus vitæ, ſicut regulam delectabilium, quibus utitur: ut ſcilicet tantùm eis utatur, quantùm neceſſitas hujus vitę requirit.

45. Monet S. Doctor in ſolutione argumentorum ejus articuli nonnulla obſervatu digna. Primum eſt, temperantiæ regulam & finem, eſſe beatitudinem: eorum autem, quibus temperantia utitur, regulam eſſe neceſſitatem præſentis vitæ. Secundum, nomine neceſſitatis in præſenti accipi debere, non ſolùm ſimpliciter talem, ſive eorum, ſine quibus vita humana nullatenus conſervari nequit; ſed etiam eorum, ſine quibus convenienter eſſe nequit; ſive, ut inquit Phil. lib. 3. *Ethic.* cap.11. quæ conferunt ad bonam ejus habitudinem: imò & quæ ipſi non ſunt impedimento, ſed moderato uſui, pro opportunitate loci, temporis,& congruentiis eorum, quibus convivit. Quæ denique doctrina ſecundariò extenditur ad neceſſitatem & convenientiam vitæ, etiam ſecundùm bona fortunæ, ut divitiarum, & officiorum, atque honeſtatem, quod ibidem uberiùs exponitur: ut etiam circa ea verſetur aliquomodo temperantia.

QUÆSTIO SECUNDA.

Quænam ſint extrema, quibus intercipitur mediocritas propria temperantiæ?

*DISSERIT Ariſtoteles de cupiditatibus variis, in quarum moderatione verſatur temperantia, ſimulque de vitiis eidem virtuti oppoſitis, lib.*3. Ethic. *cap.* 11. *&* 12. *idque ex inſtituto, quamvis aliis locis ejuſdem Operis plura attingat eòdem ſpectantia. Præmittendum verò eſt ex doctrina ipſius priori loco ex nuper indicatis, cupiditatum alias eſſe communes, alias vero proprias ſingulorum: priores, quæ etiam naturales, & neceſſariæ dici ſolent, ſub quæ omnibus naturâ ſuâ inditæ ſunt, quotquot ſenſu rationeque præditi exiſtunt: ut fames & ſitis quarum prior eſt appetitus calidi & ſicci, poſterior verò frigidi & humidi, ut docet idem Ariſt. lib.* 2. de Anima. *Adjungit verò ſtatim iis appetitum Veneris, quoniam eſt neceſſarius conſervationi ſpeciei, quamvis non individui: ut ſatis explicuimus in Commentario ejus loci. Poſterioris generis voluptates, id eſt, ſingulorum proprias appellat adventitias, quòd huic aut alteri homini accidant ex propria indole, genii, aut temperamento, proindeque diverſæ ſint in aliis atque in aliis hominibus. Inde eſt, ut quidam appetant veſci carnibus, quidam ſolùm piſcibus; quidam rebus dulcibus, quidam autem amaris: quidam hoc genere cupiditatum incitantur, quidam illo. Quod eleganter exprimebat Perſius Satyrâ* 5. *verſibus illis:*

Mille hominum ſpecies, & rerum diſcolor uſus.
Velle ſuum cuique eſt, nec voto vivitur uno.
Mercibus hic Italis mutat ſub Sole recenti
Rugoſum piper, & pallentis grana cumini.
Hic ſatur irriguo mavult turgeſcere ſomno.
Hic campo indulgetque: hunc alea decoquit: ille
In Venerem eſt putris, &c.
At te nocturnis juvat impalleſcere chartis.

Præmittendum ſimiliter eſt ex doctrina ejuſdem Philoſophi allegato libro tertio Ethic. *c.*10. *Temperantiam verſari in moderandis, ſive ad mediocritatem redigendis cupiditatibus, quæ ad tactum & guſtum ſpectant: quales ſunt cupiditates Veneris, & cibi ac potûs. Quare veſtigamus modò; quænam vitia & qualia ſint, quæ opponuntur temperantiæ circa eaſdem cupiditates.*

SECTIO PRIMA.

Temperantiæ mediocritatem attendi ex neceſſitate vitæ tuendæ, tanquam ex regula: ideoq́ue quicquid ab illa declinat per exuperantiam aut defectum, eſſe vitioſum. Difficultates in oppoſitum enodantur multiplici obſervatione notatu digna.

2. UT autem vitia contraria temperantiæ, tam per exuperantiam, quàm per defectum, innoteſcant, principio ſtatuendum eſt, temperantię mediocritatem & legem dimetiendam eſſe ex vitæ neceſſitate: ideoq́ue quicquid ab ea declinat qualitercumque, debere cenſeri vitioſum. Ita enim pronunciat Ariſtoteles allegato cap. 11. libri tertij, dum ait, conſuli debere neceſſitati corporis, vitæq́ue tuendæ, ad inveniendam mediocritatem, cui ſtudet temperantia. Quare in voluptatibus ſpectantibus ad guſtum & tactum cenſeri debet nimium id, quod ſupra neceſſitatem eſt; id autem parum, quod non ſatis conſulit neceſſitati: id denique medium, quod neceſſitatem explet abſque exuperantia & defectu. Ratio hujus doctrinæ generatim tradita hæc videtur eſſe, quòd omnes actiones humanæ dimetiendæ ſint ex fine, ad quem ordinantur: ac proinde cupiditates quæ inclinant in eaſdem actiones, & delectationes ex iis ortæ, dijudicari pariter ex fine debeant. Ergo illæ omnes, quæ fini ſuo reſpondent, ipſumq́ue explent numeris omnibus, erunt honeſtæ, & mediocritatem ſervabunt: illæ autem, quæ excedunt, aut non adæquant, erunt vitioſæ per exuperantiam aut defectum. Ergo in cupiditatibus, actionibus, & delectationibus, ad guſtum & tactum ſpectantibus, illę erunt honeſtæ, quæ finem ſuum, id eſt, vitæ neceſſitatem expleverint; illæ autem vitioſæ, quæ ultra aut citra neceſſitatem eſſe inveniuntur. Totum autem hoc deducitur ex doctrina illa generatim tradita ab Ariſtot. lib. 2. *Ethicorum* cap. 6. ubi probat, virtutem moralem eſſe conjectatricem medii extremis vitioſis interjecti. Tendit enim naturâ ſuâ ad vincendam difficultatem, quæ eſt in agendo rectè, & ad honeſtatis præſcriptum. Omnis autem difficultas quæ eſt in agendo rectè, & ad honeſtatis præſcriptum, ſita eſt in inveniendo & eligendo medio extremis vitioſis interjecto. Quod demonſtrat ibidem Ariſt. authoritate & ratione Pythagoræ. Medium namque, ſicuti & bonum, uno dumtaxat modo ſe habent; extremum verò & malum, innumeris modis accidere poteſt: ſcilicet, qualitercumque recedatur à medio. Exemplum affertur in linea, quæ vno ſolùm modo eſt recta, pluribus autem obliqua: ſimiliter & in ſigno, ſive ſcopo à ſagittariis inſpecto. Unico enim modo tangitur, infinitis verò propemodum aberrari ab eo poteſt. Pariter ergo mediocritas temperantiæ, ſicuti & aliarum quarumlibet virtutum, difficilis inventu eſt: quoniam uno dumtaxat modo attingitur, & ferè innumeris ab ea recedi poteſt. Quare meritò in proverbium abijt illud Poetæ:

——— *medium tenuere beati:*

quoniam verè felices exiſtimandi ſunt, qui difficultatem uſque adeò ingentem vicerunt. Operaturis enim ad totius honeſtatis præſcriptum non minùs periculi eſt deviandi à medio, quàm navigantibus incerto mari, & ſcopulis pleno: de quibus Maro accinit:

—— *Scyllam interq́ue Charybdim,*
Inter vtrumque latus, lethi diſcrimine parvo,
Ni teneant curſus, certum eſt dare lintea retro.

3. Sed quamvis doctrina præjacta ſit vera, adhuc tamen in ea objici poſſunt nonnullæ difficultates, quibus probari videtur, temperantiæ mediocritatem & legem non eſſe dimetiendam ex neceſſitate vitæ proindeq́ue nec extrema illa, quibus ab ea declinatur, debere inter vitia cenſeri. Prima difficultas eſt: quicquid eminet perfectione, nequit habere regulam & finem inæqualis præſtantiæ: quoniam monſtrum eſſet, ſi finis cujuſquam rei potiſſimus eſſet eâ ignobilior: ideoq́ue ſecundùm naturæ ordinem omnia ad aliquem finem ſublimiorem & præſtantiorem contendunt. Atqui temperantia, & mediocritas ab ea præſcripta, eminent perfectione ſupra neceſſitatem vitæ. Omnis enim perfectio animæ præſtabilior eſt iis, quæ ad corpus attinent. Temperantia autem eſt perfectio animæ, ſicuti neceſſitas vitæ ſolùm attinet ad corpus. Temperantia igitur, & mediocritas ab ea præſcripta, nequeunt habere pro regula & fine neceſſitatem vitæ.

4. Secunda difficultas proponitur ab illatione abſurdi. Quiſquis enim legem lineamvè præſcriptam à virtute prætergreditur, is planè vitioſus & reprehenſibilis eſt: & quemadmodum inter ſagittarios errare convincitur quiſquis ſcopum ſibi objectum non attingit, ſed ab eo deviat, vel latum vnguem. Si igitur lex & linea temperantiæ eſt neceſſitas vitæ, quiſquis eam vel in minimo prætergreſſus fuerit, ſive per exceſſum, ſive per defectum, is certè vitioſus, & reprehenſibilis erit. Atqui neceſſitas viæ pauciſſimis ſubſidijs expletur, modico victu & potu contenta eſt, paucis ac propemodum nullis delectationibus eget. Ergo vitioſi & reprehenſibiles erunt quotquot accipiunt pluſquàm pauciſſima ſubſidia, aut non ſe continent intra limites modici cibi ac potûs, aut non abſtinent ab omni ferè delectatione. Hoc autem videtur nimis durum & inviſum toti generi humano. Vix enim unus aliquis, etiam eorum qui frugaliſſimi habentur, inuenitur, qui intra limites adeò anguſtos ſe contineat, & ſibi tam ſeveras temperantiæ leges imponat. Temperantia ergo pro lege & linea non habet neceſſitatem vitæ.

5. Confirmatur. Si enim neceſſitas vitæ tuendæ eſſet regula, à qua diverti non poſſit, niſi peccando per exceſſum aut defectum à temperantiæ medio, omnes homines quotidie graviter in eam virtutem peccarent per nimietatem, ſive exuperantiam cibi ac potûs. Conſequens autem abſurdum eſt, & contra Ariſtotelem allegato cap. 11. lib. 3. *Ethic.* ubi diſertè pronunciat, in cupiditatibus naturalibus, quales ſunt appetitiones cibi & potûs, à paucis hominum peccari. Ergo neceſſitas vitæ tuendæ non eſt regula, à qua diverti nequeat, niſi peccando per exceſſum aut defectum à medio temperantię. Jam verò aſſumptio ſive ſequela, in qua ſola diſſidium poteſt eſſe, probatur: quia neceſſitati vitæ, ſatis conſulitur ferè communiter loquendo ſex unciis cibi & totidem fermè potûs in ſingulos dies. Experimento enim ſæpiſſimè compertum eſt ab iis, qui in magna penuria cibi ac potûs obſidionem ab hoſtibus paſſi ſunt, eâ victûs menſurâ perduràſſe haud

exiguo

exiguo tempore. Quòd ſi verò dicas, ita quidem accidiſſe, verùm cum ingenti labore & moleſtia atque amariſſimo vitæ genere, in ipſo mortis confinio poſitæ; contrà eſt: quia ſaltem duodecim unciæ cibi ſufficiunt ad conſulendum neceſſitati vitæ, non cujuslibet, ſed vividæ, jucundæ, ac bene valentis: ut experimento ſuo, & plurium aliorum, teſtatur Leonardus Leſſius, in quodam opuſculo *de bona valetudine tuenda*, primùm Italicè edito à D. Ludovico Cornario, Equite Patavino, & deinde ab ipſo Leſſio Latinè redditο. Quin & iis, qui propoſitum ſeverioris vitæ ſectantur, non modo fœminis, quę parciores in victu eſſe ſolent, ſed viris quoque, palam deprehenditur, plures eſſe, quibus ea victûs menſura in ſingulos dies præſcripta ſit, quin exinde ullam ſubeant corporis infirmitatem, ſed potiùs robuſti ac bene valentes perdurent, etiam uſque ad extremam ſenectutem. Ergo cęteri homines, quicumque eam quantitatem excedunt, nimium exorbitant à præſcripto temperantiæ. Quod, ut dicebamus modò, expreſsè adverſatur Ariſtot. docenti, in cupiditatibus naturalibus cibi ac potûs à paucis peccari: ac præterea duriſſimum apparet, inviſumq́ue toti ferè generi humano, nimium eam menſuram excedenti.

6. Tertia difficultas objicitur ex loco à contrario. Si enim regula temperantiæ eſſet neceſſitas vitæ tuendæ conſervandæq́ue, quicumque aliquid agit, ut eam regulam ſervet, immunis erit à culpa, & honeſtè operabitur. Nemo enim peccat, ſed potiùs honeſtè operatur, quoties virtutis regulam ſervat. At fieri poteſt, ut ad vitam tuendam conſervandamq́ue opus ſit alicui; etiam voto caſtitatis adſtricto, uſu Veneris, ſeu libidinis: ut ſæpè medici teſtati ſunt, qui interdum eum uſum conſuluerunt aliquibus, veluti neceſſarium ad vitam tuendam. Ergo fieri etiam poterit, ut alicui, etiam voto caſtitatis adſtricto, liceat uſus Veneris. Hoc autem abſurdum eſſe patet. Ergo & abſurdum eſt, quòd neceſſitas vitæ tuendæ ſit regula temperantiæ, ſive lex, à qua declinari nequeat, niſi per exuperantiam, aut defectum.

7. Cæterùm, his & aliis minimè obſtantibus, retinenda eſt doctrina Ariſtotelis, aſſignantis vitæ tuendæ conſervandæq́ue neceſſitatem, veluti regulam temperantiæ circa cupiditates omnes voluptateſq́ue ad guſtum ſpectantes. Quod ipſum antea expreſſum fuerat celebri illo Socratis effato: *Edendum ut vivas, non vivendum ut edas*. Scilicet, quoniam vitæ humanæ conſervatio debet eſſe finis alimento præſcriptus. Conſonat S. Auguſtinus lib. *De moribus Eccleſiæ* cap. 21. illis verbis: *Habet vir temperatus in rebus hujus vitæ regulam utroque teſtamento firmatam, ut eorum nihil diligat, nihil per ſe appetendum putet, ſed ad vitæ hujus atque officiorum neceſſitatem, quantum ſatis eſt, uſurpet, utentis modeſtiâ, non amantis affectu*. Idem ferè tradit Chryſoſtomus Homil. 71. in Matthæum, ubi poſtquam damnavit immodicam quorundam ſolicitudinem & anxietatem ad parandas exquiſitas epulas, & varia aut inſolita irritamenta gulæ, ſic denique helluonem hortatur, ſimul ac reprehendit: *Conſidera, miſerrime hominum, quam venter menſuram flagitat: & pudebit te immoderatiſſimæ atque ineptiſſimæ hujus edendi diligentiæ*. Quaſi dicat, menſuram ventris eam eſſe debere, quæ congruat vitæ neceſſitati, non quæ immodicæ voluptati. Quod adhuc explicatiùs tradit Ambroſius lib. 2. *De virginibus*: ubi temperatis quibuslibet præſcribit *cibum plerumque obvium, qui mortem arceat, non delicias miniſtret*. Atqui mortem arcere, nihil aliud eſt quàm vitam ſartam tectam tueri. Hæc igitur regula in cibo & potu ſervanda eſt. Quare eidem doctrinæ ex profeſſo ſuffragatur Divus Thomas 2. 2. quæſt. 141. art. 6. Rem ipſam videntur experimento ſuo docuiſſe, non modò omnes viri pietate inſignes, quotquot Sanctorum Faſtis adſcripti ſunt, & innumeri alii, quibus vitæ ſeverioris perfectio, & profectus creber in virtutibus curæ fuit, ſed etiam aliqui Ethnicorum, ac præſertim Seneca: de quo Tacitus libro 15. Annalium teſtatur, ſimplici victu, & agreſtibus pomis, ac, ſi ſitis admoneret, aqua profluente vitam toleràſſe. Quin & ipſe de ſe ita loquitur Epiſtol. 83. *Non multùm mihi ad balneum ſupereſt. Panis deinde ſiccus* (id eſt, ſine *opſonio*, ut Lipſius interpretatur) *& ſine menſa prandium: poſt quod non ſunt lavandæ manus. Dormio minimum. Conſuetudinem meam nòſti. Breviſſimo ſomno utor, & quaſi intervigilio. Satis eſt mihi vigilare deſiiſſe. Aliquando dormiſſe me ſcio: aliquando ſuſpicor*. Et rurſus Epiſtol. 109. *Inde in omnem vitam unguento abſtinemus: quoniam optimus odor in corpore, eſt nullus Inde vino caret ſtomachus: inde in omnem vitam balneum fugimus*. Ac paullò ante præmiſerat: *Oſtreis boletiſq́ue in omnem vitam renunciatum eſt. Hæc enim non cibi, ſed oblectamenta ſunt, ad edendum ſaturos cogentia*. Aurea certe verba, & frugalitatis plena. Itaque ſatis confirmatur exemplo & dictis hominum proborum ſapientumq́ue, regulam Temperantiæ circa cibum & potum, ac generatim circa delectationes omnes ad cibum & potum ſpectantes, dimetiendam eſſe ex neceſſitate vitæ tuendæ ac conſervandæ. Nunc veniamus ad ſolvenda ea, quæ in contrarium objecta ſunt.

8. Ad I. rationem dubitandi. Reſp. verum eſſe, quicquid eminet perfectione, habere etiam finem excellentem ſibi præſcriptum: atque adeò cùm temperantia ſit virtus quædam excellens, & perfectio animæ, non poſſe ex natura ſua ſpectare vitam corporis tanquam finem, quoniam ea longè ignobilior eſt: ſed ſolùm beatitudinem ſive perfectionem conſummatam hominis, quæ eſt aliquid excellentius, quam temperantia: nimirum omnes virtutes adquiſitæ, quotquot in homine exiſtunt, ad illius felicitatem ordinantur, veluti ad apicem perfectionis humanæ. Cum hoc tamen cohæret, quòd res illæ, quibus temperantia utitur, nimirum uſus cibi ac potus, omniumq́ue delectationum ſpectantium ad guſtum, debeant habere pro fine & regula neceſſitatem vitæ. Itaque cùm dicimus, temperantiæ finem ac regulam eſſe vitæ neceſſitatem, non loquimur de ipſa virtute; ſed de materia in qua verſatur: quę profectò longè ignobilior eſt virtute ipſa, & ejus conditionis, ut meritò ordinari poſſit in neceſſitatem vitæ; præſertim cùm à viro probo non in eam gratiam ultimò dirigatur, ſed veluti ſubſidium ad aſſequendam felicitatem.

9. Ad II. occurrendum eſt ex trita illa doctrina Ariſt. lib. 4. *Metaph.* cap. 5. diſtinguentis duplicem neceſſitatem, alteram quæ abſolutè & omnino neceſſitas eſt, ut cibi & reſpirationis ad vivendum; alteram quæ non eſt neceſſitas, niſi ſolius congruentiæ, ſive ut res benè & congruenter ſe habeat

beat. Ea verò diſtinctione ſuppoſita, ad objectionem dico, temperantiæ non ſolùm curæ eſſe neceſſitatem abſolutam & omnimodam vitæ humanæ, ſed etiam illam, quæ ſolius congruentiæ eſt. Unde Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 11. ait, temperatum virum appetere jucunda propter ſanitatem, vel propter bonam habitudinem. Ait enim: ὅσα δ πρὸς ὑγίειαν ἐστι, ἢ πρὸς εὐεξίαν ἡδέα ὄντα, τούτων ὀρέγεται μετρίως, καὶ ὡς δεῖ. *Quæ verò ad valetudinem pertinent jucunditates, vel ad bonam corporis habitudinem, eas modicè, & ut decet, concupiſcit.* Itaque dum dicimus, regulam mediocritatis à temperantia præſcriptam in delectationibus ad guſtum & tactum ſpectantibus eſſe neceſſitatem vitæ, intelligendum eſt de neceſſitate generatim accepta, prout abſtrahit ab ea, quæ abſoluta eſt, & ab illa, quæ ſolius congruentiæ. Unde non rectè infertur abſurdum in objectione illarum: quia damnari non debent, nec vitioſi haberi quotcumque conſulunt ſibi cibo & potu excedente neceſſitatem abſolutam vitæ, dum tamen illius menſura ſit intra limites neceſſitatis ſolius congruentiæ, ſeu bonæ habitudinis. Loquendo autem de delectationibus, quæ neutri earum neceſſitatum explendæ ſunt neceſſariæ, diſtinguendum eſt cum D. Thoma 2. 2. quæſt. 142. art. 6. ad 2. Quædam enim earum impedimento ſunt ſanitati & bonæ habitudini: & his nullo modo utitur vir temperans, quoniam ſine peccato intemperantiæ eligi non poſſunt. Quædam autem earum nec ſaluti nec bonæ habitudini impedimentum afferunt: & his vir temperans utitur juxta locum, tempus, & congruentiam eorum, quibus convivit. Ideoque Ariſtoteles loco nuper indicato aſſerit, etiam temperatum appetere alia jucunda, quæ ſcilicet non ſunt neceſſaria ad ſanitatem, vel bonam habitudinem, ubi neutram earum impediunt.

10. Ad confirmationem patet ex eadem doctrina, minimè colligi, omnes aut ferè omnes homines graviter adverſus Temperantiam peccare: quoniam plerique illorum abſtinere ſolent ab iis, quæ gravi impedimento ſunt ſanitati, ac bonæ habitudini: quamvis non pauci ſint etiam, qui ut ingluviei ventris ſatisfaciant, non dubitent ſeſe cibo & potu uſque ad ſatietatem implere. Sed in hoc animadvertere oportet, eo tempore, quo ſcribebat Ariſtoteles, videri longè majorem moderationem fuiſſe homnibus in cibo & potu, quàm ſæculis poſtea ſecutis. Id conjicere mihi videor ex teſtimonio ipſius allegato cap. 11. aſſerentis, paucos peccare in communibus cupiditatibus cibi & potûs. Quo ipſo ſatis indicat, tunc temporis, ſaltem apud Athenienſes, quorum ille concivis erat, majorem fuiſſe hominibus frugalitatem, quàm modo in pleriſque hominibus experiamur. Deinde id colligo ex Seneca, qui pluſquam tribus ſæculis poſtea ſcribens, epiſtol. 95. ajebat: *Medicina quondam paucarum fuit ſcientia herbarum, quibus ſiſteretur ſanguis, vulnera coirent paullatim. Deinde jam in hanc pervenit multiplicem varietatem. Nec eſt mirum, tunc illam minus negotii habuiſſe, firmis adhuc ſolidiſque corporibus, & facili cibo, nec per artem voluptatemque corrupto. Qui poſtquam cœpit, non ad tollendam, ſed ad irritandam famem quæri, & inventæ ſunt mille conditura quibus aviditas excitaretur; quæ deſiderantibus alimenta erant, onera ſunt plenis.* Hæc & plura ibidem Seneca, ex quibus conſtant, priſcos illos homines ſimpliciori ac faciliori cibo uſos, proindeque & inſcios fuiſſe tot ægritudinum, quæ poſtea ſecutæ ſunt ex multiplici irritamento gulæ. Quare nec abſurdum eſſet, nec contrarium Ariſtoteli, ſolùm de ſui temporis hominibus loquenti, ſi diceremus, ſubſequentibus ſæculis pleroſque hominum excedere ſolitos in cibo & potu, atque impedire non ſolùm bonam habitudinem, ſed & ſanitatem. Ac ſaltem pauciſſimos eſſe, qui non uſurpent aliquantulum magis, quàm opus ſit ad utramque tuendam, colligitur planè ex teſtimonio D. Auguſtini, ſapientiſſimi certè ac frugaliſſimi viri lib. 10. *Confeſſ.* cap. 31. dicentis: *Hoc docuiſti me, Domine, ut quemadmodum medicamenta, ſic alimenta ſumpturus accedam.* Et infra: *Quis eſt, Domine qui non rapiatur aliquantulum extra metas neceſſitatis? Quiſquis eſt, magnus eſt, magnificet nomen tuum. Ego autem non ſum, quia peccator homo ſum.* Hæc ille tantus vir eximiè ſanctus, *& quo nihil continentius, humilius nihil.* quæ laus ipſi ſolenniter tribuitur ab Eccleſia. Quid igitur de cęteris longè minus piis & frugalibus dicendum erit, niſi frequenter, excedere menſuram temperantię juſtam?

11. Jam quod additur, ſex cibi uncias ſufficere ad neceſſitatem vitæ tuendæ, divinatorium eſt: cùm non omnium hominum temperamentum idem ſit, nec æqualis calor naturalis, ſed inæqualis, qui proinde in aliis atque aliis hominibus ampliori indiget pabulo, ne humidum radicale abſumat. Quod diſertè tradit Ariſtoteles libr. 2. *Ethic.* cap. 6. ubi aſſignans mediocritatem rationis generatim præſcriptam virtutibus moralibus, docet, eandem menſuram cibi, quæ exigua eſſet Miloni Crotoniati, fore exuperantem tyroni, ſive incipienti ſe exercere in ludis gymnicis: ideòque unctorem, ſive gymnaſii magiſtrum, inæqualem utrique quantitatem aſſignare ſolitum. Neque obſtat quòd ſæpè plures obſidione ab hoſtibus preſſi ſex cibi unciis vitam toleraverint: quia fortaſſe plures illorum vitam, cæteri bonam corporis habitudinem propterea amiſerunt. Idemque ferè dicendum de menſura duodecim unciarum, à Ludovico Cornario, & Leonardo Leſſio aſſignata. Quamvis enim mihi perſuaſum habeam, imò & certum omnino videatur, pleroſque hominum poſſe vitam & bonam habitudinem tueri in longe minori quantitate victûs, quàm de facto uſurpent; id prę terea certum arbitror, unam aliquam regulam fixam aſſignari non poſſe omnibus quo ad menſuram. Id enim evincitur ex inæqualitate temperamenti; & virium, & caloris naturalis, in ſingulis ferè hominibus, qui non minùs complexione humorum diſſimiles ſunt, quàm facierum varietate. Neque quòd ii duo auctores, aut quidam alii, tam anguſtis terminis victûs ſe continuerint, evincere unquam poteſt, idem exiſtimari debere de cęteris. Alioqui liceret colligere, poſſe omnes homines abſque ullo cibo, aut etiam ſine potu, vitam producere aut tolerare ad longum tempus: quoniam de aliquibus legitur, ita iis accidiſſe. Democritus etſi jam ageret novem ſupra centum ætatis annos, ſolo odore panis recentis legitur vitam in triduum protraxiſſe: cùm tamen exploratum ſit, ſenes, ſicuti & infantes, iterato alimento, quamvis levi, egere, propter defectum caloris & virium. Auguſtinus Buccius author eſt, puellam quandam triginta diebus perduràſſe, una

ſpon-

ſpongia vino madente labiis ac naribus admota. Oribaſius refert, quemdam philoſophum ſolo mellis odore vitam ad quadraginta dies produxiſſe. Verùm hæc adhuc levia ſunt. Mirabiliora in medium proſerre licèt, à Nierembergio & aliis obſervata, penès quos ſit fides. Neque enim earum narrationum fidejuſſorem ago. Conciliator teſtatur, mulierem quandam apud Normannos octodecim annis vixiſſe abſque ullo cibo aut potu: aliam triginta ſex annis. Simon Porcius, ſæculo præcedenti inſcripſit Paullo III. Pontifici libellum de puella quadam apud Germaniam, duos annos abſque ullo cibo tranſgreſſa. Lilius ac Hieronymus Benedictus fidem ſaciunt, quemdam hominem Venetiis quadraginta ſex annos abſque ullo cibo tranſegiſſe. Albertus Magnus refert ſe apud Coloniam mulierem quandam vidiſſe, ſolitam triginta diebus inediam ferre. De alia fœmina apud Germaniam ſcribit Joannes Boccaccius, triginta annis nihil alimenti guſtâſſe. Mitto plura alia hujus generis, & quidem ea omnia in hominibusagentibus in humano convictu: ut nihil dicam de aliis, qui plures annos in aſſiduo ſomno traduxerunt, abſque ullo cibo aut potu. Neque cauſſam naturalem ejus rei nunc veſtigare vacat, aut opportunum eſt, ubi Philoſophiam Ethicam præ manibus habemus. Qui illam voluerit compertam habere, conſulat Albertum Magnum, Simeonem Porcium, & Marcellum Donatum. Quid ſi verum eſſet, quod Plinius refert, eſſe quoſdam homines ore carentes qui ſolo odore, ac proinde abſque cibo & potu ullo, nutriantur? Sed quamvis id fabuloſum cenſeatur, adhuc tamen Hippocrates & Galenus à Nierembergio allegati cenſent, poſſe odorem nutritioni deſervire, & quibuſdam alimento eſſe. Sed de his ſatis. Quæ omnia in eam gratiam dicta ſint, ut appareat, ex valde modico quorundam cibo & potu perperam colligi, cæteros quoque homines poſſe vitam ducere eadem parvitate contentos: ſicuti ex eo quòd in relatis hiſtoriis quidam plures annos abſque ullo cibo tranſegerint, malè inſerretur, reliquos etiam homines poſſe diuturnam integris annis inediam tolerare. Itaque regula voluptatum, in quibus temperantia verſatur, dimetienda eſt ex neceſſitate vitæ, prout ſignificat ſanitatem & bonam corporis habitudinem, in unoquoque ſingulari homine; quicquid ſit de temperamento cæterorum. Aliæ autem voluptates, quæ in eundem finem neceſſariæ non ſunt, tunc demum citra vitium uſurpari poterunt, cùm non ſunt impedimento eidem fini obtinendo, & aliunde locus, tempus, & congruentia humani convictûs, ita exigunt. Alioqui enim peccabitur per exuperantiam voluptatis exorbitantis à temperantia.

12. Ad III. rationem dubitandi, in qua inſertur, ſi regula voluptatum à temperantia præſcriptarum eſt neceſſitas vitæ, fore licitum cuilibet uſum Veneris, ubi opus fuerit ad vitam tuendam, reſpondeo negando ſequelam. Ut enim docet Ariſtoteles cap. 11. lib. 3. *Ethicorum* jam allegato, temperatus, dum utitur delectationibus, non ſolùm attendit ne ſint impedimento ſanitati, & bonę habitudini corporis, ſed etiam ut non ſint *παρὰ τὸ καλόν*, *præter honeſtatem*; ſicuti etiam ne ſint *ὑπὲρ τὴν οὐσίαν*, *ſupra facultates*. Itaque vitæ neceſſitas non utcumque, ſive in abſtracto conſiderata, eſt regula voluptatum; ſed quatenus induta circunſtantiis omnibus, ſub quibus honeſtè & congruenter ipſi provideri poteſt. Atqui neceſſitati vitæ honeſtè & congruenter provideri non poteſt uſu Veneris inconceſſæ: cum id planè turpe & obſcœnum ſit. Ergo vitæ neceſſitas non ita eſt regula voluptatum, ut propterea in eam tuendam declinandum ſit ad Venerem inconceſſam. Quare jure meritoque celebres habentur quotcumque ad tuendam pudicitiam minimè dubitârunt acerbiſſimos cruciatus & diram necem tolerare; aut etiam ſimplicem & naturalem mortem ſubire, ut fortiter pudorem aſſererent, etiam contra aliquorum medicorum conſilium. Cujus conſtantiæ pulcherrimum exemplum præſtitit circa finem ſæculi decimi quinti caſtiſſimus ille adoleſcens, de quo Bidhermanus ita luſit:

Verinus, puer innocens, Iberæ
Nuper gloria nobilis juventæ,
Cùm letho propior videret omnes
Deſperâſſe Machaonum catervas;
Aut certè ſupereſſe jam malignis
Unam à Cypride febribus medelam:
Abſcedant Veneres, Cupidinumque
Infames, ait, exſulent cohortes:
Quæ, cùm tot noceant bonis, mihi uni
Si prodeſſe velim, malus videbor.

Conſonat quoque eidem doctrinæ D. Auguſtinus libro ſuperiùs indicato *De moribus Eccleſiæ* cap. 21. ubi ait, virum ſobrium, ſeu temperatum, non ſolùm reſpicere ad neceſſitatem vitæ, ſed etiam officiorum, quo ſatis indicat, non nudam vitæ neceſſitatem curæ eſſe temperato viro, ſed indutam cęteris circunſtantiis, quę ad honeſtatem & decorem ſpectant. Ex quibus omnibus planè conſtat, quo ſenſu regula cupiditatum & voluptatum guſtûs & tactûs à temperantia pręſcriptarum ſit neceſſitas vitę: ſimiliter & omne extremum, quo ab ea declinatur, ſive per exuperantiam, ſive per defectum, eſſet vitium temperantiæ contrarium. Quare ſupereſt, ut nunc de unoquoque eorum partitè ac ſeorſum diſſeramus.

SECTIO II.

Intemperantiæ habitum eſſe vitium adverſum rationali naturæ, oppoſitum Temperantiæ per exceſſum. Pulchræ conſiderationes in id multipliciter probandum.

12. AC primùm quidem veniamus ad exponendum vitium exuperans temperantię adverſum, quod Ariſtoteles *ἀκολασίαν*, appellat, Latini intemperantiam dicunt. Significat autem ea vox Gręca impunitatem, ſicuti & *ἀκόλαστος*, Græcè, qui eſt intemperans Latinè, idem valet, ac impunitus, aut incaſtigatus. Ex eo enim quòd quis non corrigat, ſeu non caſtiget, aut coërceat appetitum, ſive cupiditatem immodicam delectationum guſtûs & tactûs, neque illum fręno rationis cohibeat, appetitus effręnis ſeu indiſciplinatus evadit, ruitque pręceps per abrupta vitiorum. Intemperantia itaque, quâ quis excedit circa voluptates ſpectantes ad guſtum & tactum, eſt verè vitium. Aſſertio hęc traditur ab Ariſtotele lib. 3. *Ethicorum* cap. 10. 11. & 12. & probari poteſt ratione ex ipſius doctrina erutâ, quam ſub hanc formulam proponere licet. Omnis habitus, quo homo

ſpontè

Digitized by Google

ſponte ſua degenerat à natura rationali, & induit conditionem bruti aut belluæ, eſt vitioſus & deformis. Atqui intemperantiæ habitus eſt hujuſmodi. Ergo intemperantiæ habitus vitioſus ae deformis eſt. Conſequentia eſt in modo ac figura perfecta. Major propoſitio ex prima vocum notione innoteſcit, ac præterea ſic ſuaderi poteſt. Omnis enim habitus, quo homo ſponte ſua vilipendit & deturpat naturam rationalem, adverſatur proculdubio rationi, ac proinde vitioſus & deformis eſt. Quiſquis verò ſponte ſua degenerat à natura rationali, & induit conditionem bruti aut belluæ, is planè vilipendit & deturpat naturam rationalem: utpote commutans illam pro alia longè inferiori & ignobiliori. Minor verò propoſitio ejuſdem ſyllogiſmi, ſive aſſumptio ſuadetur: quia habitus intemperantiæ, ſeu cupiditas immodica delectationum gulæ & laſciviæ, ejus conditionis eſt, ut hominem faciat bruteſcere & torpeſcere inſtar irrationabilium beſtiarum. Imò & longè deterioris conditionis redditur: quoniam beſtiæ ratione carentes nullam aliam felicitatem natæ ſunt habere; quàm ſenſibilium voluptatum. Homo autem ratione præditus, longè ſublimioris felicitatis capax eſt, & ad rationalem ac ſpiritualem partem ſpectantis. Ergo dum felicitatem ſuam collocat in voluptatibus ſenſibilibus gulæ & laſciviæ, exuit planè naturam rationalem, & degenerat in conditionem bruti aut belluæ.

14. Illuſtratur I. ratio eadem. Omnis habitus quo homo ſponte ſua partem naturæ ſuperiorem & nobiliorem ſubjicit inferiori & ignobiliori, eſt planè perverſus & contrarius rationi, quæ docet inferius ſubjici debere ſuperiori. Atqui intemperantia eſt habitus, quo homo ſpontè ſua partem naturæ ſuperiorem & nobiliorem, id eſt, rationalem, ſubjicit inferiori & ignobiliori. Eſt enim habitus quo quis ita propendet in voluptates gulæ & libidinis ad corpus ſpectantes, ut in iis proſequendis omnem ſuam operam collocet, neque ullam exornandi & excolendi animi rationem habeat, quaſi profectò] animæ cognitiones omnes & curæ in ſolius corporis gratiam & obſequium fuiſſent inſtitutæ. Intemperantia igitur eſt perverſa & contraria rationi.

15. Illuſtratur II. Omnis habitus, in quo animus naturâ ſuâ ordinatus ad inſerviendum Deo, ita deturpatur, ut aras erigat ventri tanquam Deo ſuo, vitioſus & execrabilis eſt. Atqui intemperantia eſt hujuſmodi. Intemperati enim, quotquot ingluviei & helluationis immodico amore rapiuntur, proculdubio uni ventri aras erigunt, tanquam numini. Unde ſapientiſſimè ac propriiſſimè Apoſtolus ad *Philippenſes* 3. verſ. 44. dixit, helluones & lurcones eſſe, *quorum Deus venter eſt*. Unicuique enim eſt Deus, ſive numen, id, quod ipſe potiſſimùm colit, cui uni ſervire & placere ſtudet. Cùm igitur intemperantiſſimi quique helluones ventrem potiſſimùm colant, & uni illi inſervire ac voluptatem afferre ſtudeant, ſequitur planè, illos colere ventrem quaſi Deum. Ideóque Cyclops helluo mactans arietes apud Euripidem accinebat:

Quos ego nulli ſacrifico, niſi mihi: non Diis,
Sed huic ventri meo, Deorum maximo.

Parum quippè erat lurconi voraciſſimo ventrem colere, quaſi Deum ſuum, niſi præterea quaſi ſummum Deorum veneraretur. Huc ſpectat lepidiſſima illa Tertulliani invectiva lib. *De jejuniis* cap. ult. adverſus guloſum quendam ventri ſuo immolantem victimas, & obſequentem pſeudo-virtutibus theologicis fidei, ſpei, charitatiſque. *Apud te*, inquit, *agape* (id eſt charitas) *in cacabis fervet, fides in culinis calet, ſpes in ferculis jacet. Sed major his eſt agape: quia per hanc adoleſcentes tui cum ſororibus dormiunt. Appendix ſcilicet gulæ laſcivia atque luxuria eſt*. Inſuper, nec minori lepore, idem Tertullianus: *Deus tibi venter eſt, & pulmo templum, & aqualiculus altare, & ſacerdos coquus*. Huc ſpectat votum illud paraſiti cujuſdam apud Plautum: *Ita me amabit ſancta ſaturitas*. Ubi ſaturitatem ventris ſanctam appellat, quoniam ventrem exiſtimat Deum, quem nihil decet, niſi quod ſanctum eſt. Huc denique pertinent guloſi illi, qui juxta ſtylum Clementis Alexandrini lib. 2. *Pędag.* cap. 1. *in ventrem crediderunt*. Nemo autem credit, niſi in Deum. Patet igitur, intemperantes, quotquot ingluviem ventris depereunt, ventrem colere quaſi Deum. Hoc autem nemo dubitaverit, vitioſum & exſecrabile eſſe.

16. Illuſtratur III. Omnis habitus, quo homo ſponte ſua furit & inſanit ac rabit, profectò contrarius rationi, ac proinde vitioſus eſt. Atqui intemperantia gulæ eſt ejuſmodi. Quod probat Ariſtoteles loco indicato ex appellatione Græca guloſorum. Dicuntur enim γαστρίμαργοι, id eſt, furentes circa ventrem. Neque enim Græci ſatis judicârunt helluones appellare ἀκολάστους, *intemperantes*, niſi præterea vocem aliam adinvenirent ad exprimendum eorum furorem, ſeu inſaniam, aut etiam rabiem, quâ agitantur, ut ventrem impleant & refarciant. Ideóque Philo Hebræus lib. *De agricultura* omnes illos libidinis inſanæ ac rabidæ accuſat, dum ait: *Hanc ventris ingluviem pediſequa à natura addita comitatur libido coïtûs, & œſtro pertinaci concita, & moleſtiſſimam rabiem afferens*. Inſuper & Chryſologus ſerm. 41. *De gula* agens ſimili ſtylo, inquit: *Non eſt ratio, ſed languor: non vita, ſed febris: phrænesis, non natura*. Hinc eſt ut helluones ob ventris voraginem ſoleant truci atque efferato animo ſcommata & dicteria jacere, quibus præſentes & abſentes laceſſant, ac bonam illorum famam proſcindant. Sic ſe gerebat ille paraſitus helluo, qui juxta Horatium lib. 1. Epiſt. erat:

Scurra vagus, non qui certum præſepe teneret,
Impranſus, non qui civem dignoſceret hoſte:
Quælibet in quemvis opprobria fingere ſævus,
Pernicies, & tempeſtas, baratrumque macelli.

Nec minùs lepidè Martialis lib. 9. *In Cantharum* lurconem cœnipetam invehitur eandem ob cauſſam, dum accinit:

Cœnes Canthare cùm foris libenter,
Clamas & maledicis & minaris.
Deponas animos monemus:
Liber non potes & guloſus eſſe.

Patet igitur, intemperantiam gulæ eſſe habitum turpem ac vitioſum.

17. Illuſtratur IV. Omnis habitus, quo homo ſponte ſua affert ſibi detrimentum ſalutis, ac bonæ habitudinis, imò & vitæ, turpis planè ac deformis eſt. Atqui intemperantia libidinis & gulæ eſt hujuſmodi. De intemperantia libidinis, res notiſſima eſt. Ex ea nanque oritur tam multiplex corporum peſtis, ne nominanda quidem, pudoris gratiâ; & cui curandæ non ſufficiunt tot chirurgi, tot myropolia, tot xenodochia in eum finem inſtituta.

tuta. De intemperantia autem gulæ adhuc luculentiùs, & communi ferè experimento convincitur: cùm pronum cuique & in aperto ſit, pleraſque ęgritudines ex nimietate cibi & potûs oriri. Rem, inter alios, eleganter exponit Seneca epiſt. 95. ſuperiùs allegata, ubi morbos ex gula provenientes ita exponit: *Inde pallor, & nervorum vino madentium tremor, & miſerabilior ex cruditatibus, quàm ex fame, macies. Inde incerti labantium pedes, & ſemper, qualis in ipſa ebrietate, titubatio. Inde in totam cutem humor admiſſus, diſtentuſque venter, dum malè aſſueſcit plus capere, quàm poterat. Inde ſuffuſio luridæ bilis, & decolor vultus, tabiſque in ſe putreſcentium, & retorti digiti articulis obrigeſcentibus, nervorum ſine ſenſu jacentium torpor, aut palpitatio ſine intermiſſione vibrantium. Quid capitis vertigines dicam? Quid oculorum auriumque tormenta*, &c. Sed multus ero, & nimium prolixus, ſi integrum teſtimonium exſcribam, licèt notatu digniſſimum. At prætermittere nequeo, qualiter idem Seneca expendat quomodo olim medici paucis morbis abſque impendio & apparatu medebantur, comparetque eum innumerabili morborum multitudine ingraveſcentium ſuo ævo, unius gulæ cauſâ. Ait enim: *Olim non erat neceſſe circumſpicere multa auxiliorum genera, cùm eſſent periculorum pauciſſima. Nunc verò quàm longè proceſſerunt mala valetudinis? Has uſuras voluptatum pendimus, ultra modum faſque concupitarum. Innumerabiles eſſe morbos miraris? Coquos numera. Ceſſat omne ſtudium, & liberalia profeſſi, ſine ulla frequentia, deſertis angulis præſident. In Rhetorum philoſophorumque ſcholis ſolitudo eſt. At quàm celebres culinæ ſunt? quanta nepotum focos juventus premit?* Hactenus ille, non minùs verè, quam argutè. Intemperantia ergo libidinis & gulæ, ejus conditionis eſt, ut homini afferat detrimentum ſanitatis, & bonæ habitudinis, immò & ipſius vitæ.

18. Illuſtratur V. Omnis habitus, quo homo ſpontè ſua exuit prudentiam, & rationis acumen, nequit non eſſe naturæ rationali contrarius & turpis. Atqui intemperantia libidinis & gulæ eſt ejus conditionis. Ergo nequit non eſſe naturæ rationali contraria & turpis. Aſſumptionem probant teſtimonia Platonis & Auguſtini. Prioris verba apud Clementem Alexandrinum lib. 2. *Pædagogi*. referuntur, ubi hæc habentur: *Plato ſcintillam Hebraïcæ veritatis ſuſcitans, mihi*, inquit, *cùm veniſſem, quæ illic beata vita dicitur, Italicis & Syracuſanis menſis plena, nullo modo placuit. Bis die ſaturum vivere, & noctu nunquam ſolum dormire, & quæcumque ſtudia hanc vitam conſequuntur: ex his enim nullus homo eorum, qui ſunt ſub cælo, poteſt eſſe prudens, qui hæc à juventute exercet*. Itaque ad prudentiam aſſequendam neceſſum eſt, ut quis ab ineunte ætate libidinem & ingluviem ventris fugiat. Poſterior verò epiſt. 86. in eandem ſententiam ita loquitur: *Quid eſt alogia (quod verbum ex Græca lingua uſurpatum eſt) niſi cùm epulis indulgetur, ut à rationis tramite devietur? Unde animalia ratione carentia dicuntur aloga, quibus ſimiles ſunt ventri dediti. Propter quod immoderatum convivium, quo mens, in qua ratio dominatur, ingurgitatione veſcendi ac bibendi obruitur, alogia nominatur*. Nimirum ἀλογία Græcè defectus rationis eſt. Patet igitur aſſumptio illa, intemperantiam libidinis & gulæ ejus conditionis eſſe, ut per illam homo ſponte ſua exuat prudentiam & rationem. Mitto plures alias conſiderationes obvias in idem probandum, ex quibus uberiùs conſtare poſſet, intemperantiam eſſe habitum, rationali naturæ contrarium, proindeque vitioſum ac turpem. Objectiones plures, quæ in oppoſitum excogitari poſſent, controverſia præcedenti indicatæ ſunt & ſolutæ ſectione ſecunda.

SECTIO III.

Exponitur propria ratio τῆς ἀναισθησίας, ſeu inſenſibilitatis, & oſtenditur, illam eſſe vitium temperantiæ oppoſitum per defectum. Objectiones difficiles in oppoſitum multiplici obſervatione ſolutæ.

19. VENIAMUS ad alterum habitum extremè contrarium intemperantiæ nuper explicatæ, & proprio nomine carentem apud Græcos, quem tamen Ariſtoteles pluribus locis, ac præſertim 3. *Ethic.* cap. 11. appellat ἀναισθησίαν, id eſt, vacuitatem ſenſûs, ſeu inſenſibilitatem. Scilicet, habitum quendam inclinantem ad ſugiendum omnes voluptates guſtûs & tactûs. Eum verò vitioſum eſſe, pronunciamus cum eodem philoſopho ibidem, & temperantiæ oppoſitum verſus alterum extremum, quod habet rationem defectûs. Fundamentum Ariſtotelis ſub hanc diſſerendi formulam proponi poteſt. In omni materia morum quicquid déficit à mediocritate, habet rationem vitii per defectum. Omnis enim perfectio virtutis moralis ſita eſt in mediocritate; ideoque ſicut quicquid ab ea recedit per exceſſum, eſt vitium exuperans, ita etiam quicquid non adæquat, eſt vitium per defectum. Atqui inſenſibilitas, ſeu ἀναισθησία in materia voluptatum, ad mores ſpectante (quod demonſtratur lib. 10. *Ethicorum* cap. 1.) deficit à mediocritate. Inclinat enim ad ſugiendum voluptates omnes, etiam mediocres, ſeu moderatas, & proportionatas naturæ humanæ, immò & neceſſarias. Ergo inſenſibilitas habet rationem vitii per defectum. Illuſtratur I. Ratio hæc opportuna conſideratione Divi Thomæ 2. 2. quæſt. 142. artic. 1. corpore. Omnis enim habitus, quo homo deficit ab ordine convenienti naturæ, habet rationem vitii per defectum. Inſenſibilitas autem eſt ejuſmodi: quia ordine naturę poſita ſuit voluptas in operationibus neceſſariis ad vitam hominis, tum in ſingulari ſeu individuo, tum & in ſpecie conſervandam, quarum priores ad guſtum, poſteriores ad tactum ſpectant: atque adeò quiſquis omnes eas delectationes ſuo ſtatui convenientes refugit, planè deficit ab ordine naturæ. Inſenſibilitas ergo habet rationem vitii per defectum. Vlteriùs quiſquis voluntariè apponit impedimentum conſervationi ſuæ naturæ, omittendo ea quę neceſſaria ſunt ad eum finem, proculdubiò deficit ab ordine naturę & rationis. Atqui inſenſibilis, ſeu ἀναίσθητος, ſive (quod perinde eſt) vacuus ſenſu, voluntariè apponit impedimentum conſervationi ſuę naturę, omittens voluptates neceſſarias in eum finem. Deficit ergo ab ordine naturę & rationis. Unde & conſequens eſt ut peccet per defectum.

20. Sed quamvis doctrina præjacta ſit vera, adhuc

adhuc tamen in eam objici poſſunt nonnullæ difficultates. Prima: id, quo maximè declinamus à peccato, nequit eſſe vitioſum, ſed potiùs honeſtum & laude dignum. Atqui per inſenſibilitatem declinamus à peccato. Declinamus enim à voluptate, quæ illicium eſt ad peccandum, juxta Ariſt. lib.2. *Ethic.* cap.ult. ubi inquit: *Abjicientes delectationem, minùs peccabimus*. In quod illuſtrandum utitur teſtimonio Homeri *Iliad.*7. ubi ſeniores Trojanorum cùm viderent pulcherrimam Helenam adſtantem duello inter Menelaum & Paridem, laudârunt quidem illius elegantem formam, ſed tamen decreverunt ejus reditum in Greciam; nè fortè pulchritudine ſua Trojanis afferret voluptatem, & ſubinde perniciem, atque exitium Ilio. Carmina è Græco reddita hæc ſunt.

Non erat indignum certè tot funera Troës,
Tot mala pro tali Danaos tolerare puella:
Cælicolis etenim par eſt ſplendore Deabus.
Sed tamen ipſa ſuos redeat cum navibus Argos:
Ne cladem nobis, noſtriſque nepotibus unquam
Inferat, & ſuperet multorum cauſſa malorum.

Ergo voluptas eſt illicium ad peccandum, ideóque inſenſibilitas, quæ declinat à voluptatibus, periculum & illecebram peccandi fugit. Cui doctrinæ conſonat effatum illud Socratis apud Xenophontem: δεῖ ὥσπερ σειρῆνας τὰς ἡδονὰς παρελθεῖν, &c. *Voluptates oportet præterire, tanquàm Sirenes, eum, qui virtutem ut patriam intueri percupit*. Vide plura huc ſpectantia in Commentario noſtro ad lib.3. *Ethicorum* capite 10. num.7.& ſequentibus. Ex quibus eadem objectio majus robur mutuare poteſt.

21. Secunda difficultas: Omne vitium debet eſſe voluntarium: utpote voluntariis & liberis actibus partum. Atqui nulli voluntarium eſſe poteſt quod deficiat circa voluptates guſtûs & tactûs. Ergo in nullo poteſt eſſe vitium, quod deficiat circa voluptates guſtûs & tactûs. Probatur aſſumptio, in qua ſola eſt difficultas. Appetitus enim voluptatum guſtûs & tactûs eſt unicuique naturâ inſitus uſque adeò, ut nec cohiberi, nec imminui poſſit. Nemo enim ſubiens defectum cibi & potûs, poteſt non ſubire famem ac ſitim, aut illam imminuere pro ſola ratione arbitrii; ſed neceſſariò patitur cupiditatem ſive propenſionem ad veſcendum & bibendum. Nulli ergo voluntarium eſſe poteſt quòd deficiat circa ejuſmodi voluptates. Confirmatur ex doctrina ejuſdem Ariſt. lib.3. *Ethicor.* cap.11. ubi cùm diviſiſſet cupiditates in communes, quæ omnibus inſunt naturaliter atque uniformiter, quales ſunt cupiditates cibi & potûs ac voluptatis Venereæ; & peculiares, quibus privatim unuſquiſque ducitur circa hoc aut illud genus cibi, vel libidinis; addidit, in naturalibus cupiditatibus peccare pauciſſimos, & ſi qui peccant, in eo ſolùm peccare, quod nimium eſt. Quo planè indicat, in cupiditatibus naturalibus ſolùm peccari per exuperantiam, nullatenus verò per defectum. Quare Euſtratius Græcus interpres Ariſtotelis eo loco arbitratur, in cupiditatibus naturalibus nullum eſſe vitium per defectum. Ergo inſenſibilitas, ſive defectus circa voluptates naturales, ſi fortè ineſt alicui hominum, affectio vitioſa non eſt.

22. Tertia difficultas. Nequit vitio verti id, quod conforme eſt virtuti perfectæ, viriſque ad perfectionis apicem evectis. Atqui ſtupiditas ſeu ſenſibilitas circa voluptates guſtûs & tactûs, eſt conformis virtuti perfectæ, viriſque ad perfectionis apicem evectis: ideoque Euſtratius *in Commentario* lib.1. *Ethic.* aſſerit, tunc hominem obtinere perfectionis apicem, cùm obtinet abſolutiſſimam profligationem exterminationemque omnium cupiditatum rectæ rationi adverſantium. Et Averroës *in prologo* lib.8. *Phyſic.* docet, hominem valdè deditum theoricis diſciplinis deſpicere averſarique omnem cupiditatem appetitus ſentientis. Ergo ſtupiditas ſive inſenſibilitas circa voluptates guſtûs, & tactûs, nequit vitio verti. Confirmatur. Quicquid utile eſt parandæ virtuti, & ad ipſam facit gradum, nequit habere rationem vitii. Atqui inſenſibilitas eſt ejuſmodi; nam recedere à malo, confert maximè ad proſequendum bonum: inſenſibilitas autem dum recedit à voluptatibus, quibus incitamur ad vitium, recedit planè à malo, ideoque confert maximè ad proſequutionem boni, in quo ſita eſt virtus. Inſenſibilitas ergo nequit habere rationem vitii.

23. Hæc tamen non uſque adeò difficilia ſunt, ut nos dimoveant à communi & vera ſententia, quæ inſenſibilitatem, ſeu ſtupiditatem recenſet inter duo vitia contraria temperantiæ, aſſeritque illius labem in defectu poſitam eſſe. Verumtamen ut hoc ipſum explicent, & præjactis argumentis occurrant auctores nobiſcum ſentientes, in varias ſolutiones dividuntur. Quidam ajunt, inſenſibilitatem non poſſe inveniri in hominibus bona corporis valetudine præditis, ſed in iis dumtaxat, qui prava humorum complexione, ſeu peſſimo temperamento ægrotant. In his enim mirum non eſſe, ſi refugiant & averſentur omnes voluptates, etiam naturæ tuendæ conſervandæque neceſſarias. *Hæc tamen expoſitio* deſerit ſententiam, quam tuetur. Propugnamus enim hoc loci, inſenſibilitatem eſſe vitium, non quidem naturale, ſed morale, & propter quod meritò quis vituperium patitur. At pravam humorum complexionem, aut peſſimum temperamentum habere, eſt vitium naturale, non autem morale, ſive propter quod meritò quis vituperium patiatur. In naturalibus enim, ut vox communis eſt, nec meremur, nec demeremur. Ergo inſenſibilitas, de qua loquimur, non eſt ſita in prava humorum complexione, aut peſſimo temperamento. Alii verò attendentes, vix aut ne vix quidem accidere poſſe homini bene valenti, ut averſetur voluptates omnes neceſſarias naturæ conſervandæ, niſi fortè ſemel aut iterum; dixere, inſenſibilitatem ſitam eſſe in ea appetitione inordinata, quæ guſtum impellit ad repudiandum quicquid jucunditatem affere poteſt. Verùm neque ii auctores rem ut oportebat conſiderârunt. Nam appetitio illa inordinata & guſtum impellens, non eſt habitus vitioſus, ſed actus. Atqui inſenſibilitas, de qua differimus hoc loci, eſt habitus quidam vitioſus, non autem actus: inſenſibilitas ergo nullatenus in ea appetitione ſita eſt.

24. Quapropter longè melius rem conſideravit Buridanus in QQ. ad lib. 3. *Ethic.* cap.11. aſſerens, tunc morale vitium inſenſibilitatis contrahi, cùm quis ad evulſionem vitiorum contendens, atque intelligens voluptates guſtûs eſſe ſibi impedimento ad eum finem obtinendum, uſque adeò iis bellum indicit, ut cogitet atque obfirmato ani-

Digitized by Google

animo exiſtimet omnes illas reſpuendas eſſe, quamvis bonæ valetudinis, ſeu habitudinis detrimentum ſubeat. Unde orietur ut propterea iteratò abſtineat à voluptatibus neceſſariis cibi & potûs pluſquam oportet, ſeu pluſquam mediocritas rationis ac prudentiæ dictat eſſe abſtinendum. Quapropter aſſuetudine illa comparat ſibi habitum ſtupiditatis cujuſdam, quo facilè recuſat voluptates illas cibi & potûs, quas ſecundùm rectam rationem admittere deberet: aut etiam eligit inſalubres cibos, inſipidos, & amaros, quibus bonæ habitudini noceat, impediatque functiones animi utiliores perfectioresque, ut fugiat voluptatum illecebras, quas plus juſto timet. Hoc igitur modo exponi debet habitus temperantiæ contrarius vitioſuſque per defectum, quem appellamus inſenſibilitatem.

25. Itaque habitus proculdubio vitioſus eſt ille, quo quis plus juſto odit, ſeu averſatur voluptates guſtûs neceſſarias vitæ tuendæ, ac bonæ habitudini, attenta conditione perſonæ, officii, ac decori uniuſcujuſque. Contrariatur enim naturæ, tum vegetanti, tum ſentienti, tum & rationali. Ac primò quidem nequit non eſſe contrarius vitæ vegetanti: cùm inclinet ad accipiendum minùs alimenti, quàm par ſit nutritioni ejuſdem vitæ. Deinde contrarius eſt vitæ ſentienti: quoniam hæc plus voluptatis exigit, quàm accipiat, qui eo habitu præditus eſt. Neque enim fruſtra naturæ author voluptatem poſuit in uſu cibi & potûs, ſed potiùs conſultò & ſapienter id fecit: ut ea quę vitæ ſentienti neceſſaria ſunt, abſque horrore aut tædio, imo potiùs jucundè ſuaviterque in uſum acciperentur. Denique & habitus inſenſibilitatis contrarius eſt vitæ rationali hominis: quoniam recta ratio dominatum gerens in homine dictat, ex voluptatibus accipiendum eſſe quicquid opus eſt ad vitam & bonam habitudinem, attento uniuſcujuſque temperamento, decoro, officiis, & inſtituto. Verùm & præterea eidem vitæ rationali adverſatur, quoniam impedit actiones virtutum, & opus prudentiæ. Etenim nimia corporis debilitatione reddit deteriora ſenſuum organa: ac proinde ſenſus ipſos reddit inhabiles ad obſequendum rectæ rationi, ſeu prudentiæ, in ordine ad actiones virtutum. Quo demum fit, ut nimia illa voluptatum fuga exercendis morum virtutibus impedimento ſit: quoniam nequeunt non impediri virtutes morum ab agendo, ubi obligata ſeu impedita eſt prudentia, quæ iis omnibus facem pręfert. Unde fit, ut qui nimio quodam impetu fervoris rejiciunt voluptates omnes initio converſionis ſuæ, immodicâ cibi, potûs, ac ſomni abſtinentiâ; frequenter in imprudentiam labantur, & proinde actiones exerceant, quæ aliis deridiculo ſint etiam probis & prudentibus viris. Quod non ſolùm obſervant quotquot ferè ſcriptores catholici nos informant circa inſtitutum ſeverioris vitæ amplectendum, ſed etiam inter Ethnicos Seneca, licèt Stoïcæ vitæ ſectator. Ait enim Epiſt. 5. lib. 1. *Hoc primùm philoſophia promittit ſenſum communem, humanitatem, congregationem. Videamus, ne iſta, per quæ admirationem parare volumus, ridicula & odioſa fiant. Nempe propoſitum noſtrum eſt ſecundùm naturam vivere Hoc enim contra naturam eſt, torquere corpus ſuum, & faciles odiſſe munditias, & ſqualllorem appetere, & cibis non tantùm vilibus uti, ſed tetris & horridis. Quemadmodum delicatas res deſiderare, luxuria eſt; ita & non magno parabiles fugere dementia eſt*. Hęc ille: cujus opinione nimia illa & inſolita voluptatum omnium fuga, adverſatur philoſophiæ, ſenſui communi, humanitati, congregationi, ſeu convictui hominum: quin & riſum aut odium excitat: quoniam degenerat á vita ſecundùm naturam inſtituta, quę ſuadet neceſſarias voluptates uſurpare, quantùm ſatis ſit unicuique, nec ullo modo eas abhorrere, aut eligere horrida & tetra alimenta, quibus non ſervetur, ſed deſtruatur vita; cui tuendę conſervandęque lex naturę & inclinatio providet.

26. Neque doctrina præjacta, quo ad præcipuam ſui partem, adverſatur temperantiæ aut frugalitati Chriſtianorum, etiam illorum qui ſeveriorem & rigidiorem vitam profitentur. Non enim Chriſtiana temperantia aut frugalitas averſatur voluptates illas, quæ licitę neceſſariæ ſunt, vel vitæ ſimpliciter tuendæ, vel in hoc aut illo officio, & conditione, aut uniuſcujuſque inſtituto conſervandæ: quin potius inclinat ad eas moderatè, ſeu mediocriter accipiendas: ſicuti omnes virtutes morales inclinant ad mediocritatem intra propriam cujuſque materiam, attenta ſemper honeſtate, ac debitis circunſtantiis. Quare defectus circa earum voluptatum uſum nequit non adverſari temperantiæ veræ ac ſolidæ per defectum, ſicuti intemperantia ſeu luxus immodicus voluptatum adverſatur per exceſſum. Solùm itaque differentia eſt quantum ad delectationes illas cibi ac potûs, quæ neceſſariæ non ſunt, ſed tamen permiſſæ habentur, & citra culpam aliquam admitti poſſunt. Viri enim mediocriter temperati illas admittunt quoties nec honeſtati, nec decori; nec demum officio, aut rectæ rationi contradicunt, quamvis neceſſariæ non ſint nec ad vitam ſimpliciter tuendam, nec ad bonam habitudinem retinendam, comparandamvè. Viri autem temperati in excellenti aut eximio gradu, ab iis omnibus; aut ferè omnibus voluptatibus conceſſis, & non neceſſariis, abſtinent, ut perfectiori vitæ & abſtractiori ſtudeant. Hinc genus illud abſtinentiæ ſolito majus in iis, qui ſpeculationi aſſiduæ, & rerum abſtractiſſimarum contemplationi totum ferè vitæ tempus impendunt, atque immolant totius animi pervigiles curas. Hujus generis fuere quidam philoſophorum veterum, atque imprimis Euclides, Archimedes: & Ptolemæus: cujus nomine dicitur,

Sum mortalis homo, vitâ quoque perbrevis: at cùm
Aſtra globoſque poli ſcandere fert animus;
Tunc pedibus non calco ſolum, ſed celſior alto
Adſto Jovi, atque almâ perfruor ambroſiâ.

Quaſi mortalem vitam non ageret, ſed in æthereis orbibus inſtar cœlitum verſaretur. Et ſanè parum conſulere ſolent neceſſitatibus corporis, ac modico victu & ſomno uti quotquot ſpeculationi dediti ſunt. Iis enim voluptati eſſe non ſolent quæcumque ad guſtum & tactum ſpectant: ſed una animi delectatione contenti ſunt, propter quam *juvat impalleſcere chartis*, ut accinebat Perſius. Multò autem magis id locum habet in iis, qui toto animi conatu ſtudet vacare orationi & contemplationi rerum divinarum. Abſtinent enim ab omni voluptate non neceſſaria, ut corpus extenuent, & quodammodo in ſpiritum convertant. Verùm voluptatibus, quæ neceſſariæ ſunt ad vitam tuendam, & bonam habitudinem conſervandam in ordine ad functiones virtutum, atque

convictus humani minimè abſtinent. Quod ſi verò aliqui, aut ſcelerum conſcii, aut eximiè pii, & Sanctorum feſtis adſcripti, leguntur excruciâſſe corpus ſuum inediâ, fame, ſiti, pervigiliis ferè aſſiduis, & tormentis; id dimetiendum non eſt ex regulis philoſophiæ Ethicæ, ſed Chriſtianæ: quæ docet ex fine ſupernaturali caſtigare corpus, & in ſervitutem animi redigere, ac ſatisfacere Deo in hac vita pro peccatis. Quod totum, ubi rationis rectæ limites non excedit, pium certè atque innumerabilium hominum pietatis inſignis exemplo probatum eſt: quicquid Seneca paullò antè allegatus judicet in oppoſitum, aut quicquid refragentur ſectarii recentes, gulæ ac libidinis mancipia, & non tam Lutheri, aut Calvini ſequaces, quam bene curata cute *Epicuri de grege porci*. Sed enim ea corporis maceratio; & inſolita vitæ auſteritas, extra orbitam inſtituti Ethici eſt.

27. Itaque temperantia non præcipit abſtinere à voluptatibus vitæ tuendæ & congruenter exigendæ neceſſariis, juxta uniuſcujuſque temperamentū, officium, & inſtitutum: ſed potiùs inclinat ad earum uſum in mediocri & rationabili menſura, utrimque deviante ab exceſſu & defectu. Quare ſicuti exceſſus pertinet ad vitium intemperantiæ, ita etiam defectus ad inſenſibilitatem ſpectat. Mediocritas autem ipſa temperantiæ non eſt individua, inſtar alicujus puncti: ſed latitudinem admittit penes voluptates guſtûs & tactûs non neceſſarias, nec prohibitas. Ab his enim tantò magis abſtinet quis, quò temperantior eſt, & eò minùs, quò inferiorem ejuſdem virtutis gradum adeptus fuit. Quod ipſum non ſolùm veræ religionis cultores doctrinâ & exemplo ſuo probant in jejuniis ex præcepto aut animi devotione ſuſceptis, ſed etiam Gentiles ipſi quibus indicta & ſolennia jejunia erant: quæ licèt ex inani ementitorum numinum cultu ſuperſtitioſa eſſent, aliunde tamen ſervabant modum temperantiæ à voluptatibus cibi & potus, alioqui conceſſis. Idemque mos fuit circa uſum Veneris permiſſum in matrimonio, præſertim apud Romanos. Numa Pompilius ſacrificium oblaturus pro frugibus, eſu carnium & Venere abſtinebat. Quò reſpexit Ovidius libro 4. *Faſtorum*, illo diſticho:

Uſus abeſt Veneris: nec fas animalia menſis
Ponere, nec digitis annulus ullus ineſt.

Fortaſſe idipſum jejunii & continentiæ genus erat quod in Cereris cultum offerebatur: nam in ejus ſacris lex erat ante noctem non epulari, abſtinereque à vino & Venere: ut diſertè obſervat Servius, & Plautus *in Aulular.* indicat verſu illo: *Cereri nuptias facturi eſtis, quia nihil temeti allatum video*. Idque de Venere obſervat Tiraquellus *ad leges Connub.* lib. 15. num. 116. Eiſdem Romanis etiam quolibet quinto anno juxta Sibyllarum carmina prodigiorum cauſſa jejunium erat præſcriptum, teſte Livio lib. 6. decad. 4. Similiter Julianus Cæſar, cognomento Apoſtata, ſeu deſertor, holeribus, leguminibuſque tantum veſci ſolitus ſæpè fuit religionis cauſſa, ut obſervat Theodoretus *in Eccleſ. hiſt.* lib. 3. cap. 2. & ſeqq. De Ægyptiis, quoque ſcribit Herodotus lib. 2. pervigilia quorundam dierum ſacrorum jejuniis celebrâſſe. Præterea qui ſacris Iſidis initiandi erant diebus decem abſtinebant carnibus & vino, referente id Appulejo. Itaque iis diebus Ethnici quandam temperantiæ ſpeciem exhibebant, abſtinentes à voluptatibus alioqui conceſſis, & nullo modo neceſſariis: quas eò magis aut minùs à ſe repellit vir probus, quò perfectiorem gradum temperantiæ attingit: quoniam ab iis quæ neceſſariæ ſunt, vel vitæ tuendæ, vel decori & officio, attentis circunſtantiis uniuſcujuſque, abſtinere citra aliquod vitium nullatenus poteſt. Quod ſi vero quiſpiam opponat, de quibuſdam ſanctis viris ac fœminis legi, parciſſimo ac penè nullo alimento uſos, uſque adeò, ut ſibiipſis negaverint etiam voluptates vitæ neceſſarias, citra ullam culpæ labem: reſpondemus ita quidem eſſe. Verùm factum id fuiſſe ſuperiori inſtinctu Dei, qui arbiter vitæ ac mortis eſt, poteſtque abſque competenti, imò & nullo alimento, vitam hominis tueri: ſicuti & ejuſmodi temperamentum homini tribuere, ut plures menſes aut etiam annos vitæ exigat naturaliter abſque ullo cibo aut potu, ut ſupra ſectione 1. obſervatum eſt.

28. Ad argumenta in oppoſitum facilè jam reſponderi poteſt. Ad I. Id quo maximè declinamus a peccato, ſi non ſit ordinatum juxta rectam rationem, ſive prudentiam, poteſt eſſe vitioſum per extremum oppoſitum: quia cùm virtutes morales poſitæ ſint in mediocritate taxata arbitrio prudentis, quacumque ratione quis declinet ab altero extremo vitioſo pluſquàm oportet, neceſſum eſt ut incidat in alterum vitium extremum. Cùm igitur temperantia ſit poſita in mediocritate voluptatum ad guſtum & tactum ſpectantium, habitus *ἀναισθησίας*, ſeu ſtupiditatis, quo nimium ſeu pluſquàm oportet declinamus ab iis, nequit non eſſe vitioſus per defectum. Neque oppoſitum evincit conſilium illud ſenum Trojanorum ab Ariſtotele obſervatum ex Homero: quoniam diſpar ratio eſt in eo eventu, ac in caſu noſtræ diſputationis. Trojani enim patiebantur cruentiſſimum bellum ex pulchritudine Helenæ ortum, quæ Paridis oculos ad libidinem excitavit: & tot malorum cauſſa exſtitit. Unde nihil mirum quòd ſenes Trojani prudentes & experti procul amoliri vellent occaſionem ruinæ. Inde autem ſummùm evincitur, hominem quandoque lapſum in voluptates turpes, aut expertum in aliis ruinam occaſione illarum, debere fugere ab iis, veluti illecebris ad peccandum. Cæterùm inſenſibilitas, de qua in præſenti loquimur, non inclinat ad fugiendum eas turpes voluptates (hoc enim potiùs virtutis eſt, quàm vitii) ſed ſolùm illas, quæ conceſſæ, imò & neceſſariæ ſunt ad vitam aut bonam habitudinem, aut decorem tuendum. Eas verò recuſare, ſicuti alienum ab humanitate & ordine naturæ eſt, ita & à vitio per defectum excuſari non poteſt.

29. Ad II. ex doctrina ejuſdem Ariſtotelis fatemur, omne vitium debere eſſe voluntarium, ideoque adquiſitionem *τῆς ἀναισθησίας* ſeu ſtupiditatis, de qua loquimur, liberam eſſe. Neque oppoſitum probatur ex eo quòd voluntarium non ſit, ſed neceſſarium, ſubire ſamen aut ſitim, quoties illa adeſt. Etenim adhuc verum eſt, hominem inſenſibilem, ſive ſtupidum, voluntario ac liberè ſibi accerſere famem aut ſitim nimiam, per ſpontaneam fugam voluptatum neceſſariarum vitæ aut bonæ habitudinis tuendæ; quamvis ſuppoſita ea fuga, & ex conſequenti, neceſſum ſit nimiam famem ſitimque ſubire. Hæc antem neceſſitas eſt impropria, & ſolius ſuppoſitionis conſequen-

Digitized by Google

quentis, quæ certè libertatem habitûs vitioſi non impedit abſolutam & propriam. Ad confirmtionem ejuſdem argumenti dicimus, regulam illam Ariſtotelis, & Euſtratii, affirmantium in cupiditatibus naturalibus à paucis peccari, idque per exceſſum; intelligendam eſſe habita ratione hominum Athenienſium, apud quos ipſe verſabatur, quique eo tempore frugales erant, ut ſect. 2. obſervatum eſt. Dum verò exinde infertur, nullos eſſe, qui per defectum peccent; reſpondeo, id verum eſſe communiter loquendo. Pauciſſimi enim, ſi fortè aliqui, inveniuntur, qui non ſatis conſulere ſtudeant neceſſitatibus ſuis in cibo & potu. Quod ſufficit, ut quemadmodum plura alia effata proferuntur in re morali univerſim; & vera ſunt attentâ materiâ in qua verſantur; licèt interdum deficiant in uno aliovè ſingulari; ita etiam dici generatim & moraliter loquendi poſſit, homines in cupiditatibus naturalibus non peccare per defectum, quoniam rariſſimi inveniuntur, qui ita peccent. Quæ regula traditur ab Ariſt. lib. 1. *Rhetor.*

30. Ad III. negamus inſenſibilitatem eſſe conformem virtuti perfectæ, & eximiæ. Hæc enim ſolùm averſatur voluptates turpes, & præterea ex ſupererogatione recuſat illas, quæ neceſſariæ non ſunt, quamvis turpes non ſint. Eas verò quæ & conceſſæ, & ſimul neceſſariæ ſunt, amplectitur juxta mediocritatis præſcriptum: ut jam ſupra ſtatutum eſt. Et in hoc ſenſu accipiendum id quod dicitur de viris eximia virtute præditis, aut ex toto deditis contemplationi. Neque enim averſantur omnem cupiditatem appetitûs ſentientis, ubi hæc rationabilis & neceſſaria eſt: quoniam hoc eſſet omnem humanitatem exuere, & potiùs naturam evertere, quàm perficere. Ad confirmationem patet ex eadem doctrina. Per inſenſibilitatem enim homo non recedit à malo, ſed potiùs fugit id quod rationi conforme & neceſſarium eſt, aut vitæ, aut officio, aut decori. Inſenſibilitas ergo non virtus, ſed vitium eſt.

DE

DE VIRTUTIBUS

ET

VITIIS

DISPUTATIO SEPTIMA

De Magnificentia & Liberalitate.

POſtquam Ariſtoteles diſſeruit de duabus præcipuis Virtutibus, Fortitudine, & Temperantia, quas Cardinales appellant, progreditur initio libri quarti ad tractandum de duobus iis habitibus, qui verſantur circa ſumptus, ac largitiones pecuniæ, ſeu quarumlibet rerum pretio æſtimabilium. Quare & nos ipſius imitatione de utraque Virtute diſſeremus unica Diſputatione, quòd ambæ admodum affines ſint.

QUÆSTIO PRIMA.

An magnificentia ſit virtus, eaque diverſa à liberalitate?

D*ISSERIT Ariſtoteles de Magnificentia potiſſimùm lib.* 4. Ethic. *cap.* 2. *ſicut & S. Thomas* 2. 2. *quæſt.* 134. *&* 135. *Ex cujus doctrina obſervandum eſt, magnificentiam dupliciter accipi. Primò & generatim pro qualibet virtute quæ præſtat res magnas; ſive illæ ſint actiones, quas Græci* πράξεις *vocant; ſive opera, aut res effectæ, quæ* ποιητὰ, *ſive facta dicuntur. Porrò in hac acceptione magnificentia nullam virtutem in ſpecie ſignificat, eſtque aliquid commune, etiam Deo & Chriſto Domino: ut patet ex* 1. Paralip. 8. *&* Pſalmis 8. 100 144. *aliiſque locis: præſertim ubi dicitur:* Elevata eſt magnificentia tua ſuper cœlos. *Secunda acceptio eſt pro illo habitu ſpeciali, qui inclinat ad magnos ſumptus faciendos in externa materia, diciturque à Græcis* μεγαλοπρέπεια. *De hac igitur inſtituimus controverſiam ſub eo titulo, an ſit virtus, & quænam: præſtringemuſque continuato ejuſdem diſputationis ſilo quicquid præcipuum & ſcitu dignum in illa eſt.*

SE-

SECTIO PRIMA.

Sententia Ariſtotelis, in tres partes ab eo diviſa, pro aſſertione ſtatuitur; & prima quidem, magnificentiam eſſe virtutem veram. Probatur ea & illuſtratur ratione, atque eruditione multiplici, ex magnificis, & admirandis quorundam operibus, præſertim Romanorum, & Græcorum.

2. TRIA potiſſimùm decernit Ariſtoteles loco allegato, quæ nobis curæ & ſtudio in præſenti ſunt, tum ut probentur, tum & ut ab objectionibus ſatis difficilibus expediantur. Primum eſt, magnificentiam eſſe virtutem veram, & propriam. Quod planè tradidit initio capitis dum ait: δοκεῖ γὰρ ἐ' αὐτὴ περὶ χρήματά τις ἀρετὴ εἶναι. *Videtur enim & ipſa virtus quædam in pecuniis eſſe.* Secundùm, eam differre à liberalitate: quod verbis immediatè ſequentibus manifeſtat, dum ait: οὐχ ὥσπερ δ' ἡ ἐλευθεριότης, &c. *Non tamen ut liberalitas in omnes pecuniarum actiones diffunditur: ſed in ſumptuoſas dumtaxat.* Tertium, eſſe virtutem nobiliorem, ſive excellentiorem liberalitate. Quod & ſtatim ſubdit iis verbis: ἐν τούτοις δ' ὑπερέχει τῆς ἐλευθεριότητος μεγέθει. *In quibus liberalitatem excellit magnitudine.* Tria hæc ſtatuit Philoſophus in ipſo limine capitis, & D. Thomas cum ipſo: quæ omnia pro aſſertione libenter amplectimur, & aliquantò operoſiùs probare atque illuſtrare conabimur.

3. Prima aſſerti pars probatur, ratione deſumpta ex Ariſt. Omnis enim habitus inclinans ad operationes, in quibus potiſſimùm ſplendet decor quidam, & honeſtas rationalis naturæ, eſt vera & propria virtus. Atqui magnificentia eſt habitus inclinans ad operationes in quibus potiſſimùm ſplendet decor quidam, & honeſtas rationalis naturæ. Ergo magnificentia eſt vera & propria virtus. Major patet: quia operationes, in quibus potiſſimùm ſplendet decor quidam & honeſtas rationalis naturæ, ſunt actiones maximè laudabiles, & virtutis propriæ. Ergo habitus ad eas inclinans, vera & propria virtus eſt. Minor autem ſuadetur: magnificentia enim eſt habitus inclinans ad magnos ſumptus, ſive quo animus impellitur ad magna opera ſumptuosè & ſplendidè facienda; eaque in triplici differentia. Quædam in cultum Dei, ac cœlitum: ut templa, altaria, & vaſa ſacra. Quædam in publicam hominum utilitatem: ut condere urbes & oppida, exercitus comparare, ſternere vias, portus in littore maris effodere, theatra publica & circos extruere. Quædam denique privata: ut nuptias celebrare, hoſpites excipere, domum ædificare, & alia ejus generis moliri, quæ ſemel ſolùm aut iterum in vitæ decurſu fiunt. Atqui in iis operationibus potiſſimùm ſplendet decor quidam & honeſtas rationalis naturæ: utpote in quibus nobilitas & magnitudo animi admodum inclareſcit. Magnificentia igitur eſt habitus inclinans ad operationes, in quibus potiſſimùm ſplendet decor quidam & honeſtas rationalis naturæ.

4. Confirmatur: quia in magnificentia concurrunt ea omnia, quæ in aliis virtutibus moralibus propriè dictis. Nimirum, non modò eſſe habitum electivum, ſed etiam ſecundùm mediocritatem rationis, ſive à prudente definitam. Ergo non minùs debet exiſtimari vera & propria virtus, quàm cæteræ morales, & indubiè pro virtutibus habitæ. Conſequentia patet: tum ex definitione virtutis, tum à ſimilitudine rationis. Antecedens verò ſuadetur: quia magnificentia ita eligit magnos ſumptus, ut in iis mediocritatem ſervet à ratione præſcriptam. Primò enim inclinat ad faciendum ſumptus, nec majores, nec minores, quàm deceant, inſpectis omnibus circumſtantiis. Quippe non ad facienda opera majora aut ſumptuoſiora, quàm domeſticæ copiæ patiantur; ut propterea magnificus ad inopiam redigatur, aut è ſtatu ſuo decidat. Neque ita, ut quis ad extruendum ſplendidiſſimum templum, aut palatium, ſinat perire fame pauperes, quos alere debet. Neque ultra dignitatem ipſius facientis, neque citra: ſed prout decens fuerit perſonæ ipſius. Neque propter inanem divitiarum oſtentationem: ſed propter honeſtatem. Neque alio tempore, modo, aut loco, quàm expediat ad decorem. Denique inclinat ad magnos ſumptus & opera facienda in iis omnibus circumſtantiis, quæ ſufficiant, & conferant in actum honeſtiſſimum, ac laude dignum. At omnis habitus hoc modo electivus; eſt ſecundùm mediocritatem rationis, ſive à prudente definitam. Magnificentia ergo eſt habitus electivus ſecundùm mediocritatem rationis, ſive à prudente definitam.

5. Dices: magnificentiam non ſervare modum, ſeu mediocritatem: quia verſatur in magnitudine impenſarum, tanquam in materia propria; ac prætergreditur liberalitatis modum, ſumptuſque majores facit, quàm liberalitatis menſura patiatur. Atqui omnis virtus moralis ſervat modum, ſive mediocritatem. Magnificentia ergo non eſt moralis virtus.

6. Sed contrà. Quamvis enim magnificentia non ſervet mediocritatem propriam liberalitatis, ſed illam ſupergrediatur in quantitate ſumptuum, ſeu expenſarum; adhuc tamen mediocritatem ſibi propriam ſervat, quatenus nec excedit, nec deficit in ea quantitate, quam impendere decet virum magnificum. Itaque quantitas expenſarum major eſt, quæ mediocris habetur in magnificentia, quàm quę in liberalitate: verùm utraque quantitas relatè ad unamquamque virtutem, taxatur juxtà mediocritatem rationis. Sic certè ex duobus hominibus temperatis, uterque mediocritatem ſervat in cibo, & potu. Et tamen accidere poteſt, ratione inæqualium virium, & majoris caloris atque exercitii in uno quàm in alio, quòd quantitas cibi & potûs quæ eſt mediocris robuſtiori, ſit nimia & exuperans relatè ad imbecilliorem: ut docet Ariſt. lib. 2. *Ethicor.* cap. 6. & experientia docet. Ergo pariter fieri poteſt, ut quantitas ſumptuum, quæ eſt nimia, & exuperans liberalitati, ſit mediocris & proportionata magnificentiæ. Quippe magnificentia ut minimùm excedit liberalitatem, ſicut vir robuſtus imbecillum: quamvis & longè magis illæ differant inter ſe, ut infra apparebit.

7. Inſtabis: exceſſus ille ſumptuum magnificentiæ ſupra mediocritatem liberalitati conſentaneam, nequit habere rationem mediocritatis, adhuc relatè ad magnificentiam. Ergo nequit eſſe materia veræ & propriæ virtutis. Probatur antecedens. Omne quod habet rationem mediocritatis relatè ad aliquam virtutem, debet eſſe ejus conditionis, ut duo extrema, quibus interjicitur, ſint vituperio digna. Atqui juxta Ariſtot. in fine capitis

populorum, apparatus triremium, & epulum, urbi exhibitum. Porrò quo ad ludos & ſpectacula, quantùm præſtiterint diverſi Principes & Cęſares, longiſſimum eſſet narratu, legendumque præcipuè apud Xiphilinum, Dionem, Suetonium, & Herodianum, qui plura & admiranda referunt. Sufficiat dicere, Veſpaſiano Imperatore, in dedicatione Amphitheatri tam inſanum ſpectaculum fuiſſe, ut non ſolùm grues atque elephantes inter ſe pugnaverint, ſpectante Romano populo, ſed & novem ferarum millia interſecta fuerint, etiam ab ignobilibus fœminis. Vel ex iis ipſis, qui ad ſummum Imperii faſtigium non conſcenderunt, unus Pompejus ſexcentos leones in Circum produxit, ut tradit Plinius lib. 8. cap. 16. Gordianus, cùm adhuc Ædilis eſſet, mille urſos una die, & centum Lybicas feras in arenam miſſit. Quin & eodem die, quo ſextum edidit munus, diripiendos populo dedit, alces decem, apros centum quinquaginta, equos ſylveſtres triginta, ibices ducentos, onagros triginta, damas ducentas, tauros Cyprios centum, & ſtruthiones trecentos. Quid facerent Cæſares, quando alij longè inferiores ſpectacula & ludos adeò ſplendidos & ſumptuoſitatis plenos populo Romano exhibebant? Cæterùm non ideò hæc in veræ magnificentiæ exemplum allata volo: cùm ſciam plura illorum turpia fuiſſe, ſive quòd nimiùm efferata, & plena ſanguinis, etiam humani; ſivè quòd ex provinciarum Romano Imperio ſubjectarum expilatione procederent. Obſervatum itaque ſit, ad oſtendendum ex mente Ariſt. quomodo magnificentia ſpectaculis & ludis publicis ſplendere poſſit: qualiter inclaruiſſent apud Romanos tot ſpectaculorum apparatus; ſi in iis mediocritas juſta fuiſſet, ex fine honeſtatis, & cæteris quæ ad virtutis opus exiguntur. Eodem modo accipienda ſunt alia ſpectaculorum genera, quæ apud eoſdem auctores leguntur, à Romanis facta: pręſertim ab Auguſto Cęſare, qui hortum C. Lucii perfodi juſſit, & in eo bellum navale inſtituit, decertantibus inter ſe navibus. Domitianus quoque navalia bella edidit, effoſſo circa Tyberim lacu. Nero omnium ſpectaculorum genera exhibuit, & Theatro aquâ maris expleto, in qua piſces, aliaque animalia natabant, bellum navale Perſarum cum Athenienſibus ſpectandum populo dedit.

14. De epulis publicis, quod eſt aliud magnificentię exemplum ab Ariſt. indicatum, plurima apud auctores ſparſa ſunt. Et prętermiſſo convivio ſplendidiſſimo Regis Aſſueri, quod ſacra libri *Eſter* hiſtoria refert, apud Romanos celeberrima fuere epula, quę viſcerationes dicebantur, & cœnę funebres, & triumphales. Romulus ipſe urbis conditor videtur iis initium dediſſe, dum Brumalia inſtituit: id eſt, dies quoſdam feſtos, quibus à Rege Senatus, & milites publicè alerentur. Deinde Paulus Æmilius, devicto Perſeo, epulum populo magnificentiſſimum dedit. Et mirantibus Gręcis, quod tantus Princeps propriis ferè manibus convivium inſtrueret, reſpondit, dignum eſſe eodem Principe, & acies diſponere adverſum hoſtes, & epulum amicis parare. Ita Plutarchus *in Æmilio*. Qui etiam *in Sylla* teſtatur, eundem, depoſitâ Dictaturâ, prębuiſſe populo decem diebus epulum ita ſplendidum, ut quotidie magna ciborum copia projiceretur in vicinum amnem, & vinum quadraginta annis vetuſtius per fora, & plateas effunderetur. Legendus prępterea Alexander lib. 6. cap. 6.

15. Aliud magnificentiæ exemplum aſſignat Ariſt. in apparatu triremium, inſtituto ad patriæ defenſionem, & ad hoſtes maritimos propulſandos. Athenis namque, ubi plerumque habitabat Ariſtoteles, fuit conſuetudo, ut deligerentur trecenti cives opulentiſſimi (tanta erat urbis amplitudo & potentia iis, qui inſtruendis triremibus præeſſent.) Hi dicebantur Trierarchi, & ob magnificentiam laudantur ab Ariſt. quoniam propriis ſumptibus ea inſignia opera pręſtabant, in defenſionem atque utilitatem publicam. Sed & eòdem ſpectare videntur quodammodo, qui ad animos civium levi navigatione recreandos, inſtituerunt ampliſſimo ſumptu, aut triremes, aut aliud navium genus. Talis videtur fuiſſe Hiero Syracuſius, qui, teſte Athenæo lib. 5. cap. 8. navem fecit inſanę magnitudinis, raræ & penè inauditæ pretioſitatis, exquiſitiſſimæ materiæ, ac diſpoſitionis admirandæ, quam idem author fusè exponit. Eidemque extruendæ pręfectus fuit Archimedes, geometra ſummi nominis: qui, neſcientibus cęteris quomodo tanta moles jam perfecta è littore mitteretur in mare, hærentibus præ difficultate; modum invenit, ac perpaucis inſtrumentis in portum deduxit. Apud eundem quoque Athenęum cap. 6. ejuſdem libri, Ptolemæus cognomento Philopater ſimilem fecit navem, quæ, inter alia, remiges habebat quatuor mille, & tria millia armatorum militum. Verùm adhuc longè major videtur fuiſſe illa, quæ juſſu Caii Cęſaris ex Ægypto Romam vexit ingentem illum obeliſcum, qui in Vaticano circo eſt collocatus. Ita enim teſtatur Plinius lib. 16. cap. 40. ubi & ſubdit: *Qua nave nihil admirabilius in mari viſum, certum eſt. Centum viginti millia modium lentis pro ſaburra ei fuere. Longitudo ſpatium obtinuit magna ex parte Oſtienſis portus. Ibi namque demerſa eſt à Claudio Principe, cum tribus molibus turrium in ea ædificatis.* Mitto plures alias celeberrimas naves apud Pauſaniam lib. 1. & illam præterea recentiorem, Bucentaurum dictam, à Venetis extructam: de quâ tot admiranda enarrat Sabellicus lib. 8. *Ennead.* 10. ut videatur nihil unquam in mari viſum, quod ipſi æquiparari poſſit.

16. Circa tertiam claſſem aſſignat ſumptus privatos & ſplendidos, quos aut noſtrâ, aut amicorum cauſſâ facimus raró, vel ſemel tantùm: ut in nuptiis, aliavè ſimili occaſione. Decet namque eos eſſe ſplendidos, ac magnificos. Cujus rei exemplum eſſe poteſt illud Aſſueri ſupra nominati, ſive Artaxerxis: de quo Ioſephus lib. 11. cap. 6. narrat, in ſecundis nuptiis cum uxore, Vaſthi appellatâ, ſplendidiſſimum epulum dediſſe ſolido menſe, atque inaudito apparatu, atque omnibus civitatibus ſuis indixiſſe juſtitium & diem feſtum. Similiter, & Alexander Magnus, apud Plutarchum, atque Athenæum lib. 12. cap 18. nuptias magnificentiſſimè celebravit cum Statyra Darii filiâ. Etenim novem millia convivarum accubuerunt, quorum ſingulis Alexander phialam auream in ſacrorum uſum munere dedit: quin & præterea totum exercitum ære alieno liberavit, ſolutis pro eo debitis. Locus convivii centum menſas habuit, argenteis pedibus nixas, unâ Alexandri exceptâ, quę aureis nitebatur. Nuptiales epulæ quinque integris diebus ſunt celebratæ, concurrentibus ex toto ferè terrarum orbe copiis pedeſtribus, navalibus, equitibus; legatis quoque, & hiſtrionibus, ac muſicis. Initium & finis cujuſque convivii tubarum accentu indicebatur. Verùm tanta opulentia in nu-

tiis celebrandis, admiranda potiùs eſt, quàm Imitanda: ſufficitque generatim dicere, cuilibet nobili viro, in nuptiarum occaſione oportere, ut magnificum ſe gerat, quantùm opes patiuntur, & prudentia ſuggerit.

17. Accenſet Ariſt. eidem claſſi, ut quis faciat ea, quibus concives ipſius, aut ſaltem qui dignitate præeminent cæteris, delectantur. Singulæ enim nationes & urbes delectantur ſpeciatim his aut illis rebus: ut Thebani conviviis, Lacædemonii paleſtrâ & gymnaſio, Athenienſes ſpectaculis & ludis, alii Græcorum pictis tabulis & poculis cęlatis, alii denique diverſis rebus. Quippe & in iis facere magnos ſumptus, quamvis in privatam aliorum utilitatem ſive oblectamentum, dignum viro magnifico eſt.

18. Deinde huc ſpectare ait ſplendorem hoſpitii, ſive generoſitatem in hoſpitibus, tum excipiendis, tum & dimittendis magnificè liberaliterque. Nam & hoc ad magnificentiam ſpectat. Cujus pręcipua exempla inter Ethnicos præbuerunt Cymon Athenienſis, & Pythius quidam Phrygius. Prior enim privatam domum habuit in commune civium & peregrinorum hoſpitium: prædiorumque ſuorum fructus quibuslibet colligere volentibus expoſuit, ac nullo unquam tempore paſſus fuit ſine hoſpitibus eſſe: ut pluribus allegatis narrat Sabellicus lib. 7. cap. 5. Poſterior Xerxem, & totum ipſius exercitum decies centenis hominum millibus conſtantem excepit hoſpitio, abeuntique dono obtulit ingentem ac pene incredibilem pecuniæ ſummam. Nec prętereundus è Regibus Hiſpaniæ Alphonſus cognomēto Sapiens, Salmaticēſis pręſtantiſſimę Academię benefactor: qui munificentiſſimus in hoſpites fuit: ut Pontanus obſervat lib. *de magnific.* Et in libro illo qui *Valerius Hiſtoriarum* dicitur, Hiſpanâ linguâ ſcripto, quamvis veteri & impolita, me legiſſe memini, cùm idem Rex eſſet in civitate Burgenſi, excepiſſe ſimul hoſpitio quàm plures orbis Chriſtiani Principes, atque in iis Conſtantinopolitani Imperii Auguſtam, quæ viro ſuo ac Cęſari apud Agarenos captivitatem ſubeunti quęrebat pretium redemptionis; quinquaginta circiter millibus unciarum argenti taxatum. Alphonſus verò liberaliter & magnificè ſe gerens in eo hoſpitio, totam illam pretii quantitatem intra paucos dies collegit, deditque Auguſtę: nec paſſus eſt, tertiam ejus partem à Summo Pontifice promiſſam in pretium deduci; ſed ſolus totam quantitatem dedit, ut actionem adeò illuſtrem ex toto ſibi vendicaret.

19. Addit Ariſtoteles inter magnificentię opera privata, quicquid ſplendidum eſt in donis & remunerationibus, pręſertim erga hoſpites, & benefactores: quibus ſatis non eſt redonare quantum acceperimus, niſi & aliquid ampliùs, ut Heſiodi vetus ſententia eſt. Vult enim, homines eſſe ſimiles agris & pręgdiis, quæ plus reddunt, quàm acceperunt. Rationem verò cur pręſertim hoſpitibus ſint conferenda munera, ſeu ἀποστολαὶ (quas Turnebus & alii *legationes* vertunt, Lambinus autem *dimiſſiones* interpretatur) reddit idem Ariſt. quia licèt ea dona hoſpitibus donata cedant in privatum ipſorum emolumentum, aliunde ſpectant ad commune civitatis bonum: quoniam decorum & valde conveniens eſt cuilibet urbi, ut apud alias nationes & populos innoteſcat, quàm generoſis civibus fulgeat, qui magnificentiam erga advenas & hoſpites exerceant.

20. Denique, & ſplendidam domum à viro magnifico ædificari vult Ariſt. reſpondentem ſeu proportionatam divitiis, & dignitati. Nam in hoc emicat quidam decor magnificentiæ proprius. Exiſtimat autem ad mediocritatem in eo ſervandam conſerre, ne domus æquet templa Deo dicata, quoniam in hoc apparet exuperantia quædam: ſicuti & appareret, ſi quis ſepulchrum ſibi extrueret æquale templo. Quo ipſo damnare videtur inſaniam Regum Ægypti, qui in ſepulchrum conſtruxere editiſſimas illas pyramides; quarum unam viginti annorum ſpatio trecenta & ſeptuaginta hominum millia elaborârunt: ut ſcribit Diodorus Siculus libro 2. Quin & eadem doctrina admonet, in ſepulchro etiam parando debere ſervari mediocritatem, juxta rationem & dignitatem uniuſcujuſque: alioqui enim accidere poſſet cuipiam quod Licinio tonſori Auguſti Cæſaris, & liberto: qui dives factus pretioſiſſimum ſibi ſepulchrum paravit in via Salaria prope urbem ad lapidem ſecundum: unde & quidam poëtarum hoc diſticho memoriam illius exoſam reddidit.

Marmoreo Licinus tumulo jacet: at Cato parvo:
Pompejus nullo. Credimus eſſe Deos?

20. Nunc confirmatio illa num. 9. propoſita breviter inſtauratur in probationem aſſerti. Quæcumque opera communi hominum judicio honeſta, & laudabilia cenſentur, ea profectò opera virtutis ſunt. Atqui magnificentiæ opera in magnis ſumptibus, ſive circa res ſacras, ſive circa publicas, ſive circa privatas, communi hominum judicio honeſta & laudabilia cenſentur: ut patet in pleriſque ex iis quas recenſuimus hucuſque, quamvis non omnibps. Ergo prædicta magnificentiæ opera profectò opera virtutis ſunt. Veriſſima eſt igitur prima pars aſſerti, & ſententiæ Ariſtotelicæ, quòd magnificentia ſit virtus.

SECTIO II.

Objectiones difficiles contra eandem primam partem ſententiæ Ariſtotelicæ expeditæ.

21. SEd ecce difficilis nodus potiſſimùm irretitus ex doctrina ipſius Ariſt. dicto lib. 4. c. 2. docentis, pauperem non poſſe eſſe magnificum. Hinc enim probari videtur, magnificentiam nullatenus inter virtutes numerari debere. Quælibet enim virtus moralis ejus naturæ eſt, ut ab omnibus hominibus, ſeu divitibus, ſeu pauperibus obtineri poſſit. Atqui magnificentia juxta Ariſt. non ab omnibus hominibus obtineri poteſt, nimirum à pauperibus. Magnificentia ergo virtus moralis non eſt. Major, in qua ſola videtur eſſe diſſidium, ſuadetur multipliciter. Primò ex Sene. lib. 2. *de Beneficiis*, ubi inquit: *Nulli præcluſa eſt virtus: omnibus patet. Invitat omnes, omnes admittit, & ingenuos, & libertinos, & ſervos, & Reges, & exſules. Non eligit domum, nec cenſum: nudo homine contenta eſt.* Ergo quælibet virtus moralis eſt ejus naturę, ut ab omnibus hominibus, ſeu divitibus, ſeu pauperibus obtineri poſſit. Secundò probatur eadem major: quia juxta eundem Philoſophum libr. 3. *Ethic.* cap. 1. & 5. omnes virtutes in poteſtate noſtra ſunt, quoniam actibus liberis voluntati noſtrę acquiruntur. At quicquid in omnium poteſtate eſt, ab omnibus obtineri poteſt. Tertiò: quia virtutes omnes morales ita ſunt colligatæ inter ſe, ut quiſquis unam habet, etiam cæteras omnes habeat: ut idem Philoſ. docet lib. 6. cap. 13. eiuſdem operis.

operis. Atqui aliqua virtus ab omnibus hominibus, ſive divitibus, ſive pauperibus, obtineri poteſt: ut temperantia, manſuetudo, aut liberalitas, v. g. Ergo & omnes virtutes morales ab omnibus obtineri poſſunt. Quartò; juxta eundem Ariſtotelem quiſquis prudentiâ præditus eſt, eo ipſo virtutum omnium cæterarum ſplendidiſſimo comitatu præfulget. At quilibet hominum, ſive pauper, ſive dives, prudentiâ præditus eſſe poteſt. Ergo & præfulgere poteſt ſplendidiſſimo comitatu cæterarum omnium virtutum.

22. *Reſp.* dupliciter. Primò conceditur major propoſitio ex qua procedit argumentum, & in qua probanda totum eſt. Deinde diſtinguenda eſt minor: & ſi intelligatur de magnificentia conſiderata ſecundùm opus externum, concedenda eſt: quoniam homini pauperi non ſuppetunt opes ad faciendos magnos ſumptus, in quibus magnificentia verſatur: atque adeò neque ipſi poteſt competere magnificentia conſiderata ſecundùm opus externum, ſive tanquam adquiſita uſu & conſuetudine præteritorum actuum, quia ſi ſemper fuit pauper, nullos magnos ſumptus exercere potuit. Neque ampliùs probatur ex Ariſt. dum negat pauperem eſſe poſſe magnificum. Si autem minor illa accipiatur de habitu interno magnificentiæ, neganda eſt: quoniam quilibet homo, etiam extremè pauper, & abjectiſſimæ ſortis, poteſt animo geſtare eundem magnificentiæ habitum, & paratus eſſe ad illum exercendum, ſi fortè aliquando ſuppetierint opes. Sic etiam vir fortis quando æger eſt, & impotens movere membra, habitum fortitudinis in animo geſtat, quo paratus eſt ſuſtinere terribilia, & aggredi pericula ubi primùm vires fuerint, & occaſio prœliandi.

23. *Dices*: ſequitur ex ſolutione hac, etiam ſubſtantias ſeparatas à materia, ſive intelligentias (quas Ariſt. agnovit) eſſe poſſe præditas formali virtute magnificentiæ, & liberalitatis, imò & caſtitatis aliarumque ejuſmodi: quia licèt nequeant eas exercere exteriùs, poſſunt tamen habere intus præparationem voluntatis ad eas exercendas ſi poſſint, aut ſuppoſitione quòd poſſent. At conſequens eſt falſum, & abſurdum. Ergo & quòd homo pauper atque impotens exercere exteriùs opera magnificentiæ, ſit interiùs ejuſdem habitu præditus, ob præparationem voluntatis ad eas exercendas ſi poſſit, aut ex ſuppoſitione quòd poſſet.

24. *Reſp.* primò, poſſe admitti propriam magnificentiam, liberalitatemque in Deo, juxta dicta Diſp. 4. quæſt. 7. num. 49. Secundò juxta aliorum opinionem nego ſequelam quoad ad ſingulas partes. Nam ſubſtantiæ ſeparatæ, ſeu purè ſpirituales, habent incapacitatem abſolutam atque intrinſecam exercendi opera earum omnium virtutum: & ubi eſt impoſſibilis actus, repugnat habitus, & poteſtas quælibet proxima ad illum. Virtutes ergo prædictæ impoſſibiles ſunt, ſeu locum non habent in ſubſtantiis ſeparatis, ſive purè ſpiritualibus. Cæterùm homo pauper abſolutè atque intrinſecè capax eſt exercendi actum magnificentiæ præcipuum, qui eſt voluntas faciendi magnos ſumptus ex fine honeſtatis, quantùm in ipſo eſt; licèt per accidens, & ex defectu bonorum fortunæ abundantium quorum capax eſt, nequeat actus ille tranſire in abſolutum & efficacem.

25. *Inſtabis*. Etiam ſubſtantiæ ſeparatæ poſſunt habere voluntatem, ſeu propoſitum faciendi magnos ſumptus ex ſuppoſitione quòd dominium habeant, ſeu à Deo recipiant, in abundantia fortunæ bona. Et tamen non ideò in iis magnificentia eſt ſub propria ratione virtutis. Ergo quamvis pauperi ſit voluntas, ſeu propoſitum faciendi ſumptus ex ſuppoſitione quòd habeat dominium in abundantia fortunæ bona, non ideo habebit magnificentiam ſub ratione virtutis.

26. *Reſp.* negando majorem: quia in ſubſtantiis ſeparatis, caſu quo à Deo recipiant peculiare dominium bonorum fortunæ abundantium, nunquam eſt potentia abſoluta & intrinſeca ad faciendos ſumptus, ſive magnos, quod ad magnificentiam, de qua loquimur, omnino pertinet; ſive parvos, quod ad liberalitatem attinet. Ut enim conſtat ex Ariſtotele loco allegato, ad magnificentiam pertinent ii ſumptus, in quibus vir magnificus non attendit ſuam utilitatem, ſed eâ ſe ſpontè abdicat, ut benefaciat alteri. Quod idem eſt de liberalitate circa parvos ſumptus. Ergo oportet, eum, qui facit ſumptus, ſive ſe exercet in utraque earum virtutum, ex fortunæ bonis poſſe capere aliquam utilitatem, eaque abdicare ſeipſum. Atqui ſubſtantiæ ſeparatæ nullam ex fortunæ bonis utilitatem capere poſſunt, neque eâ ſe abdicare, quamvis illa aliis largiantur. Circa bona enim adeo inferiora & ignobilia imitantur perfectionem Dei, qui ex nullis omnino bonis creatis utilitatem capere poteſt. Ergo ſubſtantiæ ſeparatæ, quamvis dominium ſpeciale accipiant à Deo in aliqua fortunæ bona, illaque largiantur, non ideo ſe exercere poſſunt in actibus earum virtutum. Quare cœleſtes ſpiritus liberales quidem & magnifici eſſe poſſunt generatim loquendo, & imitatione quadam Dei: virtutes verò liberalitatis & magnificentiæ peculiares, de quibus agimus, habere non poſſunt, neque præſtare propria illarum opera. Vir autem pauper abſolutè poteſt: quoniam capax eſt non ſolùm abundantium fortunæ bonorum, ſed etiam utilitatis, quâ ſe ſpontè abdicet, plura & magna largiendo.

27. *Urgebis*. Videtur enim colligi ex ſolutione data, magnificentiam non eſſe virtutem, idque dupliciter. Primò, quia aſſerimus cum Ariſtotele, exercitium magnificentiæ conſiſtere in iis ſumptibus, in quibus vir magnificus non attendit propriam utilitatem, nec quærit ſe ipſum. Atqui omnes virtutes morales ejus naturæ ſunt, ut earum exercitia ſint in utilitatem operantis, & propter ipſum. Omnis enim virtus moralis tendit ad perficiendum ſubjectum, ſive naturam ſui ſubjecti: ut docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 107. art. 2. & quæſt. 127. art. 1. Ergo juxta ſolutionem datam magnificentia non eſt moralis virtus. Secundò idipſum colligitur. Virtus enim moralis eſt bonum animæ firmum & ſtabile. Ergo neque quo ad habitum, neque quo ad exercitium pendet à bonis fortunæ, que fluxa & inconſtantia ſunt. At magnificentia, ſaltem quo ad exercitium, pendet à bonis fortunæ; ideoque aſſerimus, pauperem non poſſe in ea ſe exercere. Magnificentia ergo non eſt moralis virtus.

28. Verùm hæc non obſtant, nec colligunt oppoſitum doctrinæ præjactæ. Ad I. inſtantiam dico, quamvis magnificus vir non quærat utilitatem ſuam in pleriſque ſumptibus, ſed bonum commune, aut ſacrum, aut politicum; adhuc tamen perficere ſuam naturam rationalem; tum internè, tum externè. Internè quidem actibus iis volunta-

tis quibus proponit & vult externa opera inſumendi largiter in commune bonum. Externè autem ipſo actu exteriori & ſplendidiſſimo. Utrumque autem id, ſine dubio perfectivum eſt rationalis naturæ in ſuo genere. Ergo vir magnificus internè atque externè perficit ſuam naturam. Virtus autem, præſertim quæ circa alios eſt, ut magnificentia, ſicut & liberalitas, & juſtitia, non debet alio modo naturam perficere. Neque ampliùs convincitur teſtimoniis D. Thomæ indicatis: quoniam in iis non exigitur universè, ut uirtus moralis afferat utilitatem naturę, aut operanti: ſed ſolùm ut ſit naturæ rationali conformis, ejuſque perfectiva. Ad II. inſtantiam fateor, nullam virtutem moralem quo ad habitum, atque exercitium internum, ſaltem conditionatum, pendere ab inconſtantibus fortunæ bonis. Cæterùm multæ ſunt quę ab iis, aliiſque ęquè inconſtantibus pendeant quo ad exercitium externum: ut liberalitas, in qua nequit exerceri opere externo, qui nec exigua quidem fortunę bona habet, è quibus donet: item fortitudo, quę in actum externum prodire nequit, ſi deſint omnino vires corporis, quę etiam fugaces ſunt. Quamvis ergo magnificentia in externum actum prodire nequeat ſine opibus, quę inſtabiles ſunt, adhuc locum habet inter virtutes.

29. Secundò reſponderi poteſt præcipuæ objectioni concedendo abſolutè pauperem non habere capacitatem ut ſit magnificus, quandiu caret abundantiâ bonorum fortunæ, in quorum ſumptu ſe exerceat. Cujus ratio eſt: quia virtutes omnes morales non ducunt ortum à natura, ut ſtatuit Ariſt. lib. 1. *Ethic.* cap. 2. & cum eo cæteri: ſed exercitio uſuque comparantur. Cùm ergo pauper ſupponatur ſemper fuiſſe pauper, & nunquam habuiſſe abundantia fortunæ bona, in quorum ſplendida largitione ſe poſſit exercere; inde etiam eſt, ut ex defectu exercitii, ſive uſûs, nequeat magnificentiam habere animo inhærentem.

30 Nec urgent nimiùm impugnationes, quibus ſuadebatur, quaslibet virtutes morales ejusconditionis eſſe, ut ab omnibus hominibus, ſive pauperibus, ſive divitibus, obtineri poſſint. Id enim ſolùm eſt verum de iis virtutibus, ad quas poteſt homo contendere uſu exercitationeque perfecta & reali; non autem de iis, ad quas non poteſt, defectu materiæ, ſive inſtrumentorum. Sic etiam neque habitus quarumcumque artium adquiri poſſunt, ſi deſit materia, circa quam exerceantur: ut ars equitandi, ſine equo: ars citharizandi ſine cithara. Ex quibus patet ad tres primas probationes ibidem propoſitas. Ad quartam & quintam conſtat ex dictis Diſput. 4. quæſt. 4. ubi de connexione mutua virtutum omnium moralium fuit ſermo. Nunc dicimus, eam oriri ex prudentia, quæ præſcribit mediocritatem omnibus virtutibus moralibus, atque adeò exigit comitatũ earũ omnium, ſi omnino perfecta & adæquata ſit: id eſt, ſi ſupponat exercitium & uſum ſufficientem in materia omnium virtutum, ſine quo nequit adquiri adæquata & practica prudentia. Cùm verò in eo qui ſemper fuit pauper, nullum ſupponatur exercitium ſive uſus magnificentiæ, quamvis fuerit uſus cæterarum virtutum; conſequens eſt, ut poſſit habere cæteras virtutes, etiam in gradu perfecto, & prudentiam quatenus eas dirigit; quin prudentiam ipſam habeat, quatenus magnificentiæ directricem. Unde nec habebit virtutem magnificentiæ in conſortio cæterarum.

31. Idem dicendum de aliis virtutibus, quarum exercitio nullus ſupponitur fuiſſe alicui locus, defectu materiæ, ſive occaſionis. Ut ſi quis toto vitæ decurſu fuerit, cui neque unquam occurrerit aliqua occaſio perferendi terribilia, nec aggrediendi pericula mortis; nequaquam preditus erit habitu fortitudinis; quamvis cæteras virtutes habeat. Aliud verò eſſet ſi, ſuppoſito jam habitu fortitudinis per plures actus comparato, deeſſet occaſio, & jam de cætero non poſſet in ſimilibus actibus ſe exercere. Tunc enim adhuc retineret habitum ſemel adquiſitum, eumque geſtaret hærentem animo, ſine poteſtate ad aliud exercitium, quàm internum, ſeu conditionatum, aggrediendi pericula mortis in bello. Similiterque dicendum de eo qui, cùm dives eſſet, liberalis & magnificus fuit, eumque nobiliſſimum habitum comparavit. Semper enim in eo manebit, quamvis aliquo caſu in paupertatem incidat. Qui verò pauper ab incunabilis fuit, nullum habebit locum comparandi ſibi habitum magnificentiæ, niſi ei felicior arriſerit fortuna, quâ dives opulentuſque fiat. Quod ſanè difficile erit, ſi verum ſit illud Martialis diſtichon:

Semper eris pauper, ſi pauper es, Æmiliane:
Dantur opes nulli nunc, niſi divitibus.

SECTIO III.

Secunda pars Ariſtotelicæ ſententiæ, magnificentiam non eſſe quancumque virtutem, ſed diſtinctam à liberalitate ſuadetur, & ab objectionibus vindicatur.

32. SECUNDA aſſerti pars, ab Ariſtotele ſuperiùs tradita, nimirum, magnificentiam diſtingui à liberalitate, quamvis non æquè certa ſit, ac pręcedens, & a quibuſdam negetur, ſuaderi poteſt ratione deſumpta ex eodem philoſopho & D. Thoma 2. 2. qu. 134. contra Durandum in 3. diſt. 36. qu. 3. num. 9. & Theophilum Raynaudum lib. 4. *De virtutibus*, cap. 20. num. 217. in hanc formam redacta. Omnes virtutes, quarum exercitium & ſcopus, ſive finis, omnino differt, ſunt diverſæ ſecundùm ſpeciem. At magnificentia & liberalitas ſunt virtutes ejus naturæ, ut exercitium & finis utriuſque omnino differant. Ergo magnificentia & liberalitas ſunt diverſæ ſecundùm ſpeciem. Major conſtat: quia virtutes morales deſumunt ſuam ſpeciem per ordinem ad exercitium & finem, cujus gratiâ operantur: atque adeò diverſam ſpeciem à fine diverſo. Minor autem probatur: quia exercitium magnificentiæ, non eſt parvas impenſas facere, ſed magnas: neque in ordine ad privatum & exiguum alicujus commodum, ſed in communem utilitatem & decorem: nimirum, in cultum Dei, ac Divorum, qui ad publicum bonum ſpectat: inſuper ad publicam utilitatem & ornamentum reipublicæ. Nimirum, ii ſunt præcipui magnificentię actus. Liberalitatis verò exercitiũ pręcipuum eſt parvas impenſas facere, non magnas, idque in commodum aliorum, non commune aut ingens, ſed privatum & exiguum. Atqui exercitia & fines ejuſmodi omnino differunt, ut patet. Magnificentia ergo & liberalitas ſunt virtutes ejus naturæ, ut exercitium & finis utriuſque omnino differant.

33. Dices I. Magnificentia etiam ſe exercet circa commodum ſeu finem utilitatis privatæ: quia juxta Ariſt. vir magnificus etiam ædificat ſibi am-

plam

plam domum, & ſplendidè celebrat nuptias, & liberaliſſimè ſe gerit erga hoſpitem de longè venientem. Ergo ſaltem ex hoc capite non differt à liberalitate, quatenus hæc ſe exercet circa commodum ſeu finem utilitatis privatæ.

34. Sed contrà I. Quia actus in objectione aſſignati, non ſunt primarii, ſed ſecundarii: ideóque poſtremo loco ab Ariſt. numerantur inter exercitia magnificentiæ. Ergo ſaltem per ordinem ad alios actus primarios, & finem illorum, differet ſpecie à liberalitate. Contrà II. Quoniam adhuc ii actus quamvis ſecundarii, ſunt alieni à liberalitate quia hæc ſolùm verſatur circa parvos ſumptus: magnificentia verò in iis etiam actibus impenſas magnas facit. Ergo etiam quo ad eos actus magnificentia à liberalitate differt. Contrà III. & urgentiùs: quia etiam primarius finis eorum actuum in viro magnifico non eſt privata utilitas, ſed publicus reipublicæ decor, etiam apud alios populos, nationeſque, ortus ex eo quòd incolæ ipſius in extruendis domibus, celebrandis nuptiis, & excipiendis hoſpitibus, non ſe habeant ut pannoſi quidam, aut ſtrictioris animi cives: ſed ut verè ſplendidi, & præ oculis habentes decorem maximum civitatis. Ergo adhuc eorum actuum finis omnino alius eſt à fine liberalitatis.

35. Dices II. Tam penès eos actus, quàm ſecundùm alios quoslibet, magnificentia ſolùm diſtingui poteſt à liberalitate, quatenus prior verſatur circa magna, poſterior autem circa parva. At diſtinctio ejuſmodi nequit parere diverſitatem ſpecificam utriuſque habitus. Ergo nulla eſt diſtinctio ſpecifica inter habitus magnificentiæ & liberalitatis. Probatur minor: quoniam in cæteris virtutibus patet, ejuſdem habitus eſſe, verſari circa parva & magna. Non enim hucuſque aſſignatus eſt à philoſophis duplex habitus Juſtitiæ, quorum alter in magna quantitate, alter in parva reddat alteri quod ſuum eſt; ſed unus & idem. Nec duplex Temperantiæ habitus, quorum altero quis moderetur voluptates ingentes, altero exiguas. Nec duplex habitus fortitudinis, quorum alter ad perferenda minora mala, & leviora pericula aggredienda inclinet; alter ad majora & graviora. Ergo pariter idem omnino habitus poterit inclinare ad largiendum magna & parva, ſive ad magnos & parvos ſumptus; ac proinde ea ſumptuum diſtinctio parere nequit ſpecificam diſtinctionem magnificentiæ à liberalitate penès habitum.

Et augetur difficultas: quia mores imitantur, quantùm fieri poteſt, naturam: atque adeò diſtinctio morum imitari debet diſtinctionem, quæ eſt in rebus naturæ. Atqui in rebus naturæ magnum, non eo quòd magnum ſit, diſtinguitur ſpecie à parvo: ut patet in homine puſillo comparato cum eo, qui juſtæ aut etiam excedentis ſtaturæ eſt: ſimiliter & in qualibet potentia naturali, quæ manens intra ſpeciem eandem in uno ſubjecto tribuit facultatem ad magna, & in alio ad parva. Ergo pariter in genere moris non eſt opus diſtinctione ſpecifica inter habitum illum, qui facilitatem præſtat ad magna, & illum qui ad parva. Poterit ergo idem habitus inclinare ad magnos & parvos ſumptus.

36. Propter hanc objectionem, quidam dixerunt magnificentiam illam, quæ ſpecie diſtinguitur à liberalitate, non verſari circa magnos ſumptus ſed circa magnas adminiſtrationes, & munera ampliſſima, qualia ſunt imperia, legationes, & ſacerdotia ſumma. Ideóque exſtimârunt S. Auguſtinus lib. *Octoginta trium QQ.* quæſt. 31. tradidiſſe illam magnificentiæ definitionem à Cicerone deſumptam, quâ dicitur *rerum magnarum & excelſarum cum animi ampla quadam & ſplendida propoſitione cogitatio, atque adminiſtratio*. Quam eandem Ciceronis definitionem adaptari volunt etiam Chriſto D. qui tot magnarum & excelſarum rerum cum ampla quadam animi & ſplendida propoſitione cogitationem habuit, & adminiſtrationem geſſit. Nam alioqui magnificentia illa, quæ ab Ariſtotele dicitur verſari circa magnos ſumptus, nullum in Chriſto locum habuit, cùm nunquam fecerit magnos ſumptus, neque circa res ſacras, neque politicas, neque circa domum aliquam ſplendidam, aut hoſpitium legatorum. Sola igitur magnificentia illa, quæ magnis & excelſis functionibus intenta eſt, differt ſpecie à liberalitate: non autem magnificentia ab Ariſt. definita, quæ verſatur circa magnos ſumptus.

37. Sed contrà. Magnificentia enim illa, quę in magnarum rerum adminiſtratione verſatur, tunc ſolùm magnificentia dicitur, & eſt, quando ſumptus ſplendidos facit, ab Ariſtotele deſignatos. Si enim quis imperium gerens, aut magiſtratum, aut ſummum ſacerdotium, nihil impendat in res magnas ſive ſacras, ſive politicas, ſive privatas, quæ in Dei cultum, aut communem urbis, patriævè ſplendorem, conſerant aliquid; quamvis cæteroqui magna præſtet, non dicetur propriè magnificus, nec magnificentiâ ſpeciatim clarus. Quippe hoc elogium communi uſu exiſtimationeque ſolùm tribuitur facienti magnos ſumptus in publicum ſplendorem. Ergo ideo eſt, quia magnificentia ſpecialis, quæ in re, & ſecundùm Ariſt. diſtinguitur ſpecie à liberalitate, verſatur propriè circa eos ſumptus. Quare magnificentia illa, cujus definitionem ex Cicerone affert S. Auguſtinus, non eſt hæc de qua loquimur: nec videtur eſſe virtus ſpecialis: ſed generalis, quâ quis magna quælibet facit ex fine cujuſcumque virtutis, quamvis nullos ſumptus faciat. Qua ratione Deus paſſim magnificus dicitur, & Chriſtus Dominus etiam appellari poteſt, quia magna, immo & maxima præſtitit in redemptione generis humani. Verùm & in eo videtur extitiſſe virtus hæc ſpecialis, de qua eſt controverſia: quia licèt nunquam fecerit magnos ſumptus, neque divitias habuerit, immo neque ubi reclinaret caput, ut ipſe teſtatur: adhuc tamen eam virtutem per accidens infuſam habuiſſe putandus eſt ad ornatum illius ſanctiſſimæ humanitatis: ſicut & cæteras virtutes morales habuit per accidens infuſas à principio, ſaltem ex parte: ut multi ex theologis definiunt 3. par. quæſt. 7.

38. Quare reſpondeo aliter objectioni propoſitæ, conceſſa majore in ſenſu, ſupra explicato, & negando minorem. Ad probationem illius concedo, cæteras virtutes ſecundùm eundem habitum verſari circa magna & parva: nego autem id de ſumptibus parvis, & magnis, qui à liberalitate & magnificentia ſunt. Ratio diſcriminis eſt duplex. Prima ex diverſitate materiæ: quia magnificentia per ſe exigit verſari circa magnos ſumptus: liberalitas autem circa parvos. Secunda ex fine proprio utriuſque: nam finis magnificentiæ

eſt

eſt bonum publicum, liberalitatis autem privatum: idque ex propria uniuſcujuſque ratione. Manifeſtum eſt autem habitus morales diſtingui ſpecie ex diverſitate finium propriè & per ſe ab iis inſpectorum. Tertia ex diverſitate proprietatum in homine magnifico ac liberali, quas Ariſt. indicat eo loco lib. 4. *Ethic.* cap. 2. Magnificus enim nullum habet ſplendorem, niſi ubi magnos ſumptus facit. Liberalis autem laudem conſequitur, etiam in parvis ſumptibus. Magnificus dat & nihil accipit: ideoq; apud Ariſtotelem dapſilis ſolùm eſt, & diffuſilis, liberalis autem, juxta ipſum, non modò dat, ſed etiam recipit, ut idem docet. Magnificus non utcumque ſumptus facit: ſed prætererea ſtudet ut opus decorum & ſplendidum evadat. Liberalis autem ſolùm curat de largitione, nec præterea ſtudet ſplendori operis. Magnificus debet eſſe opulentus, ſpectabilis, & in dignitate ſublimis. Liberalis autem quilibet pauper, & plebejus, & infimæ ſortis eſſe poteſt. Ergo utriuſque proprietates ſunt diverſæ, ac proinde ortum ducunt ab habitu virtutis diverſo.

39. Virtutes autem cæteræ nihil prædictorum habent, quo differant ſpecie, dum verſantur circa parva aut magna, intra propriam materiam. Non enim per ſe loquendo exigunt verſari potiùs circa magna, quam circa parva: ſed generatim circa materiam unicuique propriam, qualiſcumque, & cujuslibet quantitatis ſit: ut patet in juſtitia, temperantia, & fortitudine. Deinde nec per ſe loquendo exigunt finem diverſum penès privatum aut publicum. Denique nec diverſas proprietates habent circa quodcumque verſentur intra materiam propriam, ſive parvam, ſive magnam. Ergo ſufficiens diſcriminis ratio eſt, ut cæteræ virtutes non differant ſpecie penès parvum & magnum; ſecus verò magnificentia & liberalitas.

40. Ad inſtantiam ulteriorem in rebus naturæ patet ſolutio ex dictis. Quoties enim rebus naturæ accidit parvas aut magnas eſſe, non propterea ſpecie differunt. Quare ejuſdem ſpeciei eſt homuncio, & vir procerus: quoniam utrique accidit ex varia materiæ diſpoſitione aut quantitate, parvitas, aut magnitudo. Cæterùm, nec liberalitati accidit verſari circa parvos ſumptus, nec magnificentiæ circa magnos: cùm hæc præ illa quærat utilitatem aut ſplendorem publicum in ſumptibus, qui, niſi magni ſint, conferre ſatis in eum finem non poſſunt. Unde quemadmodum res naturales ab intrinſeco exigentes magnam ſui quantitatem differunt ſpecie ab iis, quæ naturâ ſuâ parvam quantitatem exoptant: ita etiam magnificentia ſpecie differt à liberalitate.

SECTIO IV.

Tertia pars veræ ſententiæ, magnificentiam excellentiorem eſſe liberalitate, probatur. Argumenta in contrarium objecta & ſoluta.

41. TERTIA aſſerti pars eſt, inſtituta inter magnificentiam & liberalitatem comparatione, priorem illam longe præcellere. Quod diſertè docet Ariſt. verbis num. 2. exſcriptis, & ex ipſius doctrina multipliciter probari poteſt. Primò. Omnis enim virtus, quæ attingit perfectionem rationis & modum, excellentior eſt illâ, quæ non attingit perfectionem rationis, ſed tantùm ad eam præparat, ſive diſponit. At magnificentia attingit perfectionem rationis modumque in faciendis ſumptibus: liberalitas verò ſolùm diſponit animum ad eam perfectionem, quatenus à parvis gradum facit animus ad magna: ideoque Ariſtoteles docet magnificum eſſe non poſſe, qui liberalis non ſit. Ergo magnificentia excellentior eſt liberalitate.

42. Secundò. Quæcumque virtus alteri imperat, & in eam dominatum exercet, proculdubio præſtantior eſt. Magnificentia autem imperat liberalitati, & in eam exercet dominatum. Omnis enim virtus, quæ immediatè verſatur in fine, imperat virtuti quæ ſolùm eſt circa finem, aut in ipſum ducit: ideoque militaris ars imperat freno-factrici, quia illa verſatur in fine, qui eſt victoria; hæc verò ſolùm ducit in finem eundem. Atqui magnificentia etiam verſatur in ipſo fine, ad quam primariò inſtitutæ ſunt pecuniæ & divitiæ: nimirum in Dei cultu, ac bono & ſplendore publico: liberalitas verò ſolùm ducit in eundem finem, & mediatè contendit, quoties parva largitur in bonum privatum, quod ad publicum ordinatur. Magnificentia ergo imperat liberalitati, & in eam exercet dominatum. Virtus ergo præſtantior eſt magnificentia, quàm liberalitas.

43. Tertiò. Quæcumque virtus circa propriam materiam difficiliores & honeſtiores rationes attendit & ſequitur, excellentior planè eſt: quoniam omnis virtus in arduo & honeſto verſatur, ut ſæpè ex Ariſtotele docuimus. At magnificentia circa propriam materiam difficiliores honeſtioreſque rationes attendit & ſequitur, quàm liberalitas. Etenim præ illa in ſumptibus attendit magnitudinem, quæ difficiliùs paratur expenditurque; & ſplendorem ſumptûs in Dei honorem, aut bonum publicum, in quo eſt major honeſtas. Magnificentia ergo liberalitate excellentior eſt.

44. Quartò earum virtutum, quorum actus ſimilitudinem aliquam inter ſe habent, illa excellit, quæ actum præſtantiorem & meliorem edit. At magnificentiæ & liberalitatis actus ſimilitudinem aliquam inter ſe habent, quatenus utraque largitur & facit ſumptus. Ergo ex iis duabus illa excellit, quæ edit actum præſtantiorem & meliorem. Magnificentia autem eſt ejuſmodi: cùm melior ſit largitio, ſive ſumptus ingentis quantitatis pecuniarum in bonum publicum, quàm parvæ in privatum. Inſuper, & id evincit exemplum ab Ariſtotele adhibitum, etiam ſi res donata æqualis pretii ſit: ſplendidior enim erit quæ à magnifico, quàm quæ à liberali datur. Verba ſunt cap. 2. allegato: *σφαῖρα μὲν γὰρ, ἢ λήκυθος ἡ καλλίστη, ἔχει μεγαλοπρέπειαν παιδικοῦ δώρου. Pila enim, aut lecythus pulcherrima, puerilis doni habet magnificentiam.* Quaſi dicat, idem munuſculum à liberali datum, quamvis æqualis pretii ſit, non tamen id pulchritodinis & ſplendoris habiturum, quod habet ſi datur à magnifico: veluti quærente ſplendorem & pulchritudinem in donis, etiam cùm minima ſunt. Ergo de primo ad ultimum magnificentia liberalitatem excellit.

45. Oppones I. illud eſt melius, cujus oppoſitum eſt pejus: ideoque lib. 7. *Ethic.* cap. 1. dicitur feritatem eſſe humano vitio pejorem, quia opponitur virtuti heroïcæ, quæ melior & præſtantior eſt, quàm virtus humana. Atqui avaritia op-

po-

Digitized by Google

poſita liberalitati pejor eſt, quàm modicitas circa decorem, ſive extremum magnificentiæ oppoſitum per defectum: quippe quod juxta Ariſt. lib. 4. cap. 2. vix meretur vituperationem, cùm tamen in ipſius & omnium ſententia ſit maximè vituperabilis avaritia. Ergo melior eſt liberalitas, quàm magnificentia.

46. Reſp. dupliciter. Primò diſtinguendo majorem; & concedendo de illo malo, quòd propria oppoſitione contraria eſt oppoſitum bono; ſive, quod perinde eſt, de illo vitio quod virtuti extremè contrarium eſt. Qualiter fortaſſe inter vitia moralibus virtutibus oppoſita ſolum feritatis vitium eſt extremè contrarium virtuti heroïcæ, propter eam exuperantiam, quâ excedit omnem modum humani vitii. Alia autem vitia extrema non opponuntur virtuti interjectæ oppoſitione contraria propriè dicta, ſed ſolùm privativa: quatenus carent perfectione virtutis ejuſdem, aut per exceſſum, aut per defectum: neque aliquod illorum eſſe poterit propriè contrarium virtuti interjectæ, niſi directè tendat ad bonum præcipuum illius deſtruendum. Qualiter non ſe habent vitia magnificentiæ extrema; quorum alterum ſolùm excedit in quantitate ac decore; alterum deficit. Sola itaque feritas invenitur, quæ eo modo opponatur virtuti adverſæ, id eſt, heroïcæ, ſive pluſquàm humanæ: ſicut & in rebus theologicis vitium odii Dei extremè contrariatur charitati, & infidelitas fidei. Negatur proinde major de cæteris vitiis non habentibus oppoſitionem contrariam ſtrictè dictam cum virtute interjecta. Non enim debent eſſe tantò pejora, quantò melioribus virtutibus privativè opponuntur, niſi & præterea directè tendant ad aliquid contrarium eiſdem virtutibus. Quare permiſſa minore, id eſt, dato, avaritiam eſſe pejorem vitio modicitatis circa decorem, non ideò colligitur, liberalitatem avaritiæ oppoſitam eſſe meliorem magnificentiâ, cui modicitas prædicta adverſatur. Si enim avaritia pejor ſit, ideo erit, quia ſupponatur tendere directè ad deſtruendum præcipuum bonum liberalitatis, quod eſt largiri: cùm tamen modicitas non tendat directè ad deſtruendum præcipuum bonum magnificentiæ, ſed ſolùm imminuat illud.

47. Secundò reſponderi poteſt conceſſa majore, negando minorem; quia avaritia per ſe loquendo, & præciſa ab injuſtitia, atque omni alio vitio comitante, non eſt deterior modicitate circa decorem in ſumptibus: ſed potiùs eſt vitium levioris notæ, in pura illiberalitate ſeu defectu conſiſtens, & quidem circa res parvas. Quod ſi verò, tum apud Ariſt. tum & apud alios peſſimè audit avaritia, & longè pejus quàm modicitas, ſolùm eſt propter peccata alia, ut injuſtitiæ, & immiſericordiæ in pauperes, quæ frequenter avaritiam comitantur. Modicitas autem per ſe loquendo pejor eſt: quia quamvis etiam conſiſtat in defectu; ipſe defectus eſt circa rem alioqui magni ſplendoris futuram: & deterioris notæ eſt defectus in re magna, quàm in parva. Ergo & deterioris notæ eſt modicitas circa decorem, quàm avaritia, per ſe loquendo.

48. Oppones II. virtus quo communior, eò præſtantior eſt: ideoq̄ne Juſtitia cęteris virtutibus pręfertur, quoniam communior, & cujus utilitas redundat in plures. Atqui etiam liberalitas communior eſt, ex eaq̄ue utilitas redundat in plures, quam ex magnificentia. Verſatur enim illa in omni pene uſu & actione humanæ vitæ; cùm tamen hęc poſterior ſolùm ſemel aut iterum exerceatur in aliquibus rebus magnis. Ergo liberalitas præſtantior eſt, quàm magnificentia. Confirmatur I. Quò communior eſt virtus, & in plurium utilitatem, eò amabilior eſt ab omnibus; ac proinde eò perfectior. At Liberalitas communior eſt, & in plurium utilitatem, amabiliorq̄ue ab omnibus; & ut inquit Ariſtoteles populorum gratiam meretur. quod tamen non competit magnificentiæ. Liberalitas ergo perfectior, quàm magnificentia eſt. Confirmatur III. Primarius actus liberalitatis, qui eſt dare, perfectior eſt quàm primarium magnificentiæ exercitium, quod eſt facere magnos ſumptus; proptereaquę majores gratias meretur. At perfectior eſt virtus illa, cujus primarius actus perfectior eſt. Ergo & liberalitas eſt perfectior, quàm magnificentia.

49. Reſpondeo objectioni pręcipuę, quòd virtus aliqua ſit communior, poſſe dupliciter accidere. Primò, quia in pluribus & frequentioribus verſatur. Secundò, quia magis attendit ad communitatem, ſeu ad commune bonum. Priori modo ſe habet liberalitas: poſteriori autem magnificentia. Verùm hæc perfectior eſt: quoniam nobilius & præſtantius cenſeri debet verſari in bono communitatis & publico, quàm in particulari aliorum, licèt magis frequenti. Ad I. confirm. Major perfectio virtutis non eſt ęſtimanda juxta majorem amabilitatem, ſi hæc conſideretur in ordine ad appetitionem boni utilis aut jucundi, ſed tantùm in ordine ad appetitionem boni honeſti: quia perfectio virtutis potiùs attenditur ex honeſto, quàm ex utili, aut jucundo. Dato autem quòd liberalitas ſit amabilior appetitui boni utilis, aut jucundi, magnificentia tamen amabilior eſt appetitui boni honeſti: quia honeſtiùs amant populares bonum publicum, quod magnificentia præſtat, quàm privatum quod liberalitas facit. Ergo illa longè perfectior eſt. Quod verum cenſeo adhuc de bono utili: cùm major ſit utilitas publica, quàm privata. Ad II. confirmationem negatur antecedens: quia cùm bona publica pręferantur privatis; perfectior eſt primarius magnificentiæ actus, nimirum, facere impenſas magnas in bonum publicum; quàm primarius actus liberalitatis, qui eſt dare in privatum bonum. Immo & facere magnos ſumptus in reipublicę utilitatem, quędam largitio pulcherrima eſt, & exercitium nobiliſſimum dandi.

QUÆSTIO SECUNDA.

An liberalitas ſit virtus, eaque diverſa à cæteris?

VIDIMUS quæſtione præcedenti, quàm meritò magnificentia ſibi vendicet locum inter virtutes morum, & quomodo à cæteris differat. Nunc idem ipſum diſputare oportet circa liberalitatem, quæ eſt habitus eidem magnificentiæ affinis: & ideo de utraque egit ferè ſimul Ariſtoteles lib. 4. Ethic. *cap. 1. & 2. ubi docet, liberalitatem eſſe veram ac peculiarem virtutem morum, verſantem in pecuniis, ejuſque actus peculiares & proprios eſſe moderatam largitionem, & retentionem. Quæ omnia certè non parum difficultatis habent, ut ex progreſſu conſtabit.*

SECTIO PRIMA.

Rationes dubitandi, quibus in ſpeciem ſuaderi poſſet, liberalitatem non eſſe virtutem, præſertim ab aliis diverſam, neque principium honeſtarum & laudabilium actionum.

2. PRIMA ratio dubitandi adverſus ſententiam Ariſtotelis aſſumit probandum, liberalitatem non eſſe veram ac ſolidam virtutem morum, idq́ue multiplici ex capite. Primò. Nulla vera & ſolida virtus morum inclinat ad agendum id, quod contrarium eſt naturæ, ac rectæ rationi. Quippe omnis virtus morum habet perficere naturam hominis, prout ratione utentis, ideoq́ue ajebat Ariſt. lib. 7. *Politic.* nihil eſſe bonum, quod præter naturam ſit. Atqui liberalitas eſt contraria naturæ ac rectæ rationi. Non ergo eſt vera & ſolida virtus. Aſſumptio, in qua ſola poteſt eſſe diſſidium, probatur: Quia natura & recta ratio exigit, ut unuſquiſque ſeipſum diligat præ aliis, ſuęque magis utilitati conſulat, quàm aliorum; & propinquioribus ſibi vinculo ſanguinis atque amicitię, quàm minus propinquis, aut remotis: ut traditur lib. 8. *Ethicorum.* At liberalitas inclinat ut homo minus diligat ſeipſum, quàm alios, ſuęq́ue utilitati minùs provideat, quàm aliorum: ſiquidem Ariſtoteles lib. 4. cap. 1. diſſerens de liberalitate docet, virum perfectè liberalem plura & majora aliis dare, quàm ſibi reſervet. Ergo contraria eſt naturæ ac rectæ rationi. Secundò. Ea virtutum omnium moralium connexio eſt, ut quiſquis unâ aliquâ illarum perfectè præditus ſit, cæteris quoque neceſſariò exornetur: ut ſupra ex profeſſo traditum fuit diſp. 4. quæſt. 6. & docet Ariſtot. lib. 6. *Ethicorum* cap. 13. Atqui fieri poteſt, & ſolet, ut nonnulli præditi aliis virtutibus in gradu perfecto non ſint præditi liberalitate: cùm nequeant ii in ejus actibus exercere, defectu bonorum fortunæ; & nulla virtus morum adquiri poſſit ſine actibus circa propriam illam materiam elicitis: ut ibidem quoque quæſt. 3. traditum eſt. Liberalitas ergo virtus non eſt. Tertiò. Saltem ea eſt connexio, aut affinitas virtutum omnium, ut nulla earum impediat alteram, vel illius actionem excludat: quod etiam ſtatuimus quæſtione quinta ejuſdem diſputationis quartæ ſectione 4. Atqui liberalitas impedit magnificentiam, ejuſq́ue actionem excludit. Docet quippe Ariſtoteles lib. 4. *Ethicorum* cap. 1. liberalem virum non facilè fieri divitem, cùm ſit proclivis ad largiendum, & ſic opes exhauriat. Inde verò planè impeditur magnificentia, quæ ſine opibus non eſt, neque in actum ſe proferre poteſt, niſi per magnas & ſplendidas largitiones, quæ ſolùm ab opulento homine fieri poſſunt. Non ergo liberalitas eſt vera virtus.

3. Secunda ratio dubitandi in id tendit, ut probet permiſſo gratis, liberalitatem eſſe virtutem veram, adhuc tamen non differre ab aliis virtutibus. Ac primò quidem, non eſſe diverſam à magnificentia, probari poſſet iis conſiderationibus, quæ propoſitæ fuerunt quęſtione præcedenti ſect. 3. Deinde nec differre illam à cæteris virtutibus, probatur: quoniam ſi differret, id maximè eſſet, quoniam præ aliis, verſatur in certa & peculiari materia, nimirum in pecuniis, ut ait Ariſtoteles. Atqui liberalitas non verſatur in pecuniis ſpeciatim ac propriè. Ergo non eſt virtus peculiaris & diverſa à cæteris. Aſſumptio probatur multipliciter. Primò: quia, ſi liberalitas eſt virtus debet eſſe virtus moralis, ac proinde verſari in perturbationibus moderandis, ut dicitur lib. 2. *Ethicorum*. Non ergo verſatur in pecuniis tanquam in propria materia. Secundò: quoniam ad liberalem virum ſpectat rectus uſus & largitio quorumlibet divitiarum, ſeu facultatum. Hæc verò non in ſola pecunia conſiſtunt, ſed etiam in agris, pecoribus, prædiis, frugibuſq́ue, quæ, teſte Ariſtotele lib. 1. *Polit.* cap. 5. ſunt meliores & veriores divitiæ. Non ergo pecuniæ ſunt materia peculiaris ac propria, in qua verſatur liberalitas. Tertiò: quia illa verſatur etiam in doctrina: ſiquidem vir doctus ſępè poteſt, & ſolet doctrinam aliis liberaliter communicari, qualiter faciebat ille, qui *Sapientiæ* 7. ajebat: *Quam* (ſapientiam) *ſine fictione didici, & ſine invidia communico, & honeſtatem illius non abſcondo*. Atqui doctrinæ & ſapientiæ largitio, nec pecunia eſt, nec pecuniâ æſtimari poteſt: ideoq́ue eodem loco dicitur: *Nec comparavi illi lapidem pretioſum: quoniam omne aurum in comparatione illius arena eſt exigua, & tanquam lutum æſtimabitur argentum in conſpectu illius*. Ac Job ſimiliter cap. 28. & ſeqq. præfert illam auro obryzo, argento, tinctis Indiæ veſtibus, lapidi ſardonycho, ſapphyro, & vitro (ſcilicet, adamanti, aut chryſtallo, aut vero vitro, quod initio erat in maximo pretio) & topazio. Liberalitas ergo etiam verſatur in quibuſdam, quæ ſupra omnem pecuniam ſunt, & pecuniâ æſtimari non poſſunt. Quartò. Corpus humanum verè excedit omnem pecuniam, nec nummis æſtimari poteſt. Atqui poteſt quiſpiam liberaliter corpus ſuum exhibere aut largiri aliis, ad aliquod opus ex-

extruendum. Non ergo liberalitas ſpeciatim ac propriè verſatur in ſola pecunia. Huc ſpectat, quòd ſervus excedat omnem pecuniæ valorem, cùm corpore & animo rationali conſtat. Et tamen actio liberalitatis eſt, ut quiſpiam ſervum ſuum alteri donet. Quare Seneca lib.1. *De benefic.* docet, eſſe opus magnæ liberalitatis donare ſeipſum. Ait enim cap.8. *Socrati, cùm multa multi pro ſuis facultatibus offerrent, Æſchines pauper auditor, nihil,* inquit, *dignum te, quod dare tibi poſſim invenio. Itaque dono tibi, quod unum habeo, me ipſum. Vides quomodo animus inveniat liberalitatis materiam?* Hactenus Seneca. Liberalitas ergo non in ſola pecunia verſatur, ideoque ex eo capite non eſt virtus peculiaris, ſi verè virtus eſt.

4. Confirm. Si enim liberalitas eſt virtus, certè nequit eſſe diverſa à juſtitia ex parte pecuniæ, quam tractat: ſiquidem etiam juſtitia verſatur in pecunia, nam Ariſtoteles lib. 5. *Ethic.* docet, tam injuſtum hominem, quàm avarum, verſari in bonis iis, quæ fortunam admittere poſſunt, aut infortunium. At bona pecuniarum ſunt ejuſmodi. Deinde lib.1. *Rhetor.* liberalitatem præfert temperantiæ, quod nullum habet locum, niſi liberalitas ſit indiſtincta à juſtitia aut fortitudine: quæ duæ ſolùm poſſunt eſſe excellentiores, quàm temperantia. Ergo aut liberalitas non eſt virtus, aut non eſt ab aliis virtutibus diſtincta.

5. Tertia ratio eſt hujuſmodi. Omnis vera virtus inclinat ad unam aliquam actionem in ſpecie, eamque planè probabilem & honeſtam. Atqui liberalitas non inclinat ad unam aliquam actionem in ſpecie, ſed ad duas, & neutram earum honeſtam. Non ergo vera virtus eſt. Major propoſitio patet: quia omnis vera virtus eſt unius ſpeciei, ac proinde ad unicam ſpecie actionem inclinare debet, eamque rationi conſentaneam. Minor autem, ſive aſſumptio, probatur: quia Ariſtoteles lib.4. *Ethicorum* cap.1. ait; dare, & accipere pecunias eſſe duos liberalitatis actus. Non enim ſolùm eſt è re viri liberalis largiri pecunias, ſed etiam illas reſervare. At ii duo actus ſpecie diverſi ſunt, ut patet. Jam verò, neutrum eorum eſſe honeſtum (quæ eſt poſterior ejuſdem aſſumptionis pars) ſuadetur: quia in primis retinere & cuſtodire pecunias, potiùs videtur actus ſordidus, & avaritiæ proprius. Sed nec largitio ipſa videtur actus honeſtus & laudabilis. Non enim honeſta & laude digna eſt actio illa, quâ quiſpiã ſibi auſert prẹſidia opportuna ad felicitatem obtinendam: cùm hẹc ſit finis extremus, ad quem omnes virtutes, & illarum actiones contendunt. Atqui vir liberalis per largitionem pecuniarum aufert ſibi præſidia ad felicitatem obtinendam. Nimirum pecuniæ, ſive opes in juſto & competenti gradu, ſunt præſidia ad parandam, aut poſſidendam felicitatem neceſſaria: ut Ariſtoteles decernit lib.1. *Ethic.* & prætera lib.10. cap.8. noſque ſupra diſput.3. quæſt.3. explanavimus. Non ergo largitio pecuniarum videtur actus honeſtus.

6. Confirmatur idipſum: quia nulla actio honeſta eſt ejus conditionis, ut triſtitiam pariat: quin potiùs virtutis proprium eſt, ut in actionibus honeſtis, ad quas inclinat, jucunditatem & facilitatem afferat, ut Ariſtoteles docet lib.2. *Ethic.* cap.4. & ſupra probatum fuit, diſput.4. quæſt.3. ſect.2. Atqui liberalitatis actio triſtitiam parit: ſiquidem vir liberalis interdum capit aliquam triſtitiam ex iis, quæ dedit: ut ait Ariſtoteles lib.4. *Ethic.* cap.1. Ergo actio liberalitatis nõ eſt honeſta nec conſentanea virtuti. Quin &, ut idem obſervat eo loco, liberalitas non omnibus largitur bona, ſed habet delectum perſonarum, quod videtur alienum ab actione virtutis.

7. Confirmatur denique: quoniam nulla moralis virtus inclinat ad actus contrarios: ideoque Ariſtoteles lib.5. *Ethic.* docet, facultati quidẽ & ſcientiæ poſſe convenire actus oppoſitos, habitui autem non poſſe. Atqui dare & accipere ſunt actus contrarii ad liberalitatem ſpectantes. Liberalitas ergo non eſt moralis virtus.

SECTIO II.

Statuitur ratio veræ & propriæ virtutis in liberalitate: itemque diverſitas ab omni alia virtute morum: nominatim verò à magnificentia, juſtitia, & temperantia.

8. DICENDUM I. Liberalitatem eſſe veram & propriam virtutem morum, eamque diſtinctam à quibuslibet aliis, veluti in peculiari materia, nimirum pecuniâ, verſantem. Ita Ariſtoteles lib.4. *Ethic.* cap.1. & 2. ubi & omnes illius interpretes. Aſſertio autem ipſa bimembris eſt.

9. Prior pars, quam communiter auctores ſupponunt, ſed non probant, ſuaderi poteſt à priori: quia virtus morum verà & propria, nihil aliud eſt, quàm habitus eligendi, vim habens juxta mediocritatem judicio prudentis definitam: ut docet Ariſtoteles lib.2. *Ethic.* cap.6. & ex ipſo cæteri, qui eam definitionem virtutis moralis optimam & adæquatam cenſent. At totum id convenit liberalitati, eſt enim habitus inclinans hominem ad eligendum mediocres largitiones definitas prudentis arbitrio, ac proinde honeſtas, & rectæ rationi conformes. Liberalitas ergo vera virtus eſt.

10. Verùm ut vis, ſeu efficacitas hujus rationis percipiatur, notandum eſt, quemadmodum probatur neceſſitas & exiſtentia habituum ex gravi difficultate, quam homines patiuntur in qualibet certa materia: ita quoque neceſſitatem & exiſtentiam habituum virtutum moralium colligi ex difficultate occurrente in materia rerum agendarum: cui vincendæ & profligandæ cum facilitate & jucunditate, neceſſarius eſt habitus aliquis, per actiones honeſtas adquiſitus. Porrò in materia largitionum, quibus ſe abdicat homo bonis fortunæ, ſeu pecuniis, in gratiam & emolumentum alterius, cum aliquo ſuo incommodo, eſt gravis difficultas. Si enim inſpiciamus philautiam illam, quâ universè humanum genus ægrotat, & affectiones ex illa ortas; *omnes quæ ſua ſunt, quærunt*, ut ajebat Apoſtolus: ac proinde homo, niſi accedat virtus aliqua, corrigens eam inclinationem pravam, eſt ſui amans, quatenus ſuiipſius gratiâ cuncta peragit, in quibus aliqua ſubeſt utilitas, quæ eſt doctrina Ariſtotelis lib.2. *Magn. moral.* cap.13. Quare ad actiones illas, quæ cedunt in utilitatem aliorum dumtaxat, præſertim ubi proprium detrimentum afferunt, oportet aſſignare aliquem virtutis moralis habitum, quo homo vincat difficultatem illam quærendi & appetendi ubique quod utile eſt ſibi. Atqui largitiones liberales ſunt actiones ejus generis, ut per illas homo non quærat utilitatem propriam, ſed aliorum, quibus benefacit, idque cum detri-

mento ſuo, ſeu damno aliquo alienandi pecuniam, ſive res ſuas, quas transfert gratis in dominium alterius. Ergo ad vincendum ejuſmodi difficultatem oportet pouere habitum aliquem virtutis moralis. Ille verò non eſt alius, quàm liberalitas. Hæc igitur verè & propriè virtus moralis eſt.

11. Confirmatur. Radix enim omnium inordinatarum affectionum, quibus ægrotamus, & recedimus ab honeſto & decoro, eſt philautia, ſeu inordinatus amor noſtri ipſorum: propterea que Plato lib. 3. *De legibus* illum appellat, πάντων ἁμαρτημάτων αἴτιον, *omnium peccatorum cauſſam*. Ac rurſus lib. 5. πάντων μέγιστον κακόν, &c. id eſt, *maximum inter omnia malum*, innatum in meliori hominis parte, nempe animo, & eo quidem deterius, ac præſentius, quòd licèt eo plerique morbo correpti ſint, non tamen de remedio unquam quærendo, aut parti malè affectæ applicando, cogitant, ut tandem ſani poſſint evadere. Nulla autem exitialior aut damnoſior ægritudo eſt, quàm quæ ſui ſenſum adimit, ita ut inducat ἀναισθησίαν quandam, id eſt, ſensûs vacuitatem. Hæc & plura alia Plato ibi. Indidem verò colligitur, inſitum eſſe mortalibus amorem rerum ſuarum: ac proinde non facilè ac jucundè, ſed ægrè & cum triſtitia ab iis donari, & quaſi projici in alienum emolumentum, quæ propriè utilitati deſervire poſſent, & antea ſub dominio donantis erant. Ergo ad eam difficultatem vincendam quoties recta ratio aut honeſtas exigit, neceſſarius eſt aliquis habitus virtutis moralis, quo facilè ac jucundè largiamur aliis quæ noſtra ſunt. Eum verò habitum eſſe liberalitatem, patet: ac propterea veram virtutem morum debere cenſeri.

12. Urgetur ampliùs. Propria enim conditio virtutis eſt; ut in difficili & arduo verſetur, non ſolùm quoad ſubſtantiam, ut ita loquar, ſed etiam quoad modum, ſive mediocritatem actionum: ideoque Ariſtoteles lib. 2. *Ethic.* cap. 6. & ſeqq. totus eſt in tradenda doctrina, & regulis ad eam mediocritatem inveniendam: quam qui tenuere, beati audiunt. Atqui etiam liberalitas non ſolùm quoad ſubſtantiam largiendi bona propria, ſed etiam quoad modum, ſeu mediocritatem actionum, in difficili & arduo verſatur. Etenim plurimas regulas tradit idem philoſophus ſervandas in actione liberalitatis, dum de illa nominatim agit, nimirum, ne major ſit largitas, quàm facultates patiantur: ne detur, quod accipienti noceat: ne detur indignis, ut proinde improborum hominum ſcelus adjuvetur: ne detur ex alieno, aut ex opibus malè partis: ne detur importuno tempore ac loco, ſed citò & ubi oportet: ne detur cum ſignificatione aliqua moleſtiæ, aut triſtitiæ: ne tandem ob aliquem pravum finem, ſed honeſtatis gratiâ. Quare ajebat Seneca *De vita beata* cap. 24. *Errat, ſi quis exiſtimat, facilem rem eſſe donare. Plurimum iſta res habet difficultatis, ſi modò conſilio tribuitur, non caſu & impetu ſpargitur. Hunc promereor: illi reddo: huic ſuccurro: hujus miſereor: illum inſtruo, dignum quem non diducat paupertas, nec occupatum teneat. Quibuſdam non dabo, quamvis deſit: quia etiamſi dedero erit defuturum. Quibuſdam offeram: quibuſdam etiam inculcabo. Non poſſum in hac re eſſe negligens, nunquam magis nomina facio, quàm cùm dono.* Tot autem regulas ſervare in actione liberalitatis, difficile eſt. Igitur actiones liberalitatis illam difficultatem habent, quæ propria conditio virtutis eſt, immò & majorem, quàm aliæ actiones quarundam vitutum.

13. Probatur ſecundò & à poſteriori eadem pars: quoniam nequit non eſſe vera & ſolida virtus ille habitus, propter cujus actiones homo laudem obtinet apud omnes, tum ſapientes, tum & imperitos. Laus enim publica & inconcuſſa, eſt manifeſtum teſtimonium virtutis & honeſtatis morum. Atqui propter actiones liberalitatis homo laudem obtinet apud ſapientes & imperitos. Habitus ergo liberalitatis vera virtus eſt. Aſſumptio ſuadetur, tum experimento, quo videmus viros liberales paſſim ab omnibus laudari, amari, atque in pretio haberi: tum & luculentis ſapientum virorum teſtimoniis, è quibus pauca ſeligam. Ac primò quidem ab Ariſtotele laudatur liberalis vir, veluti honeſtatis cultor lib. 4. *Ethic.* cap. 1. dum ait: *Liberalis dat honeſti gratiâ, & rectè: nam quibus oportet, quod oportet, & quando. & alia cuncta obſervat, quæ dandi actum rectum ſequuntur; & liber, vel ſine moleſtia.* Deinde Valerius Max. lib. 4. cap. 8. *Liberalitatis duo ſunt maximè probabiles fontes: verum judicium, & honeſta benevolentia.* Deinde lib. 5. cap. 1. *Liberalitati, quas aptiores comites, quàm humanitatem, & clementiam dederim? quoniam idem genus laudis expetunt, &c.* Perinde autem eſt laudari liberalem, ac virum liberalem. Cicero quoque lib. 2. *De finibus*: *Liberalitate qui utuntur, benevolentiam ſibi conciliant; &, quod aptiſſimum eſt ad quietè vivendum, charitatem.* Quam ſententiam fortaſſe præ oculis habuit Ambroſius lib. 1. *Offic.* cap. 28. dum dixit: *Juſtitia excellentior virtus videtur; liberalitas verò gratior.* Et Boëtius ſimiliter 2. *De conſolat. Largitas*, inquit, *charos facit.* Denique ne plura hujus generis accumulem, quòd ſatis obvia apud quoslibet ſint, *potiſſima dos in Principe liberalitas & clementia*, ajebat Pomponius Lætus *in Diocletiano*. Hinc tot laudes Principum magnificorum & liberalium apud veteres: ut Artaxerxis Longimani; Dionyſii Senioris, Alexandri Magni, & M. Antonii apud Plutarchum, Veſpaſiani apud Suëtonium; Alexandri Severi apud Lampridium; Conſtantini Chlori apud Eutropium; Alphonſi Neapolitani Regis, aliorumque, apud varios hiſtoricos. Habitus autem, ob quem non ſolùm privati homines, ſed etiam Principes, in laude ac pretio habentur, nequit non eſſe virtus, eaque præcellens.

14. Denique pars eadem probari poteſt: quia actiones humanæ circa materiam illam, quæ bene aut malè tractari poteſt, ut bene tractentur ex conſuetudine immobili, exigunt aliquem virtutis habitum. Atqui pecuniæ, divitiæque, ſunt materia, quæ bene aut male tractari poſſunt, & ſolent: ut experimento cernitur. Ergo actiones humanæ circa pecunias ac divitias bene tractandas ex conſuetudine immobili, exigunt aliquem virtutis habitum. Cumque hic nequeat eſſe alius, quàm liberalitas, illa debet cenſeri vera virtus. Confirmatur. Ubicumque ſunt extrema vituperatione digna, ibidem quoque medium laudabile eſt, ac proinde ad aliquam virtutem ſpectans. Atqui in materia pecuniæ & divitiarum ſunt extrema vituperatione digna, ut avaritia & prodigentia. Ergo & in iis medium laudabile eſt, quod proinde ſpectet ad virtutem aliquam. Hæc autem eſt liberalitas, ut patet. Ergo, &c.

15. Poſterior aſſertionis pars, in qua dicimus, liberalitatem differre à qualibet alia virtute morum, ſuadetur generatim. Quoniam illa præ aliis omnibus eſt habitus inclinans ad largiendum facilè & jucundè aliis pecunias, ſeu res quaslibet pretio æſtimabiles, ſervata mediocritate intra honeſtum ac decorum. Neque enim alia virtus invenitur, quæ ex propria ratione inclinet in idipſum. Inſuper & variæ proprietates ipſi conveniunt, ab Ariſtotele explanatæ, quas non licet invenire in qualibet alia virtute. Etenim vir liberalis, præ aliis omnibus, vult in donando excedere, ut plura donet, & pauciora ſibi relinquat: deinde largior eſt in donandis opibus hæreditariis, quàm adquiſitis: præterea raró fit dives, ob propenſionem ad largiendum potiùs, quàm retinendum: ac denique non dat, niſi quando, quomodo, & quibus oportet. Hæ verò notæ ſunt planè propriæ liberalitatis, & nulli alteri virtuti convenire inveniuntur. Ergo liberalitas, tum ob primariam rationem, ſeu affectum, quem communicat ſubjecto, tum etiam ob proprietatis ſive notas peculiares, differt planè à qualibet alia virtute. Verùm præterea in ſingulari oportet illam internoſcere & diſtinguere à virtutibus aliis quibuſdam, ut ſic amoliamur difficultates in oppoſitum.

16. Primò enim differt ſpecie eſſentiali à magnificentia, quicquid in oppoſitum doceat Theophilus Raynaudus lib. 4. *De virtutibus* ſect. 2. cap. 20. num. 217. & antea indicavit Durandus in 3. diſt. 36. quæſt. 3. num. 9. Idque probatum reliquimus quæſtione præcedenti ſect. 3. & nunc breviter ſolùm perſtringitur: quoniam licèt ambæ virtutes generatim conveniant in tractanda eadem pecunia, quaſi materialiter; aliunde & formaliter differunt in eo, quòd liberalitas reſpicit ſolùm ſumptus vulgares, & communes, atque exiguos ex propria ratione; magnificentia autem ſumptus magnos & ſplendidos in ornamentum ac decus reipublicæ. Deinde differunt ex fine primario, qui in liberalitate eſt honeſtas gratuitæ donationis, in magnificentia verò operis ſplendor & magnitudo, cujus gratiâ vir magnificus facit ſumptus ingentes, cum ſumma animi celſitudine & honeſtate. Vide diſput. 8. quæſt. 2. num. 27. & 28. Solet tamen, præſertim apud hiſtoricos, magnificentia quorundam Principum appellari liberalitas minus propriè, qualiter apud Conſtantinum Manaſſem *in Annalibus* legitur de Conſtantino Monomacho: *Erat ita munificus, ut liberalitatis quoddam quaſi mare videretur, cujus fructu multis frui contigit, emittentis quaſdam quaſi venas, & ſcaturientis in modum auriferi Pactoli, Niliq́ue argentiflui. Quippe munificas ipſius manus expertæ ſunt nationes integræ, templa pauperes. Erat enim fluvius ubique ſemet effundens, & munera copioſiſſima diſtribuebat in ærumnoſos, tanquam in tubulos, ſeu canales haud perfoſſos. Superbus quidem ille Xerſes Perſarum Rex, cùm æſtivo tempore ſub platano pulcherrima recubuiſſet, arborem ornamentis inanimis viciſſim cohoneſtavit. At hujus Imperatoris beneficiis continuis, ſcopuli, arbores, inſulæ, prata rigata ſunt. Tam magnum animum, tamq́ue locupletem habebat.* Hactenus ille: qui certè potiùs de magnificentia, quàm de liberalitate ejus Imperatoris accipiendus eſt, dum ait, illum fuiſſe munificum, veluti quoddam liberalitatis mare.

17. Secundò differt ſpecie eſſentiali à juſtitia. Quod ut perſpicuè oſtendamus, præmittere oportet, aliquas eſſe partes juſtitiæ, quæ dicuntur potentiales, & prorſus differunt à ſubjectivis. Non enim habent rationem juſtitiæ ſicuti partes ſubjectivæ illius, quæ, quoniam ſpecies determinatæ ſunt intra genus juſtitiæ, abſolutè rationem juſtitiæ habent: quales profectò ſunt ſpecies illæ juſtitiæ diſtribuentis, commutantis, & vindicantis: de quarum omnibus & ſingulis ratio generica juſtitiæ abſolutè & ſtrictè prædicatur, ſicut animal de homine & equo. Partes verò juſtitiæ potentiales non habent abſolutè rationem juſtitiæ, neque illius rationem perfectè participant: ſed ſe habent inſtar facultatum, ſeu potentiarum animæ, quarum nulli perfectè convenit ratio animæ, cùm prorſus ab ea diſtinguantur, ut ex veriori ſententia à nobis tradita diſput. 83. *De anima* ſupponimus. Non enim facultates ipſæ ſunt ſpecies animæ, qualiter anima vegetatrix, ſentiens, & rationalis, ſed dumtaxat potentiæ operatrices, quibus illa agit. Porrò partes juſtitiæ potentiales ſunt ſimiles ſubjectivis, quatenus & ad alterum referuntur, inſtar ipſarum, & pariter in voluntate ſedem habent, non autem in appetitu ſentiente. Diſſimiles verò ſunt, ſive quia non ſpectant æqualitatem, ſive quatenus non conſtringuntur, ad agendum ex debito ſtricto, ſed ſolùm ex decentia quadam morali. Porrò partes ejuſmodi potentiales juſtitiæ numerantur novem, nimirum religio erga Deum: pietas in parentes: obſervantia circa eos, qui virtute aut excellentia antiſtant aliis, ſub qua continetur obedientia: item virtus illa innominata (quamvis dici veracitas, ſeu veritas ſoleat) per quam homo talem alteri ſe exhibet factis & verbis, qualis revera eſt; ad quam reducitur fides, ſeu fidelitas: gratitudo, quæ beneficium acceptum remunerat: vindicatio, quæ maleficium pœnâ compenſat (quamvis hæc à multis dicatur ſatis probabiliter ſpecies juſtitiæ perfecta:) affabilitas, ſeu amicitia, quâ homo aliis ſe exhibet officioſum & charum: magnificentia, quæ magnos & ſplendidos ſumptus facit, in ornamentum ac decus reipublicæ: ac denique liberalitas, quæ largitionibus communibus pecuniæ, aliarumq́ue rerum, quæ nummo æſtimantur, in aliorum utilitatem intenta eſt.

18. Porrò, ut docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 80. ex iis novem partibus potentialibus juſtitiæ ideo pietas & religio non habent rationem perfectam juſtitiæ, quia perfectè non reddunt æquale: cæteræ verò, quoniam non agunt ex ſtricto debito ut juſtitia, quæ propriè ſpectat debitum, ſæpè indictum legibus, civilem obligationem imponentibus, à quibus denominatur debitum legale. Itaque novem illæ partes nuper enumeratæ diſcedunt à perfecta ratione juſtitiæ, defectu æqualitatis, aut ſtricti debiti & ſeverioris: quoniam inducunt aliud genus debitum minùs proprium, quod morale appellatur, & ſolius decentiæ. Sive autem non ſervetur æqualitas, ſive deſit ſtrictum debitum, nullus habitus obtinet perfectam rationem juſtitiæ: quoniam hæc preſsè accepta utrumque id exigit, & quolibet deficiente eorum, degenerat in impropriam juſtitiæ rationem, quæ ſolùm eſt pars illius potentialis, & non ſubjectiva, ſeu ſpecies ſubjuncta.

19. Hinc autem facilè probatur diſtinctio libera-

Digitized by Google

beralitatis à juſtitia abſoluta & ſimpliciter dicta. Non enim eſt juſtitia abſolutè ſed aliquid ab ea diverſum, virtus illa, quæ non agit ſtricto debito agendi, ſed ex decentia quadam, ſeu obligatione morali. Atqui liberalitas eſt ejuſmodi. Ergo non eſt juſtitia abſolutè, ſed aliquid ab ea diverſum. Aſſumptio ſuadetur: nam ſola illa virtus agit ex ſtricto debito agendi, quæ reddit alteri, quod ipſius eſt. At liberalitas non reddit alteri, quod ipſius eſt; quippe vir liberalis dat ſuum, non autem alienum, nec debitum recipienti. Liberalitas ergo non agit ex ſtricto debito agendi. Confirmatur ex definitione juſtitiæ tradita initio inſtitutionum, ut ſit conſtans & perpetua voluntas, id eſt, habitus, jus ſuum unicuique tribuendi. Ergo ſola illa virtus habet abſolutè rationem juſtitiç, quæ tribuit unicuique jus ſuum: nimirum quod ipſius eſt, ſeu ſtrictè ipſi debetur. At liberalitas non tribuit alteri quod ipſius eſt, aut ſtrictè ipſi debetur: ſed dumtaxat quod eſt proprium dantis, & ſub dominio viri liberalis poſitum. Liberalitas ergo non habet abſolutè rationem juſtitiæ. Quare ſupereſt, ut ſolùm ſit pars illius potentialis, propter ſimilitudinem cum illa penes duo: nimirum, quatenus eſt ad alterum, & non verſatur in moderandis perturbationibus appetitus ſentientis, ſed in regendis actionibus externis. Ea quippe duo etiam juſtitiæ competunt. Quo ſenſu fortaſſe Cicero dixit lib. 1. *Officiorum*, nihil eſſe liberale, quod juſtum non ſit.

20. Denique liberalitatis diſtinctio à temperantia uſque adeò eſt manifeſta, ut vix opus ſit tempus inſumere in eo probando: ſufficiatque, breviter inſinuare plura diverſitatis inter utramque capita. Primò enim temperantia eſt virtus moderatrix perturbationum appetitus ſentientis, liberalitas verò in regendis actionibus ſita eſt. Illa perficit ſubjectum circa bonum proprium, ideoque non inhæret voluntati, quæ ad amandum bonum proprium non eget habitu ſuperaddito; ſed appetitui ſentienti: ut dictum fuit ſupra diſp. 4. quæſt. 7. ſect. 3. Hæc verò, cùm ordinetur in utilitatem alterius reſidet in voluntate, quę in ordine ad amandum bonum alienum facilè ac jucundè eget habitu virtutis ſuperaddito. Denique, ut plura alia omittam, diverſa virtus debet eſſe omnis illa, quæ intercipitur vitiis contrariis omnino diverſis. Atqui liberalitas eſt virtus intercepta vitiis contrariis omnino diverſis ab iis, quibus intercipitur temperantia. Nimirum, avaritia & prodigentia, quæ ſunt extrema liberalitati oppoſita, prorſus differunt ab extremis temperantię, quæ ſunt intemperantia, & ἀναισθησία, ſeu vacuitas ſensûs. Liberalitas ergo eſt virtus diverſa à temperantia.

SECTIO III.

Eadem doctrina confirmatur ex honeſtate actionum liberalitatis: inter quas oſtenditur, largitionem primum ſibi vendicare locum, præ acceptione. Monita aliquot in largitione ſervanda, ut ſit actio virtutis, abſque ullo turpitudinis nævo.

21. DICENDUM II. etiam functiones, ſeu actiones viri liberalis, eſſe honeſtas & laude dignas: verùm potiſſimam earum non in accipiendo, aut ſervando, ſed in largiendo ſitam eſſe. Ita Ariſtoteles lib. 4. *Ethic.* cap. 1. aſſertio quoque iſta eſt bimembris.

22. Prior pars probatur facilè ex dictis ſectione præcedenti. Omne quippe exercitium virtutis eſt honeſtum & laude dignum: cùm illa ſit poſita in eligendo ſecundùm honeſtatem, & rectam rationem. Atqui omnis functio, ſeu actio viri liberalis, quatenus liberalis, eſt exercitium moralis virtutis: cùm demonſtratum jam ſit, liberalitatem eſſe veram ac ſolidam virtutem. Ergo omnis functio, ſeu actio viri liberalis, quatenus talis, eſt honeſta & laude digna. Deinde & in ſingulari ſuadetur: quoniam actiones propriæ viri liberalis ſunt dare, accipere, & cuſtodire honeſtatis gratiâ. At dare honeſtatis gratiâ, præſefert decorem quemdam proprium virtutis, & bonitatis, cujus proprium eſt ſe communicare, & in alios diffundere: ut ajebat Dionyſius cap. 4. *de Divin. nomin.* Immo & eſt nobiliſſima imitatio Dei, qui, quoniam ſummè bonus eſt, affluenter ſe communicat creaturis, & largitur iis, quicquid perfectionis habent. Ideoque ajebat Zacharias Mitylenęus lib. *De opificio mundi: non neceſſitas, ſed bonitas ſola* (Dei) *opificio & effectioni hujus mundi principium dedit, eique præfuit, & moderata eſt.* Et, ut refert Maximus *Serm.* 9. Demoſthenes interrogatus, quid Deo ſimile haberent homines? Reſpondit, benignè facere. Ergo dare honeſtatis gratiâ eſt actio honeſtiſſima viri liberalis. Sed & accipere ac ſervare, licèt minus nobiles actus ſint, ut poſtea apparebit, adhuc ſuam honeſtatem habent: non enim eliguntur ex aliquo fine ſordido, qualiter ab avaris, ſed ob ipſam honeſtatem per ſe inſpectam à liberalitate. Vir enim liberalis ſolùm accipit & ſervat, unde, quomodo, & quando oportet, atque eo fine, ut poſtea opportunè eroget. Quod ſanè honeſtum & neceſſarium eſt. Ideoque ajebat Ambroſius: *Modus liberalitatis tenendus eſt, ut quod benefacis, continuò facere poſſis.*

23. Poſterior pars demonſtratur multiplici ratione ab Ariſt. indicata eodem loco. Cùm enim liberalitas verſetur in bonis utilibus, quales pecuniæ ſunt, & quicquid nummo æſtimatur, actus primarius & præſtantiſſimus ejus virtutis debet eſſe ille, in quo magis apparet, ſeu cernitur uſus pecuniarum. Atqui uſus pecuniarum magis apparet ſeu cernitur in largitione & ſumptu, quàm in retentione & aſſervatione. Ideoque ajebat Boëtius *De conſolat. Tunc ſolùm pretioſa eſt pecunia, quando uſu largiendi deſinit poſſideri.* Ergo actus primarius & præſtantiſſimus liberalitatis eſt largiri & inſumere, non autem accipere & ſervare.

24. Secunda ratio Ariſt. in idem probandum eſt: quoniam magis proprium virtutis eſt beneficium conferre, quàm accipere: ideoque lib. 8. *Ethic.* cap. 3. docet, propriam virtutis notam eſſe, ut omnibus proſit: ac lib. 2. *Rhetor.* definit virtutem, ut ſit vis & poteſtas quædam conferendi multa & magna beneficia. Atqui liberalitas eſt virtus, & quidem nobiliſſima, ut probatum jam eſt. Ergo magis proprium eſt liberalitatis conferre beneficia, ſeu dare, quàm accipere. Quare Bion ſæpè dicebat, eſſe optabilius ſuam meſſem largiri, quàm alienam decerpere: ut refert Laërtius lib. 4. Sed & Plutarchus *Lac. Apoph.* teſtatur, Ageſilaum dicere ſolitum, ſibi multò jucundius eſſe, ſi milites

suos

ſuos ditaret, quàm ſi diteſceret ipſe: ſimiliter & Artaxerxem Longimanum dixiſſe, regalius, ſeu Principe dignius eſſe, addere opes & honores aliis, quàm adimere, & ſibi accipere. Sed quid opus apophtegmatis philoſophorum aut gentilium in rem probandam, quam Sapientia æterna probavit ipſo Chriſti ore? hanc, nimirum, ſententiam ipſi tribuit Apoſtolus. *Beatius eſt magis dare, quàm accipere*.

25. Tertia. Magis propria eſt virtutis, proindeque & liberalitatis, illa actio, quæ apparet ſtatim honeſta & laude digna, quàm ea, quæ honeſtatem & decorem non præſefert, quamvis revera probabilis & rationi conſormis ſit. Atqui largitio donorum ſtatim apparet honeſta & laude digna: ideoque omnium animos ſibi conciliat vir liberalis impartiendo ſua aliis: acceptio autem, quamvis reverà probabilis ſit, & rationi conſormis in liberali viro; non ſtatim honeſtatem & decorem præſefert. Neque enim qui ob liberalitatem celebres ſunt, laudantur ab aliis quia recipiunt, ſed quia dant. Ergo magis propria liberalitatis eſt largitio donorum, quàm acceptio. Deinde. Gratia non ſolet haberi viro liberali, dum non accipit, ſed tantùm ubi largitur. Quin & offenſionem aliorum ſæpè incurrit, non accipiendo; nunquam autem dando. Ergo actio largiendi eſt præſtantiſſima in viro liberali. Præterea. Magis laudatur qui dat, quàm qui nihil dat, nec accipit. Hic enim ex eo quòd non accipiat, longè minùs laudatur. Ergo functio maximè propria viri liberalis non eſt accipere, aut non accipere, ſed dare. Denique. Qui largiuntur quoties oportet, cenſentur ob omnibus liberales: qui autem non accipiunt, potiùs habentur juſti, ſeu integritate præditi. Propria ergo nota viri liberalis non eſt nolle accipere, ſed dare.

26. Quarta. Illa actio quæ eſt difficilior, ſeu magis ardua in materia virtutis, ac per conſequens, liberalitatis, eſt etiam illius maximè propria: cùm omnis virtus in difficili & arduo verſetur. Atqui largitio eſt actio liberalitatis difficilior, quàm acceptio, aut non acceptio. Naturali enim propenſione inſitum eſt nobis, ut amemus res noſtras, atque earum poſſeſſione delectemur; non autem ut in alium transferamus; ſimiliterque ut non reſpuamus aliena, ſed potiùs nobis ipſis quæramus. Amabile enim bonum: unicuique autem proprium, ut eſt commune philoſophorum effatum cum Ariſtotele. Ergo largitio eſt actio magis propria liberalitatis, quam acceptio. Vide quæ ſupra circa hoc dicta ſunt à num. 10.

27. Quinta. Ut enim ſupra præmiſſum eſt, tum experimento communi, tum & ſapientum teſtimoniis, inter omnes viros probos maximè charus habetur, qui liberalitate eminet: ideoque Titum Cæſarem olim Romani *delicias generis humani* dixerunt. Etenim juſti plerumque moleſti habentur: prudentes, callidi exiſtimantur: temperantes, acerbi. Solus autem liberalis omnium animos ſibi devincit. Atqui majoris ejus amoris & gratiæ cauſſa non eſt quòd accipiat, vel accipere recuſet, ſed quòd largiatur. Ergo largiri eſt potiſſima & præclariſſima nota liberalis viri: non autem accipere, aut nolle accipere.

28. Si autem inquiras, an ſit liberalitas excellentior virtus, quàm magnificentia, id jam definitum reliquimus quæſt. præcedenti ſect. 4. nec oportet repetere. Plura alia circa doctrinam traditam videri poſſunt in commentariis noſtris ad lib. 4. *Ethic.* cap. 1. verùm præter dicta eo loco addere oportet cautiones aliquas, ne nobiliſſima liberalitatis actio, in largiendo aliis poſita, amittat ſuum valorem ac pretium, præſertim apud Deum, qui non ſpecie tenus, ſed in veritate actiones noſtras attendit, ut præmium aut ſupplicium largiatur, aut inferat. Neque in hoc ipſum utar teſtimoniis Patrum, quæ obvia ſunt, ſed philoſophorum, ut vel ab iis diſcamus actiones virtutum elicere & formare ad honeſtatis præſcriptum.

29. Primò vir liberalis non debet ſe jactare, ſeu gloriari, de iis quæ largitur, ni velit dationem ipſam corrumpere, & ſuo pretio privare. In quam rem ajebat Martialis:

Crede mihi, quamvis ingentia, Poſthume, dones,
Auctoris pereunt garrulitate ſui.

Ac Plinius longè graviori ſtylo lib. 1. Epiſt. 8. *Meminimus quanto majore animo, honeſtatis fructus in conſcientia, quàm in fama, reponatur. Sequi enim gloria, non appeti debet. Nec ſi caſu aliquo non ſequatur, idcirco quòd gloriam non meruit, minùs pulchrum eſt. Si verò; qui benefacta ſua verbis adornant, non ideo prædicare, quia fecerint, ſed ut prædicarent, feciſſe creduntur. Sic quod magnificum, alio referente, fuiſſet, ipſo qui fecerat referente, vaneſcit.* Et quidem ne ejuſmodi glorioſa largitio ipſa reddatur turpis, aut inutilis curandum eſt; ne palam, ſeu videntibus aut ſcientibus aliis donetur, immò nec ſciente illo, ſi fieri poteſt, cujus utilitati conſulitur. In quam rem prodeſt monitum Senecæ prudentiſſimum ex lib. 2. *De benef.* cap. 10. & 11. traditum hiſce verbis: *Præcipiunt omnes auctores ſapientiæ, quædam beneficia palam danda, quædam ſecretò. Palam, quæ conſequi glorioſum eſt: ut militaria dona, & honores, & quicquid aliud notitiâ pulchrius fit. Rurſus quæ non producunt, nec honeſtiorem faciunt, ſed occurrunt infirmitati, egeſtati, ignominiæ, tacitè danda ſunt, ut nota ſint ſolis, quibus proſunt. Interdum & ipſe qui juvatur, fallendus eſt, ut habeat, nec à quo acceperit ſciat. Arceſilaus, ut ajunt, amico pauperi, & paupertatem ſuam diſſimulanti, ægro autem, & ne hoc quidem confitenti, deeſſe ſibi in ſumptum ad neceſſarios uſus; cùm clam ſuccurendum judicâſſet, pulvino ejus ignorantis ſaccum ſubjecit, ut homo inutiliter verecundus, quod deſiderabat, inveniret potiùs, quàm acciperet.* Hactenus ille: cujus doctrinam miro exemplo confirmavit S. Nicolaus, ut in ejus ſolenni officio habetur ad diem VI. Decembris: ſimiliter & plures alii Sanctorum faſtis adſcripti.

30. Secundò oportet largiri citò, repulſa omni cunctatione. Moroſi enim datores, largitioni gratiam illam celeritatis auferunt, quæ maximè eam nobilitat. Quare ajebat Ennodius lib. 8. Epiſt. 10. *Quoties votiva res repente contigerit, pretium de ipſa temporis brevitate ſortitur. Cæleſtis enim ut creſcat beneficii genus ſubitum facit eſſe quod tribuit, ne devenuſtet ſperantum prolixitas miſericordiam largitoris. Quis enim affectum deſiderii repente ſuſcipiens, non avidè impetrata veneretur?* Idipſum optimè expreſſit Auſonius ex epigrammate quodam Græco, Latinis hiſce verſibus.

Si bene quid facias, facias citò, nam citò factum
Gratum erit: ingratum gratia tarda facit.

Deni-

Digitized by Google

Denique ejuſdem doctrinæ præcepta ſæpè apud Senecam leguntur: præſertim lib. 1. *De benef.* cap. 1. & lib. 2. cap. 1. & 5. Verùm prætereundus non eſt illuſtris locus ex cap. 2. ejuſdem libri, per hæc verba: *Illud beneficium jucundum, victurumque in animo ſcias, quod obviam venit. Si non contingit prævenire, plura rogantis verba intercidamus, ne rogati videamur; ſed certiores facti, ſtatim promittamus; facturoſque nos etiam, antequam interpellaremur, ipſa feſtinatione approbemus. Quemadmodum in ægris opportunitas cibi ſalutaris eſt, & aqua tempeſtivè data remedii locum obtinuit: ita quamvis leve & vulgare beneficium ſit, ſi præſtò fuerit, ſi proximam quamque horam non perdidit, multùm ſibi adjicit, gratiamque pretioſi, ſed lenti & diu cogitati muneris vincit. Qui jam paratè fecit, non eſt dubium, quin libenter faciat.* Quin & ubi negandum eſt beneficium, ipſa celeritas negandi grata eſt; mora autem intolerabilis: ideoque Martialis ita Cinnam alloquitur:

Primùm eſt, ut præſtes, ſiquid te, Cinna, rogabo:
Illud deinde ſequens, ut citò Cinna neges.
Diligo præſtantem; non odi Cinna negantem.
Sed tunc nec præſtas, nec citò Cinna negas.

31. Tertiò denique cavendæ ſunt ſordes, ex captatione repenſionis. Si enim ideo quiſpiam donat, ut ipſi retribuatur, non liberalitatis functio, ſed quæſtus & avaritia eſt: quam Seneca lib. 1. *De benef.* cap. 1. fœnerationem appellari jubet, donationem vetat. Hinc plures largitiones in ſpeciem liberales, ſi introſpiciantur, captationes quæſtuoſæ ſunt. Propterea ajebat Dio *Orat.* 7. *Quæ nunc videntur benevolentia eſſe & gratiæ, ſiquis rectè inſpiciat, nihil differunt à conviviis, in quæ quiſque ſuum affert cibum, neque à datis pecuniis pro magna uſura.* Nimirum, iis animi ſordibus ut ajebat Socrates apud Stobæum, Gratiæ virgines, vulgatione incondita, ſcorta fiunt. Legendus de his Jovianus Pontanus lib. *De liberalitate* cap. 10. & ſeqq.

SECTIO IV.

Occurritur rationibus dubitandi initio propoſitis.

32. AD I. rationem dubitandi negatur aſſumptio: cùm plenè planeque probatum fuerit, liberalitatem eſſe virtutem veram & ſolidam morum. Ad I. probationem nego, liberalitatem eſſe contrariam naturæ aut rationi: quia nec natura, nec recta ratio vetat, ſed potiùs hortatur, ut quoties ſubeſt cauſſa opportuna largiendi aut ſuccurrendi aliis, ſervata mediocritate & cæteris circunſtantiis, fiat. Neque id eſt contra naturalem noſtri dilectionem, ſed potiùs juxta illam rationabiliter intellectam: quoniam ea bonorum noſtrorum alienatione opportuna, animum perficimus, & ipſam rationalem naturam. Sic etiam Ariſt. lib. 9. *Ethic* cap. 8. exponit, quid ſit diligere ſeipſum ſupra alios, & quomodo ejuſmodi dilectioni non opponatur, quòd amicus in gratiam amici exponat periculo facultates ſuas, immo & vitam, ubi recta ratio id exigit. tunc enim amiſſione opum, & ipſius vitæ corporis, animum perficit præſtantiſſima virtutis honeſtate: quod eſt verè diligere ſeipſum. Sic etiam nec ſuiipſius dilectioni opponitur, ob eandem cauſſam, quòd vir fortis exponat ſe periculis mortis, illamque in bello ſubeat, ad ſuæ patriæ defenſionem. Ad II. probationem patet ex dictis diſput. 4. quæſt. 6. virum qualibet virtute morum perfectè inſtructum cæteris quoque, ſaltem communibus, eſſe præditum, ac proinde etiam liberalitate. Neque obeſt quòd pauper ſit: quoniam etiam pauper poteſt in rebus admodum exiguis exercere liberalitatem & intimis affectibus ſeu deſideriis ſupplere id quod deficit de actibus externis, defectu materiæ, ſive opum. Ad III. probationem. Liberalitas per ſe loquendo non opponitur magnificentiæ: ut latè oſtenſum fuit diſput. 4. quæſt. 5. ſect. 4. nec impedit illius functiones, quia ſicuti dat quando & quomodo oportet, ita etiam recipit & aſſervat quoties oportet, ſive ad proſequenda liberalitatis opera, ſive etiam magnificentiæ, ubi recta ratio ita exegerit. Neque obſtat quòd Ariſtoteles ait, liberalem virum pauciora ſibi ſervare, quàm largiatur: id enim intelligendum eſt, attenta honeſtate & decore virtutis, quæ interdum exigit ut plura ſerventur ad nobiliora & excellentiora opera, quorum vel unum quandoque eſt majoris pretii & laudis, quàm alia plurima communia, & inferioris notæ.

33. Ad II. rationem dubitandi negatur ſimiliter aſſumptum. Oſtenſum quippe fuit à num. 15. Liberalitatem ab aliis virtutibus morum differre; ac nominatim à magnificentia, juſtitia & temperantia. Ad primam probationem, in qua aſſumitur, liberalitatem non verſari præ aliis virtutibus, in pecunia, ut in propria materia, dicimus, non obſtare quòd ſit moralis virtus, ut ſpeciatim in ea materia verſetur. Nam licèt virtutes morales, quæ ſpectant bonum proprium ſubjecti, cui inhærent, verſentur in moderandis perturbationibus appetitus ſentientis; illæ tamen, quæ ſunt ad alterum, ut juſtitia, & quædam aliæ virtutes ipſi affines, inter quas cenſetur, non verſantur in moderandis perturbationibus, ſed in actionibus regendis: ideoque non inhærent appetitui ſentienti, ſed voluntati. Vel dici poteſt, liberalitatem verſari in moderandis affectionibus avaritiæ & prodigentiæ, veluti in materia proxima, ſive illæ ſpectent ad appetitum ſentientem, ſive ad voluntatem: in pecuniis verò tanquam in materia remota. Ad ſecundam probationem, idem Ariſtoteles libro 4. *Ethicorum* cap. 1. monet, pecuniæ nomine intelligi quicquid poteſt pretio æſtimari. Quod confirmat Ulpianus l. 178. ff. *de Verb. ſignif.* & Hermogenianus l. 222. ff. *eod. tit.* Ad III. probationem dico, largitionem propriam liberalitatis eſſe ſolam illam, per quam res ipſa traditur, vel illius dominium transfertur. Neutrum autem eorum contingit in docente alium: non enim ipſam ſcientiam ſuam tradit alteri, neque ipſius dominium transfert in diſcipulum, ſed docendo parit in ipſo notitiam aliam ſuæ ſimilem. Solùm itaque diſcipulo donat propriè laborem in docendo poſitum, qui certè pretio æſtimari poteſt, & proinde eſſe materia liberalitatis, ferè inſtar aliarum, quę pretio ęſtimantur. Ad IV. probationem. Qui gratis alteri dat operam ſui corporis, non ideo corpus ſuum in ejus ditionem transfert, ſed ſolùm ejus viſum, qui pretio æſtimari poteſt. Idem dicendum de donatione ſervi: non enim transfertur dominium aliquod in corpus humanum ipſius, quod

ſo-

ſolius Dei dominio ſubjacet, ſed in illius operas, quæ pretio æſtimantur.

34. Ad III. rationem dubitandi fatemur, dare & accipere eſſe duos liberalitatis actus, verùm ſubordinatos, quorum primarius in dando, ſubſecundarius in accipiendo ſit poſitus. Neque hoc eſt contra rationem virtutis: cùm una & eadem poſſit ac ſoleat eo ordine ſpectare plures actus: ut etiam apparet in quibuslibet ferè habitibus, & facultatibus. Nec acceptio viri liberalis eſt ſordida, quemadmodum avari. Non enim accipit indiſcriminatim, ſed à quo, quando, & quomodo oportet, ut debito tempore largiatur; idemque eſt aſſervatione opum conveniente. Nec largitio ipſa impedit felicitatem; quoniam potiùs hæc paratur alienatione pecuniæ, quoties id exigit recta ratio. Neque enim poſſeſſio opum, ſed uſus rectus confert aliquid momenti ad felicitatem homini: dominiumque illarum poſtponi debet actionibus virtutum. Quare irridendus eſt potiùs quàm confutandus ille *Epicuri de grege porcus*, dum accinebat.

O cives, cives, quærenda pecunia primùm eſt,
Virtus poſt nummos.

35. Ad I. confirm. Ariſtoteles eo loco non docet, virum liberalem triſtitiam capere de actione ſecundùm liberalitatem elicita: cùm potius doceat, viri liberalis eſſe largiri cum jucunditate, aut ſaltem ſine triſtitia. Solùm itaque ait, poſſe virum liberalem ſemel aut iterum per imprudentiam dare præter rectam rationem, & poſtea moderatè triſtari, non quia dedit, ſed quia non dedit, prout præſcribit lex & honeſtas liberalitatis: quæ exigit ut detur ſolùm quod oportet, quando, quomodo, & cui oportet. Unde ſolvitur poſtrema ejus objectionis pars. Delectus enim perſonarum in liberalitate non eſt contrarius rationi; ſicuti acceptio perſonarum eſt oppoſita juſtitię: quoniam vir liberalis non obſtringitur ſtricto debito dandi ſua, ſed morali tantùm; quòd plures inſpectiones habet, juxta varias conditiones perſonarum, quarum aliis dare honeſtum eſt; aliis verò nocivum. Juſtitia autem obſtringitur debito reddendi unicuique jus ſuum: ideoque violatur, quoties non attenditur jus uniuſcujuſque, ſed qualitas perſonarum.

36. Ad II. confirm. negamus, dare & accipere, prout attinent ad virum liberalem, eſſe opera contraria: cùm conſtet ex dictis, alterum eorum deſervire alteri. Non enim recipit, ut pecuniam in arca concluſam habeat, ſed ut donet opportuno tempore.

DE

DE VIRTUTIBUS
ET
VITIIS
DISPUTATIO OCTAVA
De Magnanimitate & Modeſtia.

QVemadmodum Magnificentia & Liberalitas verſantur in pecuniis, ideoque de utraque egimus Diſputatione præcedenti: ita etiam Magnanimitas, & Modeſtia, ſeu Philotimia, ſpectant honores, veluti materiam propriam: ideoque de utraque diſſerendum nunc eſt.

QUÆSTIO PRIMA.

An magnanimitas ſit vera & ſolida virtus, etiam prout explanatur ab Ariſtotele: an potiùs humilitati & modeſtiæ contraria?

D*ISSERIT Ariſtoteles de Magnanimitate lib.* 4. Ethic. *cap.* 3. *eamque non modò inter virtutes morum recenſet, ſed & præſtantiſſimam, ac ſublimem admodum prædicat. Ceterùm variaš ejus functiones deſcribit, quæ quibuſdam auctoribus Catholicis & eruditis viſæ ſunt ab honeſtate alienæ, & cum humilitate Chriſtiana ac modeſtia pugnantes, præſertim ob appetitionem honorum magnorum, ac judicium de propria dignitate: quæ duo videntur procul eſſe à viro humili & modeſto. Itaque circa id oportet accuratè hoc loco diſſerere: cùm ſit res graviſſimi momenti circa mores.*

SECTIO PRIMA.

Proponitur ſententia quorundam auctorum exiſtimantium, Magnanimitatem, prout ab Ariſtotele explanatam, non eſſe veram virtutem, ſed potiùs habitum cum humilitate & modeſtia pugnantem; ejuſque præcipua fundamenta urgentur. Ubi an honor propter ſe appeti poſſit.

2. AC primò quidem magnanimitatem, proue ab Ariſtotele explanatur, non eſſe veram virtutem, ſed potiùs pugnare cum veris virtutibus, præſertim cùm humilitate Chriſtiana & modeſtia, multi cenſent: inter quos Ludovicus Vives lib. 6. *De cauſſis corruptæ eloquentiæ*, Vitus Amerbachius in commentariis ad librum 1. *Magn. Moral.* Michaël Medina lib. 2. *Paræn.* cap. 3. Ildephonſus Meſſia lib. 1. *De vera & falſa gloria* cap. 9. & ſeqq.

3. Fundamentum præcipuum hujus opinionis eſt: quia nulla vera virtus eſt contraria aliis virtutibus: cùm omnes illæ amico fœdere copulentur, & cum prudentia atque invicem inter ſe connexæ ſint: ut docet Ariſt. lib. 6. *Ethic.* cap. 13.

noſ-

noſque ipſi ex inſtituto ſtabilivimus ſupra diſp. 4. quæſt. 5. ſect. 4. & diſp. 6. per totam. Atqui magnanimitas, prout ab Ariſtotele exponitur, contraria eſt aliis virtutibus: nimirum, humilitati Chriſtianæ & modeſtiæ. Ergo non eſt vera virtus. Aſſumptio, in qua eſt difficultas, probatur multipliciter. Primò. Magnanimitas, prout ab Ariſt. exponitur, eſt ille habitus, quo vir optimus ſe exiſtimat dignum magnis honoribus, illoſque propterea appetit, & dedignatur honores minoris notæ, quòd ſe arbitratur majoribus dignum. At hoc contrarium eſt humilitati Chriſtianæ & modeſtiæ: juxta quarum leges, etiam ille qui optimus revera eſt, non ſe exiſtimat magnis honoribus dignum, ſed exiguis, aut nullis: ideoque nec eos appetit. Ergo magnanimitas, prout ab Ariſtotele explanatur contraria eſt Chriſtianæ humilitati, & modeſtiæ. Secundò: notæ enim, ſeu conditiones peculiares, quas Ariſtoteles tribuit viro magnanimo, ſunt prorſus contrariæ iis, quæ ſunt propriæ virtutis, & apparent in humili ac modeſto. Docet quippe, magnanimum virum eſſe immemorem beneficiorum: ceſſatorem & tardum, id eſt, otioſum & pigrum: item diſſimulatorem & ironicum apud vulgus, & imperitam multitudinem, quod videtur fraudem aut duplicitatem cordis præſeferre: præterea ita affectum ut non poſſit πρὸς ἄλλον ζῆν, *vivere ad alium*, id eſt, ad aliorum arbitratum ſe componere, ſeu aliis morem gerere in civili convictu. At hæc omnia alieniſſima & contraria ſunt notis veræ virtutis, præſertim iis, quæ apparent in viro humili ac modeſto. Tertiò: etiam notæ corporis, quas Ariſt. tribuit viro magnanimo, videntur affines elationi, & humilitati contrariæ: ut quòd motus & geſtus illius ſit tardus, vox gravis, & locutio conſtans ac firma. Omnia ergo illa, quæ Ariſtoteles tribuit viro magnanimo, contraria ſunt veræ virtuti, præſertim humilitati & modeſtiæ Chriſtianæ.

4. Confirmat Meſſia eandem opinionem. Quia magnanimitas, prout ab Ariſtotele exponitur, appetit honores magnos, ſive gloriam apud homines, præſertim primæ & ſummæ notæ. nam ab inferioris conditionis hominibus eam admittere dedignatur. Atqui appetitio honorum per ſe ſpectata, & niſi aliud præterea honeſtum addatur ex parte finis, eſt virtuti & Chriſtianæ humilitati contraria. Igitur magnanimitas, prout ab Ariſtotele explicatur, eſt planè virtuti & humilitati contraria. Aſſumptionem latiſſimè probat prædictus auctor: ac primò quidem, appetitionem referri debere ad alium finem bonum, ut honeſta ſit, probat c. 12. *ex Ethnicis cordatioribus*: apud quos conſtans, ac penè pervicax eſt, humanæ gloriæ repudiatio: quin & Perſius, poëta licèt, cuique proinde non nihil ampliùs indulgendum videbatur, illam non debere appeti ut finem arbitratur Satyrâ 1. dum accinit:

Non ego cùm ſcribo, ſi fortè quid aptius exit,
Quamquam hæc rara avis eſt, ſi quid tamen aptius exit,
Laudari metuam. neque enim mihi cornea fibra eſt.
Sed recti finemque, extremumque eſſe recuſo,
Euge tuum & bellè.

5. Sed (quod longè gravius eſt) id ipſum videtur apertè colligi ex doctrina Chriſti Domini, qui palam profeſſus fuit, ſe non quærere gloriam ſuam. Et cap. 6. *Matthæi* damnat eos, qui opera ſua faciunt, ut videantur ab hominibus: id eſt, ut honorem, vel gloriam apud eos mereantur. Quare & illos à præmio æterno excludit, quoniam in hac vita receperunt mercedem ſuam. Unde concludit Meſſia, *audax eſſe & impium facinus, & ad infidelitatem pertinens, ac ſupra modum ab humilitatis itinere devians, & pernicioſum, aucupari velle gloriam, quam Chriſtus verbo & exemplo conculcavit.*

6. Deinde in id probandum congerit teſtimonia Patrum, qui videntur omnem gloriæ & honoris appetitionem (tributam magnanimitati ab Ariſtotele) proſcribere veluti contrariam humilitati, & modeſtiæ Chriſtianæ. Præſertim verò id tradere videtur S. Hieronymus longa diſputatione, & multis Scripturæ locis denſatâ, in c. 5. *Epiſt. ad Galatas*, Gregorius Magnus lib. 22. *Moral.* à cap. 6. uſque ad 11. & paſſim Bernardus, Chryſoſtomus, Nazianzenus, atque Auguſtinus lib. 5. *de Civit.* cap. 12. 13. & 14. itemque lib. 2. *de Sermone Domini in monte* cap. 1. 2. & 3. ac præterea loco alio fortaſſe illuſtriori, quem Meſſia allegatus aut non vidit, aut prætermiſit, *in pſalm.* 118. ad illa verba, *Averte oculos meos, ne videant vanitatem*, ubi ita loquitur Auguſtinus ipſe, auſcultandus certè in documentum noſtrum: *Magni intereſt, cùm aliquid boni facimus, cujus rei contemplatione faciamus. Officium quippe noſtrum, non initio, ſed fine penſandum eſt: ut ſcilicet, non tantùm ſi bonum eſt quod facimus, ſed præcipuè ſi bonum eſt propter quod facimus cogitemus. Hos oculos, quibus contemplamur, quare faciamus quod facimus, averti poſcit ne videant vanitatem; id eſt, ne hanc attendat, propter quam faciat, cùm boni aliquid facit. In qua vanitate præcipuum obtinet locum amor laudis humanæ, propter quam multa magna fecerunt, qui magni in hoc ſæculo nominati ſunt: multumque laudati in civitatibus gentium, quærentes non apud Deum, ſed apud homines gloriam, & propter hanc velut prudenter, fortiter, temperanter, juſtoque viventes, ad quam pervenientes receperunt mercedem ſuam, vani vanam. Ab hac vanitate avertere volens Dominus oculos ſuorum,* Attendite, *inquit*, ne juſtitiam veſtram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis. alioqui mercedem non habebitis apud Patrem veſtrum, qui in cœlis eſt. *Deinde cùm ipſius juſtitiæ quaſdam partes exequeretur, præcipiens de eleemoſynis, de orationibus, de jejuniis, ubique id admonuit, ne aliquid propter gloriam hominum fiat: & ubique dicit, eos, qui propterea faciunt, percepiſſe mercedem ſuam: id eſt, non æternam quæ Sanctis repoſita eſt apud Patrem, ſed temporalem, quam quærunt qui contemplantur in ſuis operibus vanitatem. Non quia ipſa laus humana culpanda ſit (nam quid tam optandum eſt hominibus, quàm ut iis placeant, quæ debeant imitari:) ſed propter ipſam laudem bene operari, hoc eſt vanitatem in ſuis operibus intueri. Quandoquidem & ipſa ab hominibus laus, homine juſto, quantocumque provenerit, non ibi eſſe debet ejus finis boni, ſed etiam ipſa referenda eſt ad laudem Dei, propter quem bona faciunt verè boni: quoniam nec à ſeipſis, ſed ab illo fiunt boni. Denique in eodem ſermone Dominus jam dixerat eis:* Luceat lumen veſtrum coram hominibus, ut videant opera veſtra bona, & glorificent Patrem veſtrum, qui in cœlis eſt. *Ubi finem poſuit, id eſt, in gloria Dei. Hoc debemus, quando aliquid boni facimus, intueri, ſi avertuntur à vanitate oculi noſtri, non ergo ſit finis boni operis in laudibus hominum: ſed ipſas laudes hominum corrigamus, & ad Dei laudem omnia referamus, à quo*

nobis datur quicquid in nobis ſine laudantis errore laudatur. Itaque Auguſtinus luculenter & docet, & probat malum & turpe eſſe, ſpectare in bonis operibus gloriam ſeu honorem apud homines, eamuè appetere ut finem. quod certè videtur facere magnanimus vir juxta Ariſtotelem.

7. Denique confirmat eandem doctrinam rationibus. Primò enim, ſolus ille honeſtè agit, qui ſpectat honeſtatem ut finem: cùm honeſtas actionis potiſſimùm ex fine accipiatur, ſeu per ordinem ad finem. At magnanimus ad præſcriptum Ariſtotelis non ſpectat honeſtatem ut finem, ſed honorem magnum, qui eſt aliquod diverſum ab honeſtate. Ergo magnanimus ad præſcriptum Ariſtotelis non agit honeſtè: proptereaque nec magnanimitas, prout ab ipſo explicata, eſt virtus: quia hæc ſemper honeſtè agit. Secundò: honor ſive gloria, apud homines non eſt aliquid per ſe, ſive propter ſe bonum: ſed tantum gratiâ honeſtatis, ad quam eſt adjumentum & calcar. Ergo qui glotiam ſeu honorem apud homines appetit per ſe, ſive propter ſe, animo ſuo facit per ſe bonum, quod bonum per ſe non eſt, ſed gratiâ alterius. Unde & fruitur utendis, & invertit rectum ordinem rerum: ac proinde inhoneſtè agit. Tertio: illud dumtaxat eſt propter ſe appetendum, quod perfectionem appetentis ſpectare poteſt. At honor ſeu gloria apud homines non ſpectat ad perfectionem appetentis. neque enim homo propterea perficitur, quòd ab aliis probus habeatur aut prædicetur. Ergo honor & gloria apud homines non eſt aliquid appetendum propter ſe. Quare ſupereſt ut ſoli Deo omnis honor & gloria appetatur, tanquam virtutum ſonti, nobis autem confuſio faciei. ne fortè falcem mittentes in divinam meſſem, Dei vltricem manum experiamur.

SECTIO II.

Præmittuntur quædam opportuna: ac primò quidem an Ariſtoteles diſſerens de magnanimitate agnoverit quadantenus humilitatem: deinde, in appetitione honoris peccari poſſe defectu & exceſſu: ac tandem veſtigatur, an appetitio ipſa honoris ſit honeſta, & digna magnanimo viro.

8. PRÆMITTO I. non eſſe omnino exploratum, an Ariſtoteles diſſerens de magnanimitate agnoverit aliqualiter virtutem illam, quę à Chriſtianis omnibus humilitas dicitur & eſt. Martinus de Magiſtris quæſt. 1. *de Humilitate*. Flaminius Nobilius lib. *de Felicitate* cap. 9. Burlæus 4. *Ethic.* part. 1. tract. 2. cap. 1. & Sepulveda lib. 3. *de Militari Diſciplina*, cenſent, eandem omnino eſſe utramque, ac proinde Ariſtotelem habuiſſe perſpectam naturam humilitatis, ubi de magnanimitate diſſeruit. Cæterùm Foxius lib. 3. *Ethicæ* c. 27. & Cajetanus 2. 2. quæſt. 161. art. 1. cenſent eas inter ſe prorſus differre, ac præterea nec Ariſtotelem, nec ullum alium ex philoſophis Gentilibus, agnoviſſe humilitatem, niſi fortè admodum obſcurè & rmditer. Imò; S. Auguſtinus *in Pſalm.* 31. ad illa verba, *Verumtamen in diluvio*, *omnem humilitatis notitiam iis negare videtur*. Ait enim: *Hæc aqua humilitatis cordis, hæc aqua vitæ ſalutaris, abjicientis ſe, nihil de ſe præſumentis, nihil ſuæ potentiæ ſuperbè tribuentis: hæc aqua in nullis alienigerarum libris eſt. Non in Epicuræis, non in Stoicis, non in Manichæis, non in Platonicis. Ubicumque etiam inveniuntur optima præcepta morum & diſciplinæ, humilitas tamen iſta non invenitur. Vis humilitatis hujus aliunde non manat. A Chriſto venit. Hæc via ab illo eſt, qui, cùm eſſet altus, humilis venit. Quid enim aliud docuit humiliando ſe, factus obediens uſque ad mortem, mortem autem crucis? Quid aliud docuit ſolvendo quod non debebat, ut nos à debito liberaret? Quid aliud docuit baptizatus, qui peccatum non fecit, crucifixus qui reatum non habebat? Quid aliud docuit, niſi hanc humilitatem?* Itaque judicio S. Auguſtini humilitas prorſus ignota fuit Gentilibus philoſophis, etiam iis, qui accuratè & rectè de moribus ſcripſerunt; ac proinde nec Ariſtoteli.

9. Ex hoc ipſum tradit Chryſoſtomus Javellus in *Epitome Platonis* tract. 4. niſi quòd addit, Platonem ipſum perſpectam habuiſſe humilitatis naturam, quatenus lib. 5. *de Legibus* illius partes & officia deſcripſit. Ibidem namque admonet legumlatores ut curent divinum cultum, & feſtos ſacroſque dies, omneque cæremoniarum genus. Cæterùm non ſatis ex eo capite Javellus potuit Platoni adſcribere humilitatis notitiam, dum illam Ariſtoteli negat. Primò: quoniam Plato eo loco imponens Legumlatoribus curam rerum ſacrarum, & ad Dei cultum ſpectantium, non propterea invenitur agnoviſſe, niſi religionem, quę de eo cultu & veneratione numinis cum demiſſione animi ſolicita eſt. Alioqui etiam, contra Javellum ipſum, perſpectam habuiſſet humilitatem Ariſtoteles, qui pariter lib. 7. *Polit.* tradit præcepta circa cultum Dei, dum inter cætera magiſtratus officia vult ſacerdotium eminere, ac principatum obtinere. Ait inſuper cap. 12. eiuſdem libri: *Fana quoque per agrum eſſe debent, tum Diis, tum etiam heroibus.* quod ad religionem qualem qualem ſpectare videtur. Præterea, Ariſtotelem quandoque de ſacrificiis offerendis fuiſſe ſolicitum, conſtat ex Diogene Laertio, dum tabulas teſtamenti illius recenſet, præcipientis ſtatuam matris ſuæ conſecrari Cereri in templo Nemeico: inſuper & animalia lapidea cubitorum quatuor Jovi Servatori, & Minervæ Soſpiti. Ergo ſi hæc qualiſcumque religionis ſigna non ſufficiunt, juxta Javellum (ut reverà non ſufficiunt) ad tribuendam Ariſtoteli notitiam humilitatis; neque etiam ſufficiunt alia ſimilia in Platone. Denique aliud eſt, Deum venerari quadam animi devotione, ac reverentiæ exteriori ſignificatione, quod fatemur à pluribus philoſophis Ethnicis traditum fuiſſe: aliud verò quòd homo honeſtatis cultor, & quolibet honore dignus, ſeipſum vilipendat, ac veriſſima cognitione ſibiipſi vileſcat, ideoque velit poſtponi aliis quibuslibet hominibus, judicans ſe omnibus inferiorem & deteriorem, nulloque honore aut laude dignum, quod propriè ad humilitatem ſpectat: & ne leuiter quidem notum fuiſſe videtur Ariſtoteli, aut Epicuræis, aut Stoicis, aut Platonicis, vel ulli alteri alienigenarum, ut Magnus Auguſtinus nuper nos docuit. quod veriſſimum exiſtimo, & confirmabitur ampliùs quęſtione ſequenti, ubi diſtinctio, & diverſitas omnimoda magnanimitatis ab humilitate probabitur contra allegatum Martinum de Magiſtris, & plures alios.

10. Quapropter nunc pro comperto habendum,

Digitized by Google

dum, magnanimitatem explanatam ab Ariſtotele, & functionibus ſuis diſtinctam, non eſſe eandem cum humilitate, ſed prorſus ab ea diverſam. quod ſaltem probant argumenta priora ſectione præcedenti adducta, præſertim primum illud, in quo contenditur, magnanimitatem ab Ariſtotele explanatam, cum vera ac ſolida humilitate pugnare. Licèt enim ſortaſſe id non ſatis colligatur, de quo infra; ſaltem evincitur, eas plurimùm inter ſe diſcrepare, & omnino diverſas eſſe, non minùs quàm miſericordiam, & Juſtitiam vindicatricem, quarum functiones quodammodo contrariæ ſunt, licèt habitus unius cum alterius habitu nullam contrarietatem habeat.

11. Si autem roges, ecquid cauſſæ ſit, ut Ariſtoteles nec agnoverit, nec in libris moralibus nuſquam meminerit humilitatis, nequidem ubi de modeſtia tractat, quæ minùs diverſa apparet ab humilitate, quàm magnanimitas; reſpondeo duplicem rationem eſſe. Altera eſt, quòd notitia humilitatis non tam per vires naturales ingenii habeatur, quàm per obſcuram Dei revelationem, ſolis fidelibus notam, & infidelibus omnino abſtruſam. Nimirum, ſola Fides divina docet neceſſitatem gratiæ divinæ ad quælibet opera ſalutaria, & infirmitatem arbitrii ſecundùm innatas vires ad bonum agendum, propenſionemq́ue ad malum, quâ paſſim cæſpitat, & longè profundiùs rueret, niſi Deus hominem gratis muniret opportunis auxiliis. Hæc doctrina ſolis fidelibus nota fuit, etiam ante Chriſti adventum: per illius verò doctrinam & exemplum luculentiſſimè tradita eſt, ut nemo poſſit excuſationem obtendere, ſicubi ab humilitate deviaverit. Itaque nec Ariſtoteles, neq; quiſquam alius Ethnicorum, ſolo ingenii acumine potuit humilitatis Chriſtianæ cognitionem adipiſci. Altera verò ratio eſſe poteſt, juxta quoſdam auctores, quoniam permiſſâ Ethnicis, & ipſi Ariſtoteli, notitiâ aliquâ humilitatis, ſub nomine magnanimitatis, aut modeſtiæ, adhuc non videbatur opportunum, ut in libris Ethicorum ageret de humilitate ſecundùm proprios illius actus, quibus homo vilipendit ſeipſum, & demittit omnibus aliis, veluti inferiorem, ac deteriorem, inutilemq́ue. Quippe ajunt, Ariſtotelem in ſua philoſophia morali tantùm curâſſe inſtitutionem vitæ politicæ, ſeu civilis, cui ea demiſſio animi humilitatis propria ad nihil deſervit. Hæc verò ratio in noſtra doctrina nullum habet locum: quoniam in introductione ad philoſophiam moralem præmiſſa Commentariis *Ethicorum Nichomachiorum* cap. 5. & ſupra diſp. 2. quæſt. 6. ex profeſſo probavimus, in iis libris etiam inſtrui privatam ſingulorum vitam, nec ſolùm politicam. Quare ſoli primæ rationi ſtandum eſt: eaq́ue ſuppoſitâ, nihil mirum ſi Ariſtoteles non explanaverit functiones proprias illius virtutis, quam non agnovit.

12. Præmitto II. honores inter omnia bona externa primum ſibi vendicare locum: ideoque ſolere vehementer rapere humanum affectum, ut immoderatè & plus æquo illos appetat. Quin & præterea, ut eſt hominum varia condirio, geniuſque multiplex, fieri poteſt, ut quidam nullo fere honoris amore deſideriovè teneantur, etiam ubi oporteret honores appetere, aut non recuſare. Porrò pauciores longè ſunt qui in hac re per defectum peccent, quàm per exceſſum. Pauci quippe ſunt, ſed tamen aliqui, puſillanimes, & alioqui moribus ac doctrina exculti: qui ſanè poſſent cum ſuo & aliorum fructu minimè vulgari gerere publicam munerum adminiſtrationem. Sed tamen ob nimium quietis & otii amorem, in animum inducunt, ſe inutiles eſſe iis gerendis: ideoq́ue latebras & ſeceſſum amant: non quia in iis aliquid magnum, aut ſibi vel aliis admodum utile exerceant, ſed quoniam tranquillam vitam agunt, ab omni externo labore & negotiorum tumultu liberam. Ii certè defectu peccant, & non ſine noxa aliqua ſe inutiles præſtant humano convictui, cui natura duce deputati ſunt. Homo quippe naturâ ſuâ eſt animal politicum. Excipiendi tamen à noxa puſillanimitatis videntur, qui dignitates & honores iis annexos renuunt admittere, non ex negligentia quadam aut torpore animi; ſed ut vacent ſtudio literarum, in eoq́ue proſint ſibi & aliis. Quippe id decens videtur, ubi nulla illorum gravis neceſſitas eſt ad publica munera obeunda, ſed adſunt alii, qui æquè bene illa gerere poſſint. Ideoque ajebat Tullius lib. 1. *Officiorum*: *His forſitan concedendum eſt rempublicam non capeſſentibus, qui excellenti ingenio doctrinæ ſe dederunt: & iis, qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviori cauſſa impediti, à republica receſſerunt; cùm ejus adminiſtrandæ poteſtatem aliis, laudemq́ue concederent.* Ac præterea S. Auguſtinus eandem doctrinam confirmat lib. 10. *de Civit.* cap. 19. dum ait: *Otium ſanctum quærit charitas veritatis: negotium juſtum ſuſcipit neceſſitas charitatis: quam ſarcinam ſi nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum eſt veritati: ſi autem imponitur ſuſcipienda eſt, propter charitatis neceſſitatem.*

13. Alii plures exceſſu peccant: ſive quia nulla meritorum dignitate præditi, appetunt honorem ſoli virtuti debitum, cum injuria aliorum hominum longè meliorum, quibus munera publica & honor iis annexus debentur: ſive quia licèt aliquali merito inſigniti ſint, illud eſt longè minus, quàm ab iis exiſtimatur, & quàm par eſſet ad tantum honorem aſſequendum. Utroſque illorum alieniſſimos à vera magnanimitate pronunciat Ariſtoteles, atque elationis fatuitatiſq́ue notâ inurit: quoniam aut nullis, aut non ſufficientibus meritorum ornamentis inſtructi, templum honoris invadere audeant, quò non, niſi rectâ virtutis & honeſtatis viâ, ire deberent. Quare ab ipſo appellantur ἠλίθιοι ϗ ἀνόητοι id eſt, ſtolidi & dementes: communiterq́ue ſuperbi, elati, tumidi, ventoſi, & inflati audiunt. Quin & ex eodem faſtu, elationeq́ue, aut impotenti cupiditate honoris, quærere ii ſolent aſſentatores, à quibus eas laudes & ſigna reverentiæ obtineant, quæ à viris cordatis & probis obtinere non poſſent. Porrò ubi ad exoptatos honores pervenire nequeunt, invidentiam ſuam produnt erga alios meliores ſe, quibus altior gradus contigit, illorumq́ue honori detrahunt, implacabili odio, & mœrore animi: ac nullum non movent lapidem, nullam non tentant viam, anfractuoſam licèt atque inviam, & injuſtitiis ac quibuslibet ſceleribus plenam, ut munera publica & honores iis annexos aſſequantur. Si autem ea obtinere contigerit, ut ſæpè accidit, nihil injuſtius aut ſceleratius eſt illorum adminiſtratione. Etenim excellentiores non honorant, æquales deſpiciunt, inferiores premunt, humanitatis obliviſcuntur, omne jus divinum, & humanum conculcant, ac deploratiſſimi evadunt; & tandem.

Digitized by Google

eſſe patet ex facto S. Franciſci, qui, cùm humillimus eſſet, omneque genus honoris haberet exoſum, aliquando plurimis oppidanis ad ſe convolantibus, hilari vultu veſtem manuſque oſculandas præbuit. Cumque ſocius rem adeò inſolitam admiraretur in tanto viro, & cauſſam rogaret; reſpondit Franciſcus, totum illum honorem Deo fuiſſe exhibitum, non ſibi. Patet igitur, tum rationibus, tum & illuſtri facto ſanctiſſimi ejus viri, appetitionem, ſive admiſſionem ſpontaneam & jucundam honoris, non eſſe per ſe malam: quin immò & bonam eſſe poſſe ſi prudenter ac verè ordinetur ad Deum, ſive propter ipſum appetatur, aut ob alium honeſtum finem: ut expreſsè docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 131. art. 1. ad 3.

SECTIO III.

Veſtigatur penitiùs mens D. Thomæ circa appetitionem honoris & laudis proportionatæ, quatenus eſt ſtipendium virtuti debitum, & viro magnanimo conſentaneum: an licita ſit & honeſta, ut Ariſtoteles ſupponit. Decernitur, licere illam & decere per ſe loquendo, tum ex mente utriuſque communis magiſtri, tum & multiplici ratione.

16. HABEMUS ex dictis nuper appetitionem laudis, honoris, & gloriæ humanæ, tanquam finis, pravam eſſe, indignamque probo & magnanimo viro: itemque honeſtam, ubi laus, honor, & gloria humana appetitur, ut medium utile ad aliquid: nimirum, *vel ad hoc quòd Deus ab hominibus glorificetur: vel ad hoc quòd homines proficiant ex bono quod in alio cognoſcunt: vel ex hoc quòd ipſe homo ex bonis quæ in ſe cognoſcit per teſtimonium laudis alienæ, ſtudeat in eis perſeverare, & ad meliora proficere. Et ſecundùm hoc laudabile eſt quòd aliquis curam habeat de bono nomine, & quòd provideat bona coram Deo & hominibus: non tamen quòd inaniter delectetur.* Quæ ſunt verba D. Thomæ 2. 2. quæſt. 132. ar. 1. ubi quærit. *Utrùm appetitus gloriæ ſit peccatum.* Cumque objeciſſet tertio loco illud *Eccl.* 41. *Curam habe de bono nomine:* Itemque *Roman.* 21. *Providentes bona, non ſolùm coram Deo, ſed etiam coram hominibus:* ex quibus probari videbatur, licere appetitionem gloriæ: reſpondet verbis nuper exſcriptis: ubi planè docet, licitam & honeſtam eſſe appetitionem gloriæ, ſive honoris, aut laudis humanæ, quoties amatur ut medium utile ad honeſtum finem: ſeu honoris divini, ſeu profectus alieni, ſive proprii, in honeſtate morum. Quare quocumque ex iis modis honor proportionatus meritis appeti poteſt honeſtè & cum laude, non ſolùm à quolibet homine, ſed etiam à magnanimo viro.

17 Sed adhuc reſtat præcipua difficultas, an honor, laus, & gloria appeti poſſit honeſtè à quolibet homine probo, aut viro magnanimo ſub alia conſideratione: nimirum, quatenus juſtum eſt virtutis ſtipendium, teſtimoniumvè. quo ſenſu nulla eſt ordinatio, explicita ſaltem, ad honorem Dei, neque ad alienum in virtute profectum, neque ad proprium: ſed ſolùm ad virtutem ipſam, vel ad ipſum virum probum aut magnanimum, quatenus virtute præditum. Quo certè ſenſu videtur loquutus Ariſtoteles lib. 4. *Ethic.* cap. 3. dum diſſerens de magnanimitate docet, virum magnanimum appetere honores magnos. neque enim ille meminit ordinationis expreſſæ in divinum honorem, aut in proprium vel alienum profectum. Sanè in hac difficultate, quæ graviſſima eſt, & ex cujus reſolutione pendet vera utilitas innumerabilium ſtudiorum, quibus vires impendunt homines doctrinæ dediti, aut ex adverſo inutilitas, & fruſtraneus labor, nollem aliquid proprio judicio definire: neque etiam alieno, niſi prudenti & ſecuro, quod proinde in obſequium Dei cedat, & profectum eorum, qui hæc legere dignabuntur. Alphonſus Meſſia allegatus num. 3. negat id licere, & latè probat, ut ibidem vidimus. Eandem ſententiam videtur tradere Azorius lib. 4. *Inſtitut. Moral.* cap. 13. ubi allegat D. Thomam 2. 2. quæſt. 132. art. 3. & Cajetanum in margine, eadem 2. 2. quæſt. 10. art. 4. verſic. *Et confirmatur.* Sed reverà nec D. Thomas loqui videtur in caſu noſtræ quæſtionis: nec Cajetanus eo loco. Quin potiùs hic ipſe art. 1. ejuſdem quæſtionis 132. expreſsè tuetur, licitam & honeſtam eſſe appetitionem gloriæ, prout hæc ordinatur immediatè ad virtutem, ſive ad ipſum hominem, quatenus virtute præditum: quamvis non ordinetur immediatè, nec ad divinum honorem, nec ad profectum proprium, nec aliorum.

18. Verùm ut mens Cajetani, ſimul & Divi Thomæ, in re tanti momenti clariùs appareat, viſum eſt verba utriuſque exſcribere. Dixerat D. Thomas allegato articulo primo circa finem corporis, appetitum inanis vel vanæ gloriæ vitium importare: quia quodlibet vanum appetere, vitioſum eſt, juxta illud *Pſalmi* 4. *Ut quid diligitis vanitatem?* Subditque ſtatim: *Poteſt autem dici gloria vana tripliciter. Uno modo ex parte rei, de qua quis gloriam quærit: puta cùm quis quærit gloriam de eo quod non eſt: vel de eo quod non eſt gloriâ dignum: ſicut de aliqua re fragili & caduca. Alio modo ex parte ejus, à quo quis gloriam quærit: puta hominis, cujus judicium non eſt certum. Tertiò ex parte ipſius qui gloriam appetit: qui videlicet appetitum gloriæ ſuæ non refert in debitum finem: puta ad honorem Dei, vel proximi ſalutem.* Hæc D. Thomas qui videtur damnare inanis gloriæ eos, qui gloriam qualitercumque ab hominibus expetunt, aut illam non referunt in debitum finem honoris divini, aut ſalutis alienæ, vel propriæ: nam etiam propriam ſalutem ſupra enumeraverat inter fines rectos, propter quos utiliter & honeſtè appeti poteſt gloria apud homines.

19. Deinde ad tertium argumentum reſpondet verbis ſupra num. 16. exſcriptis, quibus docet, licitam & honeſtam eſſe appetitionem laudis ſeu gloriæ humanæ, ob Dei honorem, vel ob profectum in virtute proprium, vel alienum: ut ibidem vidimus. Cajetanus autem in commentario ejuſdem articuli & ſolutionis ad tertium ita loquitur: *In eodem articulo in reſponſione ad tertium dubium occurrit: quoniam appetere gloriam humanam ut debitam ſuæ virtuti, quæ in veritate illi debetur, nullum peccatum eſt. Et tamen talis appetitus humanæ gloriæ ſiſtens in ea, ut habet rationem debiti ſibi ratione virtutis, quam habet, aut fecit, non habet aliquid trium in litera numeratorum: quia nec ad hoc quòd Deus honoretur, nec ad hoc quòd proximi proficiant*

ſiciant, nec ad hoc quòd ipſemet proficiat, tendit: ſed ad hoc quòd gloria ſibi debita ab hominibus, detur ab illis: ut ſiquis appetat geſta ſuæ virtutis conſcribi & manifeſtari, ut debitas ſibi laudes habeat non pluſquàm oportet. Huic verò difficultati propoſitæ adverſus D. Thomæ doctrinam, ſic reſpondet ſtatim: *Ad hoc dicitur, quòd ex hoc ipſo quòd gloria ordinatur immediatè ad virtutem, & ad habentem ipſam ut ſic, ſequitur quòd ordinetur mediatè ad Deum, qui eſt ordinarius finis virtutis, & habentis ipſam ut ſic. Ac per hoc talis appetitus gloriæ eſt utilis ad hoc quòd Deus ab hominibus glorificetur; licèt non immediatè, tamen mediatè.* Hactenus ille, quo nihil clarius in hac parte. Docet enim apertè, appetitionem gloriæ humanę, quatenus debitæ virtuti & habenti illam, abſque explicita & immediata ordinatione in Dei honorem, aut utilitatem propriam vel alienam, adhuc mediatè ordinari ad gloriam Dei, ſive ut Deus ab hominibus glorificetur. Quo ipſo manifeſte tradit, eam appetitionem eſſe licitam & honeſtam: quoniam ad honeſtatem actionum earum, quæ proficiſcuntur à virtute morali, non eſt opus explicita aut immediata ordinatione ad Deum, quæ ſanè propria eſt charitatis & aliarum virtutum theologicarum: ſed ſufficit ordo implicitus & mediatus, qui clauditur in ipſa ordinatione immediata ad virtutem moralem, & ad quodlibet objectum honeſtum finemvè conſentaneum rectæ rationi. Quo eodem ſenſu eam ſententiam exponit & ſequitur Theophilus Raynaudus lib. 6. *De virtutibus & vitiis* ſect. 2. cap. 16. §. *At ſi honor*.

20. Hanc ſententiam ſic explicatam exiſtimo ſatis conformem rationi & veritati, idque ex multiplici capite. Primò: quia appetere id quod unicuique ſecundùm rectam rationem debetur, & quatenus ſibi debetur, eſt actus conformis rectæ rationi, juſtitiæ, & honeſtati. Atqui viro probo debetur honor & laus, ac viro magnanimo magnus honor, ſecundùm rectam rationem, ut patet. Ergo quòd vir probus appetat honorem & laudem, vir autem magnanimus magnum honorem quatenus ſibi debitum, eſt actus conformis rectæ rationi, juſtitiæ & honeſtati. Confirmatur I. Actus, quo amatur objectum honeſtum, quia honeſtum eſt, proculdubiò eſt conformis rectæ rationi, & dignus probo ac magnanimo viro. Atqui appetitio honoris debiti virtuti, quia debitus eſt ipſi, eſt actus, quo amatur objectum honeſtum; quia honeſtum eſt, ut patet. Ergo appetitio honoris debiti virtuti, quia debitus eſt ipſi, eſt planè conformis rectæ rationi, & digna probo, ac magnanimo viro. Confirm. II. Nulla turpitudo eſt in eo ut quiſpiam velit commodum juſtum ex juſto labore reportare. At vir probus appetens honorem, & magnanimus honorem magnum, quatenus pręmium virtuti debitum, vult commodum juſtum ex juſtò labore reportare. Ergo nulla turpitudo eſt quòd vir probus ſub prædicta ratione, appetat honorem, & magnanimus honorem magnum. Et ſanè mirabile eſſet, ſi is cui debentur centum ex contractu aut delicto, poſſit honeſtè appetere ut ſolvantur, quia debentur ſibi; nec tamen ille, cui debetur honor, poſſet ipſum appetere, quia ſibi debitus eſt. Rurſus mirabile eſſet, quòd, cùm unicuique liceat appetere reſtitutionem honoris ſibi injuſtè ablati, quia ſibi debitus eſt; non tamen liceat abſolutè appetere honorem ipſum, vel conſervationem illius, quatenus debiti, priùs quàm injuſtè auferatur. Idem quippe jus eſt ad conſervandum quodlibet bonum priùs quàm amittatur, & ad recuperandum poſtquam injuſtè aufertur.

21. Quod D. Thomas huic ſententiæ nullo modo ſit contrarius, ſatis probat Cajetanus verbis paullò antè exſcriptis. Appetitio enim honoris quatenus debiti virtuti, & ipſi homini, prout virtute prædito, eſt conformis rectæ rationi & honeſtati, ac proinde ordinatur mediatè & ſimpliciter ad divinum honorem, ſicuti quilibet alius actus virtutum moralium, quarum nulla expreſsè & immediatè ordinatur in Deum. Rurſus. Appetitio honoris & laudis debitæ virtuti, quatenus debitæ, eſt utilis ad profectum hominis probi: cui bonum nomen & exiſtimatio apud alios, eſt calcar ad perſeverandum in honeſtate. Ergo ſicuti appetitio honoris, quatenus ordinati in profectum proprium, eſt licita & honeſta, juxta eundem S. Doctorem loco allegato: ita etiam appetitio honoris, quatenus ſibi debiti, eſt licita pariter & honeſta.

22. Verùm præterea, eundem S. Doctorem fuiſſe ab eadem ſententia, prout à Cajetano explicata, videtur facilè probari. Etenim S. Thomas non modò in Commentario ad librum quartum *Ethicorum* Ariſtotelis cap. 3. ubi hic de magnanimitate diſſerit, ſed etiam 2. 2. quæſtio. 129. articulo tertio inquirens ex profeſſo, utrùm magnanimitas ſit virtus, totam Ariſtotelis doctrinam eo loco traditam tuetur, & ad argumenta omnia reſpondet. Atqui doctrina Ariſtotelis eo loco non eſt, licere viro magnanimo appetitionem magni honoris propter honorem divinum, neque ob profectum proprium, aut aliorum, in honeſtate (neque enim de hoc verbum aliquod eſt apud Ariſtotelem) ſed quia magnis honoribus ſe dignum judicat, rationique conſentaneum ut ſibi reddantur. Ergo etiam ex mente D. Thomæ licet magnanimo viro appetitio magni honoris, quo dignum ſe judicat, quatenus eſt rationi conſentaneum ut ſibi reddatur vel exhibeatur. Et in hunc ſenſum trahi poteſt doctrina eruditiſſimi Algarbiorum Præſulis Hieronymi Oſſorii lib. 4. & 5. *De gloria*, ac Geneſii Sepulvedæ toto dialogo *De gloriæ appetibilitate*.

SECTIO IV.

Aſſeritur vera virtutis ratio in magnanimitate; etiam prout ab Ariſtotele explanatur. Objectiones plures, quibus contenditur, illam eſſe humilitati contrariam, enervantur.

27. DICENDUM itaque eſt, magnanimitatem eſſe veram & ſolidam virtutem, etiam prout explicatur ejus propria ratio, & functiones, ab Ariſtotele.

Prior pars eſt communis omnium: & probatur facilè ex dictis num. 13. & 16. In omni enim materia morum, quæ benè aut malè tractari poteſt, & in qua rectè gerenda eſt ingens difficultas, debet eſſe aliqua vera & ſolida virtus, inclinans ad eligendum juxta mediocritatem, inter exuperantiam & defectum. Neque enim alia ratione colligimus neceſſitatem & exiſtentiam habituum virtutum moralium generatim. Atqui honores magni

gni in genere moris bene aut malè tractari poſſunt tum fugiendo, tum & ambiendo: eſtque ingens difficultas in moderanda illorum appetitione juxta debitam mediocritatem inter exuperantiam & defectum: ut experimento patet. Plerique enim mortalium ægrotant ambitione, ſeu elatione ſui ad magnos & ſibi indebitos honores: alii anguſto animo ſunt, & illorum onus, quod deberent non fugere, humeris excutiunt: pauciſſimi denique circa id ſe gerunt, ut oporteret. Ergo aliqua virtus vera & ſolida debet eſſe, quæ in magnis honoribus verſetur. Ea verò nõ eſt alia, quã μεγαλοψυχία ſeu magnanimitas. Hæc igitur vera & ſolida virtus eſt. Notandum autem eſt cum PP. Salmanticenſibus *in Arbore prædicam. virtutum* num. 98. magnanimitatem primariò ſolùm verſari circa magnitudinem honeſtatis, ſeu dignitatis magnorum honorum: non autem circa honores ipſos, niſi ex conſequenti. Quia enim magni honores debentur magnitudini honeſtatis, veluti appendix, ſeu ſtipendium juſtum, ideo magnanimus ex primaria & formali ratione ſpectans magnitudinem honeſtatis, conſequenter & ſecundariò reſpicit honores magnos, quatenus debitos magnæ virtuti. Cumque honores exigui ſint eidem improportionati, non illos appetit, ſed quodammodo contemnit, ſeu prætermittit: magnos verò admittit juxta rationem rectam, id eſt, non majores juſto, nec propter ſe, ſed propter virtutem ipſam magnam; neque ita, ut ſi deficiant, propterea ſit anxius, aut deſiſtat à magno profectu in honeſtate.

24. Poſterior pars eſt expreſſa D. Thomæ 2. 2. quæſt. 129. art. 3. ubi ex profeſſo decernit, juxta ipſam Ariſtotelis doctrinam, habitum magnanimitatis eſſe veram virtutem: neque quicquam tradit, vel in corpore articuli, vel in ſolutione argumentorum, quod, velatum unguem diſſideat à doctrina Ariſtotelis, circa magnanimitatem, & illius functiones: ut apparebit excurrenti per ſingulas. Quin & nominatim in ſolutione ad quartum argumentum, quod opponebatur ex contrarietate ſeu oppoſitione magnanimitatis, quâ magni honores appetuntur, cum humilitate, quę illos fugit; reſpondet utramque optimè cohærere ſecundùm aliam & aliam rationem. Idque probat: *Quia in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei poſſidet, & aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ: magnanimitas ergo facit quòd homo ſe magis dignificet ſecundum conſiderationem donorum, quæ poſſidet ex Deo: ſicut ſi habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quòd ad perfecta opera virtutis tendat. Et ſimiliter eſt dicendum de uſu cujuſlibet alterius boni, puta ſcientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quòd homo ſeipſum parvipendat ſecundùm conſiderationem proprii defectûs.* Quoniam verò in argumento illo quarto etiam opponebatur magnanimum virum contemnere alios ex mente Ariſtotelis, quod videtur contrarium humilitati; reſpondet ſtatim S. Doctor: *Similiter etiam magnanimitas contemnit alios, ſecundùm quòd deficiunt à donis Dei. Non enim tantum alios appretiatur, quòd pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, & ſuperiores æſtimat; in quantùm in eis aliquid inſpicit de donis Dei. Unde dicitur in pſalmis de viro juſto:* Ad nihilum deductus eſt in conſpectu ejus malignus: (*quod pertinet ad contemptum magnanimi*) timentes autem Dominum glorificat, *quod pertinet ad honorationem humilis. Et ſic patet, quòd magnanimitas & humilitas non ſunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur: quia procedunt ſecundùm diverſas conſiderationes.* Patet igitur quomodo magnanimitas, etiam prout explanatur ab Ariſtotele, non ſit contraria humilitati, nec habeat quicquam à vera & ſolida virtute degenerans. Sed audire par eſt circa id illuſtre & elegans documentum Themiſtii Orat. 14. ubi inducit Ariſtotelem differentem illis verbis: περὶ τιμὰς μεγάλας, &c. id eſt, juxta interpretationem eruditiſſimi Petavii: *Circa ampliſſimos honores, quemadmodum & cætera omnia quæ dicuntur bona, aliam immodicam atque infinitam cupiditatem; aliam moderatam, & rationi conſentaneam hominibus ineſſe. Jam quiſquis ob populares ſtrepitus inflatur, & ſupercilium attollit, pro eo quòd in theatris, atque circis multum in eos pecuniæ profundit, vanum hunc eſſe, eoque vitio detineri, cui nomen illud impoſitum eſt. Quicumque verò ſtrepitus illos contemnit, nec multum ab eo fragore differre exiſtimat, quem illiſi littoris fluctus emittunt; cæterùm bonorum virorum de ſua virtute ſuffragium, nulla adulatione ſuffuſum, maximo in pretio habet; hunc demum magnanimum eſſe, atque alta mente præditum. Nam & Sophroniſci filius ille Socrates populi furorem, pariter ac laudem, nihili unquam æſtimavit. Idem tamen de Apollinis teſtimonio gloriabatur, eoque potiſſimùm nitebatur, ac ſibi propterea cùm Apollini reſponſi hujus, tum Chærephonti interrogationis nomine referendas gratias putabat. Et extat heroïcis numeris à Socrate conditum in laudem Apollinis Prœmium.* Hactenus ille.

25. Deinde pars eadem ſuadetur profligando objectiones aliquot, proponi ſolitas adverſus honeſtatem propriam magnanimitatis, præter illas, quæ initio quæſtionis propoſitæ fuerunt, & poſtea ſingillatim ſolventur. Prima eſt, quòd omnis virtus morum conſiſtat in medio; magnanimitas autem poſita ſit in maximo, cùm verſetur in maximis honoribus. At hæc ratio nullius momenti eſt: quoniam, ut rectè monet D. Thomas ubi ſupra, licèt vir magnanimus ſit magnitudine extremus, prout contendit ad maxima; eſt tamen medius, ſeu mediocriter ſe habet, quatenus oportet: quoniam ad ea ipſa maxima tendit; ſecundùm rectam rationem. Non enim dignificat ſeipſum, niſi ſecundùm dignitatem, qua verè pręditus eſt: nec ſe dignum exiſtimat pluribus aut majoribus honoribus, quàm par ſit. Quare ſemper ſe continet intra mediocritatem illam, quæ eſt de ratione virtutis moralis. Sic etiam, & ob ſimilem rationem; dictum fuit Diſptu. precedenti quæſt. prima, magnificentiam non recedere à mediocritate debita virtuti morali, quamvis ſemper in magnis ſumptibus verſetur, quoniam illos eligit juxta rectæ rationis præſcriptum.

26. Secunda objectio eſt, quòd omnes virtutes morum ſint connexæ juxta Ariſt. lib. 6. *Ethic.* cap. 13. ac proinde non poſſit una haberi ſine alia. Poteſt autem haberi aliqua virtus, immo & plures ſine magnanimitate: quoniam idem Ariſt. libro. 4. *Ethic.* cap. 3. ait, eum qui eſt parvis dignus, & iis dumtaxat dignificat ſeipſum, eſſe temperatum, ſeu modeſtum, non autem magnanimum. Poteſt ergo eſſe modeſtia & temperantia ſine magnanimitate. Sed nec objectio hæc aliquam vim habet: quoniã, ut optimè obſervat D. Thomas

loco

Digitized by Google

loco allegato, connexio illa virtutum non eſt intelligenda ſecundùm actus omnium illarum: ideoq́ue opus non eſt, ut cuilibet viro probo, ſeu virtute prædito, competat actus magnanimitatis, ſed dumtaxat iis, qui magni in virtute ſunt. Solùm itaque intelligenda eſt connexio illa virtutum ſecundùm principia virtutum moralium, qualia ſunt gratia, & prudentia. Penès illas enim ſunt connexæ virtutes omnes morales ſecundùm habitus, ſimul exiſtentes in anima, vel in actu, vel in diſpoſitione propinqua. Quare magnanimitatis habitu poteſt præditus eſſe ille, cui non competit actus magnanimitatis: cæterùm per illum habitum diſponitur ad talem actum exequendum, ſi ille ſibi competeret ſecundum ſtatum ſuum.

27. Ad argumenta initio quæſtionis propoſita reſpondere jam oportet. Ad I. nego, magnanimitatem, etiam prout ab Ariſtolele deſcriptam, opponi alicui alteri virtuti, ut humilitati, aut modeſtiæ. Neque obſtant probationes in oppoſitum. Non prima: quia magnanimus vir ſolùm ſe æſlimat dignum magnis honoribus ſecundùm conſiderationem magnarum virtutum, quas poſſidet dono Dei, quæq́ue verè dignæ ſunt honore magno. Cum quo optimè cohęret quòd alioqui & ſimul humilis ſit ac modeſtus: humilis, quatenus conſiderans proprios defectus, ſeipſum vilipendat, & non dignum honore exiſtimet ſecundùm eam rationem. Non ſecunda: quoniam eæ notæ, quas adſcribit Ariſtoteles viro magnanimo, non ſunt contrarię honeſtati aut humilitati, ſed potiùs *ſuperexcedenter laudabiles*, ut inquit D. Thomas loco indicato. Quòd enim dicitur immemor beneficiorum, intelligi debet, quatenus non eſt ipſi delectabile quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin majora reddat. Hoc autem pertinet ad perfectionem illius virtutis, quæ vulgò dicitur gratitudo: in cujus actu vellet ſuperexcedere vir magnanimus, ſicuti & in actibus aliarum virtutum. Dum etiam dicitur ceſſator & tardùs, non ideo denotatur aliqua ejus deſidia, aut otioſitas, ſed quòd nolit ſe multis & levibus implicare, ſed dumtaxat rebus magnis, quæ oportet ſuſcipere lento gradu, & naturæ conſideratione. Dum appellatur diſſimulator & ironicus apud vulgus, non ideo dicitur, quia fallax ſit, vel mentiatur, aut tribuendo ſibi aliquid vile, aut negando magna quæ habet: ſed quia non prædicat totam ſuam magnitudinem, neque oſtendit, præſertim apud inferiores, ſeu homines minoris notæ. Quare & ipſe Ariſtoteles eo loco docet, magnanimi viri eſſe, ut magnum ſe oſtendat erga illos, qui in dignitate ſunt, & bonis fortunæ præſtant: moderatum verò ad medios, ſeu inferiores. Dum dicitur non poſſe πρὸς ἄλλον ζῆν, *ad alium vivere*, intelligendum eſt, quatenùs non poteſt familiariter ſe habere, niſi ad probos & amicos. Cùm enim ingenuus ſit, quiq́ue liberè ſuum ſenſum profert; nequit aliis adulari, aut ſimulare. quod pertinet ad parvitatem animi. Cæterum non propterea deſinit habere convictum ad alios, ſeu magnos, ſeu parvos, prout recta ratio exigit. Non tertia denique: quia motus corporis ſunt adverſi ſecundum diverſas animæ apprehenſiones: ac proinde apprehenſiones proprias viri magnanimi ſequuntur motus quidam corporis eiſdem conformes, abſque offenſione aliarum virtutum. Velocitas enim motûs provenit ex eo quòd aliquis ad multa intendit, quæ implere feſtinet. Cùm verò maguanimus ſolùm intendat ad pauca & magna, quæ multùm attentionis exigunt, non feſtinat, ſed lento gradu procedit. Similiter vox acuta & velox præcipuè competit iis, qui de quibuslibet contendere volunt. quod non pertinet ad magnanimos, qui ſe non ingerunt, niſi in res magnas. Ac quemadmodum eæ diſpoſitiones motuum corporis conveniunt viris magnanimis juxta ipſorum apprehenſiones affectioneſq́ue, ita etiam præcedere ſolent in iis, qui naturaliter ſunt diſpoſiti magis ad magnanimitatem, quàm ad alias virtutes. Quippe naturalis diſpoſitio eſſe ſolet in quibuſdam hominibus potiùs ad unam virtutem, quàm ad aliam: ut conſtat ex dictis Diſput. 4. q. 1. & 6. Patet igitur nullam eſſe ſunctionem propriam viri magnanimi, quæ turpis ſit, aut contraria humilitati.

28. Inſtat Martinus de Magiſtris contra ſolutionem primæ probationis. Ponamus quempiam eſſe maximè magnanimum, & maximè humilem, quiq́ue proinde dignus ab omnibus cenſeatur magno munere, ſeu adminiſtratione, ad quam gerendam invitetur. Aut iſte per utramque virtutem judicabit ſe dignum illâ, & ſuſcipiet: aut per utramque judicabit ſe indignum illâ, & recuſabit accipere: aut denique per magnanimitatem judicabit ſe dignum, & per humilitatem indignum. Non primum nec ſecundum: quia nec viri magnanimi, ut talis, eſt ſe indignum judicare, nec viri humilis, prout humilis, eſt exiſtimare ſeipſum magno illo honore dignum. Ergo tertium dicere oportet. Hoc autem eſt repugnans; quoniam ſic duo contradictoria eſſent vera: ſimulq́ue exiſterent duo judicia contraria, quorum altero judicaret ſe dignum, altero indignum. Deinde, vel in eo eventu accipit adminiſtrationem muneris oblati, vel recuſat. Si accipit, certè agit contra dictamen humilitatis, quo judicat ſe indignum. Si recuſat, agit contra magnanimitatis dictamen, quo ſe exiſtimat dignum. Vel neutrum facit: & ſic aget contra utrumque dictamen. Utrumque autem facere, impoſſibile eſt, ſeu contradictione plenum. Ergo de primo ad ultimum, non poteſt cohęrere, quòd idem vir judicet ſe dignum per magnanimitatem, & indignum per humilitatem magnis honoribus: proptereaq́ue magnanimitas & humilitas, prout exponuntur ab Ariſtotele & D. Thoma, ſunt habitus contrarii & repugnantes. Cùm igitur nullę virtutes ſint contrarię, & invicem repugnantes, ſequitur magnanimitatem non eſſe virtutem: ſiquidem opponitur humilitati, quę indubia & explorata virtus eſt.

29. Quòd ſi verò reſpondeatur, eundem hominem ſimul magnanimum & humilem, judicare ſe dignum honore illo ſecundùm dona Dei; indignum verò ſecundùm proprios defectus. urget Martinus contrà. Primò: quia quorumcumque conſequentia repugnant, etiam repugnant antecedentia. At hæc duo conſequentia: *Iſte eſt dignus hac adminiſtratione*, & præterea, *Iſte eſt indignus hac adminiſtratione*, repugnant. Ergo pariter repugnant antecedentia. Sed antecedentia ſunt hæc: *Iſte ſecundùm conditiones bonorum, quæ ex Deo habet, verè judicat ſe dignum hac adminiſtratione*: & præterea: *Iſte ſecundùm defectus, quos ex ſe habet, verè judicat ſe non dignum eadem adminiſtratione*. Ergo iſta duo antecedentia repugnant. Quòd autem ex iis inferantur duo illa conſequentia, patet: quia rectè infertur, ſi hic verè ſe judicat dignum, quòd dignus revera ſit: ſimiliterq́ue, ſi verè ſe indignum judicat,

Digitized by Google

cat, colligitur reverà indignum eſſe. Cùm igitur hæc duo conſequentia ſint planè repugnantia, etiam repugnant duæ illæ propoſitiones D. Thomæ antecedentes. Secundò, vel enim defectus impediunt, etiam habita ratione bonorum, ab adminiſtratione, vel non. Si impediunt; ergo magnanimus, cui ſunt noti defectus, non dignificabit ſe illis, ac proinde non accipiet adminiſtrationem. Si autem non impediunt; ergo non reddunt illum indignum: ac proinde humilitas non inclinabit ad non dignificandum ſe hac adminiſtratione.

30. Reſpondeo optimam eſſe ſolutionem interjectam, & expreſſam D. Thomæ ſupra allegati doctrinam in ea contineri. Neque obſtat duplex impugnatio addita. Non prima, quæ facilè ſolvitur diſtinguendo inter dignum ſimpliciter, & indignum ſecundùm quid, ſive cum addito. Porrò, magnanimitas hominem dignum ſimpliciter illa adminiſtratione judicat, & inſpectis omnibus; humilitas autem ſecundùm quid & cum addito, ſcilicet attentis defectibus ſuis dumtaxat. Quod exinde patet; (ut rectè monet Cajetanus) quia magnanimi & humiles non ſubtrahunt ſe à magnis ſimpliciter, ſed ſolùm quantum eſt ex ſe, ſive attentis propriis defectibus, ut patet in Joanne Baptiſta, qui licèt initio ſe ſubtraheret à magna functione baptizandi Chriſtum, poſtea illam accepit, & ipſum baptizavit. Similiter Moyſes & Hieremias attentis propriis defectibus recuſabant admittere legationem, quam tamen parati erant ſuſcipere, & tandem geſſerunt. Ratione quoque idipſum evincitur: quia humilitas non retrahit hominem ab actionibus virtutum: ſed eſt cuſtos illarum, ſemper inclinans hominem ad nihil præſumendum de ſe, quod pertinet ad judicium indignitatis ſuæ ſecundùm quid. Magnanimitas autem tendit ad magna quælibet virtutum opera, non ſecundùm quid, ſed inſpectis omnibus, etiam iis, quę ad humilitatem ſpectant: & ſic dignificat ſimpliciter, ſeu dignum ſimpliciter judicat hominem iis bonis, quibus verè dignus eſt. Ac licèt fundamentum dignitatis honorum ſint dona Dei, hæc non faciunt dignum ſecundùm quid, ſed ſimpliciter: quia quicquid eſt homo, & hominis, & in homine, eſt donum Dei. Non tamen è contra quicquid eſt homo, & hominis, & in homine, eſt defectus. Itaq; magnanimus ſe dignificat ſimpliciter: humilis autem ſe indignum judicat ſecundùm quid, cum addito, & per ordinem ad ſuos defectus. Quare nec pugnant antecedentia illa, nec cōſequentia, ſi accipiantur, uti accipi debent, alterum ſimpliciter, & ſecundùm quid alterum. In objectione autem utrumque accipiebatur ſimpliciter. quo ſenſu nihil mirum ſi eſſet contradictio. Nec ſecunda impugnatio obſtat: quoniam in homine humili ſimul & magnanimo, defectus proprii, ſolùm impediunt ſecundùm quid ab accipienda, ſeu obeunda adminiſtratione: cæterùm ſimpliciter, & inſpectis omnibus, non impediunt ab illa obeunda ſeu gerenda. Itaque accipiet illam, quâ dignus ſimpliciter eſt, & procedet ad actus magnos: quamvis ſemper indignum ſe credet ac fatebitur per ordinem ad proprios defectus. Sic etiam Angeli beati dicuntur tremere ante Deum: non quidem ſimpliciter, cùm omnino felices ſint, & de ſua beatitudine æterna ſecuri: ſed ſecundùm quid, penès conſiderationem ſuorum defectuum naturalium, quatenus ex nihilo facti ſunt, & deciderent in nihilum, niſi pia Creatoris manu conſervarentur. Patet igitur nullam eſſe repugnantiam ſeu contradictionem magnanimitatis cum vera humilitate.

SECTIO V.

Occurritur argumentis, quibus contendebatur, non licere probo aut magnanimo viro appetitionem honoris & gloriæ humanæ, etiam ut ſtipendii debiti virtuti. Plures aliæ objectiones proponuntur, & extricantur. Cautio opportuna circa praxim omnino obſervanda.

31. SVPEREST occurrere difficultatibus, quibus à num. 4. contenditur, illicitam eſſe appetitionem honoris, laudis, & gloriæ humanæ, niſi prætereà ad alium finem honeſtum referantur ea bona. Sed ne in æquivoco laboremus, recolendum eſt ex dictis num. 34. nos fateri, & certiſſimè credere, honorem, laudem, aut gloriam apud homines, non poſſe honeſtè amari propter ſe, neque eſſe bonum dignum ut ſpectetur tanquam finis virtutum, aut actionum honeſtarum. Quin & actiones ipſæ, quæ ratione materiæ & objecti, in quo verſantur, eſſent honeſtæ & laude dignæ, redduntur turpes, & nullo pręmio dignæ, ubi fiunt ex fine laudis, honoris, aut gloriæ captandæ ab hominibus. Id enim manifeſtè colligitur ex ſacris literis, teſtimoniis Patrum, & rationibus propoſitis à n. 4. uſque ad finem primę ſectionis. Solùm itaque dicimus, licere viro probo & magnanimo appetitionem laudis & honoris verè ſibi debiti apud homines, quatenus debiti virtuti, vel ſibi ipſi prout virtute prædito: ac per conſequens poſſe virum magnanimum, & proinde magnis honoribus dignum, illos appetere, quatenus debitos ſuæ virtuti, ſive quatenus juſtum & honeſtum eſt, ut illis debitus honor & exiſtimatio tribuatur. Quod ſatis probatum fuit ſupra ſect. 3. per totam.

32. Contra hanc doctrinam vix quicquam momenti habere videntur argumenta primæ ſententiæ à num. 4. quatenus in iis aſſumitur, appetitionem honorum per ſe ſpectatam, & nulla prætereà honeſtate addita ex parte finis, eſſe humilitati Chriſtianæ & virtuti contrariam. Fatemur enim ita eſſe. Verùm ut honeſtas ſufficiens addatur honori & laudi ex parte finis non eſt opus, ut honor ipſe explicitè & immediatè ordinetur in divinum honorem, neque in utilitatem veram ipſius hominis, aut aliorum: ſed ſatis eſt ut honor & laus ſpectetur & ametur, veluti ſtipendium aut teſtimonium debitum & conſentaneum virtuti, & habenti illam. quo ſenſu honor non ſpectatur, nec appetitur propter ſe, neque tanquam finis: ſed propter virtutem ipſam, & tanquam appendix ipſius, ſeu in ejus gratiam, & bonam exiſtimationem. Amare autem ſeu appetere bonam exiſtimationem honorationemq́ue virtutis, & hominis quatenus virtute prædici, eſt profectò conforme honeſtati, ac voluntati Dei, proindeq́ue implicitè & mediatè ordinatur in illius obſequium. Quod pręoculis habere oportet: vide plura huc ſpectantia tomo 2. *Theologiæ S. Anſelmi* diſput. 130. Neque oppoſitum docuere cordatiores Ethnicorum, ut in objectione aſſumitur. Solùm enim dixerunt, turpem, ſeu non dignam viro probo eſſe appetitionem honoris propter ſe, ſive tanquam finis. Idq́ue

ſatis explicat Perſius ibidem allegatus, extremis illis verſibus, dum de honore & laude accinit:

Sed recti finemque, extremumque eſſe recuſo,
Euge tuum & bellè.

Nimirum nego laudationem tuam eſſe finem & ſcopum ſtudiorum & actionum. Cæterùm nō dixerunt, inconceſſam aut turpem eſſe appetitionem laudis & honoris, quatenus virtuti debiti, ſeu quatenus cedentis in gratiam illius. Sic enim licita & honeſta appetitio eſt. Addit Navarrus in cap. *cùm minister* n.55. poſſe etiam honeſtè acceptari ea bona, prout ab allo gratioſè offeruntur: quia acceptare fructum alienæ bonæ voluntatis, videtur honeſtiſſimum.

33. Nec contradicunt huic ſententiæ documenta Chriſti Domini: ut aſſumitur ex num. 5. Dum enim profeſſus eſt, ſe non quærere gloriam ſuam, ſed Patris, docuit quidem, ſe nolle, ſeu non appetere ſibi ut homini gloriam illam & honorem, qui ſoli Deo debetur. Non autem damnat appetitionem gloriæ proportionatæ virtuti, quatenus ipſi debita eſt, & in ejus gratiam ordinata: quamvis, ut omnia erant perfecta in Chriſto, nunquam ille honorem aut gloriam aliquam ſibi ut homini appetiit, neque illam amavit quatenus continetur intra limites ſtipendii debiti virtuti, ſed multò magis, & longè excellentius, propter divinum honorem & gloriam. Quod nos etiam, licèt infirmi, & humi repentes, imitari debemus. Verùm damnari non debet ea appetitio, quamvis implicitè & immediatè in Dei gloriam non dirigatur, ſed in gratiam ejuſdem virtutis. Sic enim mediatè & implicitè dirigitur in honorem & gloriam Dei, quod ſufficit ad honeſtatem. Quòd verò idem Salvator & Magiſter hominum, cap. 6. *Matthæi* damnet facientes opera ſua, ut videantur ab hominibus, ſive ut honorem & gloriam apud eos conſequantur; extra rem objicitur noſtræ ſententiæ. Inde enim ſolùm evincitur, gloriam & honorem ab hominibus præſtitum non poſſe licitè appeti propter ſe, ſive ut finem: ſubindeque omnia hominum opera ex eo fine elicita, aut propter illum facta, eſſe turpia, qualiacumque ea ſint, quod ultro ac ſæpè faſſi ſumus.

34. Similiter Patrum teſtimonia indicata numero 6. idipſum dumtaxat extorquent: ac præterea, conandum nobis ſeriò eſſe, & totis animi viribus, ut omnia opera noſtra explicitè atque immediatè propter Dei honorem & gloriam faciamus, nec contenti ſimus alio inferiori fine, quamvis alioqui honeſto: juxta illud Apoſtoli 1.*Corinth.* 10. *Sive ergo manducatis, ſive bibitis, ſive aliud quid facitis; omnia in gloriam Dei facite.* Ubi Cornelius à Lapide, inquit: *Conſilii hoc eſt, non præcepti, nec enim tenemur omnia actu, immò nec virtute, in Dei gloriam facere, licèt id valdè pium ſit. Simili modo* cap.15. *ait:* Omnia veſtra in charitate fiant: *Siquis præceptum eſſe velit, cùm Anſelmo, Ambroſio, & Cajetano; de aptitudine & habilitate exponat, quaſi dicat: ita manducate & bibite, omniaque veſtra ita facite, ut apta & habilia ſint ad gloriam Dei promovendam: ſcilicet, ut talia ſint, ex quibus glorificari poſſit Deus, nemo offendi, nec Dei gloria lædi, ſed potius omnes ædificari, & Dei gloria celebrari ac propagari.* Honor autem virtuti præſtitus, & appetitio illius, quatenus debiti virtuti atque honeſtati morum, eſt aliquid aptum & habile ad Dei gloriam promovendam, & ad omnium ædificationem. Neque enim aut Deus offendi, aut quiſquam meritò ſcandalizari exinde poteſt, quod virtuti & integritati morum ſua laus & honor tribuatur: Neque ampliùs evincit illud Auguſtini teſtimonium. Quippe ſolùm ibidem docet, ſpectari potiſſimum debere finem operi præſcriptum: eum verò non eſſe honorem aut laudem ab hominibus præſtitam, ſed honorem divinum. An verò divinus honor debeat immediatè & explicitè intendi, an potiùs ſufficiat intentio illius mediata & implicita, non decernit eo loco. Certum autem videtur, poſteriorem hanc ſufficere, nec aliam exigi ad honeſtatem actionum procedentium à virtutibus morum. Eam verò claudi in appetitione laudis & honoris, quatenus virtuti debetur, & in ejus gratiam cedit, jam ſupra oſtenſum eſt. Vide tamen dicenda infra num. 45.

35. Denique rationibus Meſſiæ ex num. 7. occurritur. Ad I. Falsò aſſumitur, magnanimum virum, ex mente Ariſtotelis non ſpectare honeſtatem, ut finem, ſed dumtaxat honorem magnum. Quippe oſtenſum jam eſt, non ſpectari ab eo honorem magnum ut finem, ſed ut ſtipendium, & teſtimonium virtutis, in ejuſque gratiam jure ac meritò cedens: qua ratione aliquid honeſtiſſimum eſt, & ipſam honeſtatem virtutis pro fine habet. Ad II. Fatemur turpem eſſe appetitionem honoris & gloriæ humanæ propter ſe, ſive tanquam finem. Dum autem appetitur ut ſtipendium, ſeu teſtimoniū virtuti debitum, non appetitur ut finis, ſive propter ſe; ſed propter virtutem ipſam. Ad III. Patet ex eadem doctrina. Licèt enim honor non perficiat hominem in ſe, ideoque ſpectari propter ſe non poſſit, ſive tanquam finis: ordinatur tamen ad virtutem, tanquam illius appendix, ſtipendium juſtum, & teſtimonium debitum: ac proindè rectè amari poteſt tanquam aliquid ipſius virtutis, & propter ipſam. Sic etiam delectatio, ſeu voluptas illa, quam afferunt actiones bonæ ex virtutis habitu profectæ, amari licitè, & honeſtè, poteſt, tanquam appendix debita eiſdem actionibus, & illarum honeſtati. Eo quippe ſenſu honeſtas ipſa actionum, ſeu virtutum, eſt finis cujus gratiâ, ſeu propter quam voluptas amatur. Sic etiam à præliantibus ſtrenuè & fortiter in juſto bello, appeti ſeu exoptari poteſt abſque noxa aut labe aliqua præmium, & honor, quatenus debitus actionibus fortitudinis: quoniam ſub ea ratione in illius gratiam cedit, ſive propter honeſtatem ejus amatur.

36. Porrò Ethnicos cordatiores non improbâſſe appetitionem gloriæ, ſeu honoris, prout illa à nobis fuit expoſita (quicquid Meſſia in oppoſitum velit) probat exiſtimatio & uſus frequens omnium retro nationum, hominumque: ut rectè oſtendit Raynaudus ex Dione Chryſoſtomo *Orat.*3. ubi decertat pro non immutandis antiquis titulis ſtatuarum, & ita loquitur: *Homines indigent & coronâ, & imagine, & primo loco in conſeſſu, & memoria ad poſteros. Et jam multi propter hæc mortui ſunt, ut vel ſtatuam naciſcerentur, aut præconium, aut alium honorem, atque ſuis poſteris relinquerent opinionem ſui æquam, memoriamque. Si quis igitur à vobis ſciſcitetur, univerſis his clam oblatis, nullaque in poſterum recordatione relicta, neque laude benefactorū, quēcumque putetis virum emerſiſſe admirandum apud omnes, prompteque in bello decertantem, aut tyrannos expellentem, aut ſemetipſum liberoſque devoventem ſalutis communis gratiâ, aut magnos exantlantem labores virtutis cauſsâ; quemadmodum Herculem feciſ-*

ſe

Digitized by Google

ſe ajunt & Theſeum, alioſque Semideos, & Heroas; neminem vos nominare poſſe puto. Nam cauſſam, quæ provocet quemlibet pericula contemnere, & labores ſuſtinere, vitamque voluptuoſam, & ſocordem deſpicere faciat, haud aliam ullam apud pleroſque invenias. Hoc eſt, quod in pugnis facit ſtrenuos viros ex adverſo vulnerari neque tergo dato augere: tametſi nonnunquam ſalutis hoc præſidium ſit. Propter hoc ait Poëta Achillem noluiſſe ſummam ſenectutem conſecutum domi ori: atque Hectorem ſolùm ſtetiſſe ante civitatem: cumque omnibus, ſi oporteret, pugnare fuiſſe paratum. Hoc erat, quod Lacedæmoniorum quoſdam fecit in locis anguſtis in acie ſtare adverſus tot Perſarum millia. Hoc fecit veſtros majores omnem terram, & mare implere trophæis: & quum reliqua Græcia quodammodo extincta eſſet, ſolos ipſos per ſe defendere communem Græcorum auctoritatem uſque ad præſens tempus. Nec tamen ideo omnes eas actiones probo, ſeu honeſtas fuiſſe exiſtimo: cùm plurimæ illarum elicitæ fuerint propter gloriam humanam, veluti finem, quod turpe eſſe, & præpoſterum, jam ſatis oſtenſum eſt. Solùm itaque profero id teſtimonium, ut appareat, communi hominum ac ſæculorum æſtimatione licitam & decentem fuiſſe appetitionem honoris & gloriæ humanæ, non quidem tanquam finis, ſive propter ſe, ſed tanquam ſtipendii & teſtimonii, quod virtuti debetur.

37. Eòdem ſpectat illuſtre teſtimonium Plinii lib. 3. epiſt. 3. ubi ita loquitur. *Alius alium, ego beatiſſimum exiſtimo, qui bonæ, manſuræque famæ præſumptione perfruitur, certuſque poſteritatis, tum futura gloria vivit, ac nihil, niſi præmium æternitatis ante oculos, pingue illud, altumque otium placet. Etenim omnes homines arbitror oportere, aut immortalitatem ſuam, aut mortalitatem cogitare & illos quidem contendere, & non remitti. Tum hos quieſcere, nec brevem vitam caducis laboribus fatigare (ut video multos) miſera ſimul & ingrata imagine induſtriæ, ad mortalitatem ſui pervenire.* Et ibidem Epiſt. 19. *Omnes ego, qui magnum aliquod, memorandumque fecerunt, non modò veniâ, verùm etiam laude digniſſimos judico, ſi immortalitatem, quam meruere, ſectantur: victurique nominis famam, ſupremis etiam titulis prorogare nituntur.* Quæ verba etiam intelligenda ſunt, ſeu accipienda, inſtar teſtimonii præcedentis. Similia habentur apud Ciceronem *Phi. 14. Actum præclarè cùm iis eſt, quorum virtus, nec oblivione eorum, qui ſunt, nec reticentiâ poſteriorum, ſepulta eſſe poterit.* Ac præterea: *Brevis vita data eſt: at memoria bene redditæ vitæ, ſempiterna: quæ, ſi non eſſet longior, quàm hæc vita, quis eſſet tam amens, qui maximis laboribus & periculis ad ſummam laudem, gloriamque contenderet?* Ac 1. *Tuſcul. Q Q. Honor alit artes: omneſque incendimur ad ſtudia gloriæ, jacentque ea ſemper, quæ apud quoſque improbantur.* Et pro *Archia poëta: Nemo noſtrûm tam averſus eſt à muſis, qui non mandari verſibus æternum laborum ſuorum facilè præconium patiatur.* Denique, ut multa alia omittam, pro *C. Rabirio* ait: *Nemo noſtrûm in reipublicæ periculis cum laude ac virtute verſatur, quin ſpe poſteritatis fructuque ducatur.* Quæ omnia, ne vana ſint, intelligi debent juxta ſenſum paullò ante explicatum.

38. Dices D. Thomas 2. 2. qu. illa 132. art. 1. in corpore docet, gloriam eſſe vanam ex parte ejus, à quo ſperatur, ſeu quæritur: ſcilicet, ex parte hominis, cujus judicium non eſt certum. Atqui appetit gloriam, ſeu laudem quatenus virtuti debitam, ſperat, ſeu quærit illam ab homine, cujus judicium non eſt certum. Ergo gloria, quam appetit, etiam quatenus virtuti debita, vana eſt: ac proinde appetitio ipſa non eſt ſecundùm honeſtatem, ſed ex inani gloria. Reſp. Eadem objectione, ſi quicquam probat, æquè probandum iri, illicitam eſſe appetitionem gloriæ & laudis humanæ, ob honorem Dei, vel ſalutem propriam, aut aliorum: quia etiamſi eo fine appetatur, quæritur ab homine, cujus judicium non eſt certum. Atqui omnes cum eodem Divo Thoma licitam & honeſtam cenſent ejuſmodi appetitionem. Ergo objectio plurimum probat, ac proinde nihil. Dico igitur, tunc vanam eſſe appetitionem debitæ gloriæ vel laudis ex parte hominis, à quo illa exoptatur, quando quiſpiam eam appetit ab homine tanquam ab irrefragabili teſte, cùm verè nemo hominum talis ſit: aut quando vult deſerri teſtimonio hujus vel illius hominis pluſquam oportet, vel illius fides & probitas mercatur. Id enim vanum eſt, quocumque fine, etiam divini honoris, appetatur gloria & laus. Si autem appetatur laus & gloria ab hominibus, nec major, quàm par ſit dignitati meritorum, nec certior, quàm ex ipſorum judicio & teſtimonio ſperari poſſit, non erit inanis gloriæ appetitio, ſed ſtipendii, ſive teſtimonii illius, quo virtus digna eſt apud homines. Quod præcaviſſe videtur Ariſtoteles lib. 4. *Ethicorum* cap. 3. dum dixit, virum magnanimum non appetere laudem ab hominibus inferioris notæ, ſed à magnis & primariis viris, quorum auctoritas, & teſtimonium magni momenti eſt.

39. Dices II. Honor & gloria non eſt amabilis à viro magnanimo ſecundùm ſe inſpecta: quia ſic ſolùm eſt bonum quoddam indifferens, ut benè aut malè appetatur. Ergo neque amabilis eſt à viro magnanimo, quatenus ſtipendium & teſtimonium debitum virtuti: quia honor & gloria ſecundùm ſe nihil aliud eſt, quàm virtutis ſtipendium & teſtimonium. Deinde. Vir magnanimus ſolùm appetit honores magnos, juxta Ariſtotelem. Atqui laus & gloria apud homines, etiam prout debita virtuti, non eſt honor magnus, ſed levis momenti, & præmium longè inferius virtute ipſa: ut docet idem Ariſtoteles loco nuper allegato, illis verbis: *ἀρετῆς παντελῶς ὐ κὰν γένοιτο ἀξία τιμή. Virtuti integræ nullus honor tribui dignus poteſt.* Ergo vir magnanimus nullatenus appetit laudem & gloriam apud homines.

40. Reſpon. Negando conſequentiam: quia nes, quando dicitur, honorem & gloriam apud homi- ſeu ſecundùm ſe non eſſe amabilem à viro probo, ſeu magnanimo, ideo dicitur, quoniam gloria apud homines ſecundùm ſe accepta, abſtrahit ab eo ut juſta ſit vel injuſta, major vel minor, quàm reipſa debeatur: ſimiliterque ab eo, ut appetatur tanquam finis, vel ut medium ad finem, aut tanquam appendix, ſive teſtimonium virtutis. Unde honeſta erit illius appetitio, quando gloria ipſa debita eſt, nec juſto major, & alioqui appetitur, ut medium ordinatum ad honeſtatem, ſive tanquam teſtimonium ipſius virtutis. Ad inſtantiam ulteriorem, fateor cum Ariſtotele honorem quemlibet apud homines non eſſe ſufficiens præmium virtuti integræ, ſeu perfectæ. Verùm inter omnia bona humana, ſive quæ ab hominibus præſtari poſſunt civiliter, habet ſupremum locum: & inter honores ille cenſetur ſummus qui à magnis,

& probatiſſimis viris præſtatur viro magnanimo. Quare poteſt ille honeſtè appetere honorem ab aliis, veluti conſentaneum excellentis virtutis ſuæ teſtimonium, & ſummum ſtipendium, quod recipi ab hominibus politicè poteſt, quamvis adhuc ſit magnanimo viro inſufficiens præmium.

41. Dices III. Scriptura, & Patres, dum docent, gloriam apud homines repudiandam eſſe, non loquuntur ſolùm de falſa & inani gloria, ſed etiam de vera, ſeu virtuti debita. Docent enim repudiari debere gloriam, niſi illi honeſtus finis præfigatur. At hoc nequit intelligi de gloria vana, cui nullus honeſtus finis præfigi poteſt. Ergo intelligi debet de vera gloria, ſeu virtuti debita: ac proinde hæc non poteſt citra piaculum appeti, niſi in alium finem honeſtum dirigatur.

42. Reſpon. Ex teſtimoniis quidem Scripturæ & Patrum colligi, non modò gloriam inanem, ſed etiam illam quæ virtuti debetur, & vera eſt, repudiari debere; diſſimiliter tamen: nam quæ vana eſt, ſive præter dignitatem, eſt omnino reſpuenda, quæ verò juxta dignitatem meritorum, ſolùm reſpui debet à ratione finis, cùm non ſit amabilis propter ſe, ſed propter virtutem, cujus appendix, ſive teſtimonium eſt; vel propter alium finem honeſtum, præſertim ob divinum honorem. Dum autem amatur vera gloria apud homines probos & prudentes, veluti ſtipendium juſtum, teſtimoniumque virtuti debitum, jam amatur propter ipſam virtutem, & honeſtatis illius gratiâ. Quare alius altior finis, præſertim honoris divini, explicitè & immediatè deſideratus, erit quidem convenientiſſimus: non tamen omnino neceſſarius ad honeſtatem actionis.

43. Inſtabis. Ille finis, qui evacuat actionem omni præmio apud Deum, reddit illam omnino turpem. Sed finis ob quem appetitur gloria, quatenus virtuti debita, evacuat actiones illius omni præmio apud Deum. Ergo reddit illas turpes. Aſſumptio probatur. Finis, ob quem appetitur gloria apud homines, quatenus virtuti debita, ſitus eſt in eo, ut virtuti tribuatur ab hominibus juſtum ſtipendium, & teſtimonium. At hoc ipſo actiones virtutis evacuantur jure ad præmium obtinendum apud Deum. Quippe tunc habet locum minax illa ſententia Chriſti: *Amen dico vobis: receperunt mercedem ſuam*. Unde illud monitum Magni Gregorii: *Ne per hoc quod à vobis rectum geritur, favor, aut gratia humana requiratur: ne appetitus laudis ſubrepat, & quod foris oſtenditur, intus à mercede evacuetur*. Ergo finis, ob quem appetitur gloria apud homines, quatenus virtuti debita, evacuat illius actiones omni præmio apud Deum.

44. Reſpon. Aſſumptionem eſſe falſam: quoniam finis ille conſentaneus eſt rectæ rationi, & honeſtati; utpote nihil aliud continens, quàm ut veræ ac ſolidæ virtutis habeatur juſta exiſtimatio & laus. Nec propterea impeditur præmium apud Deum, nec amittitur jus quod alioqui eſſet ad illud conſequendum: nam actionibus virtutis perfectæ, ſeu integræ, ut loquitur Ariſtoteles num.39. allegatus, nullus honor apud homines eſt integrum & adæquatum præmium; ac proinde ultra humanum honorem licet ex iis ſperare præmium à Deo: tum etiam, quia minax illa ſententia Domini, & doctrina Gregorii, intelligenda eſt de hypocritis: qui, juxta verba ipſius Chriſti, *omnia opera ſua faciunt, ut videantur ab hominibus*. Ubi τὸ *ut*, planè denotat finem cujus gratiâ fiunt ab iis talia opera, quo ſenſu illa redduntur turpia planè & indigna præmio apud Deum. Nos autem non loquimur de fine actionum directarum virtutis, qui ſemper debet eſſe honeſtus & purus, ut illæ præmium aliquod à Deo mereantur: ſed ſolùm agimus de fine illius appetitionis, quâ exoptatur ſeu quæritur gloria humana, quatenus ſtipendium juſtum, & virtuti debitum ab hominibus: qui certè finis honeſtus eſt, & rectæ rationi conformis. An verò liceat gentilitia inſignia alicubi affigere ad recordationem alicujus operis illuſtris, res eſt tractata ſatis à Chaſſanæo 1. par. *Catalogi* concl.10.& ſeqq. poſt conſider.38. Claudio Minoe *in Syntagmate De Symbolis*, præmiſſo Alciati Emblematis, & Baſilio Pontio, quæſt.7. Schol.

45. Unum tamen id adnotare jubent, tum doctrina Patrum, tum etiam pondus non leve opinionis contrariæ, periculoſum valdè eſſe aſſueſcere appetitioni honoris & gloriæ humanæ, etiam prout debitæ virtuti, quâ nos præditos exiſtimamus: tum quia ſæpè ea noſtra exiſtimatio eſt falſa: tum etiam, quia licèt vera ſit, adhuc ex philautiæ vitio procedere ſolet appetitio gloriæ & honoris apud homines, etiam dum videmur ea appetere ut ſtipendium & teſtimonium virtuti debitum: plerumque enim potiùs amore noſtri ipſorum, quàm virtutis, ducimur: tum denique quia homini Chriſtiano longè altiùs attollenda eſt mens, & reponenda ſpes omnis præmii in Deo, abſque intuitu mercedis aut gloriæ humanæ. Quare quæcumque à nobis, aut benè acta jam ſint, aut agenda, ſolùm in ejus honorem dirigantur. Si quid verò honoris attulerint apud homines præter intentionem noſtram, ad illorum profectum, & Dei gloriam ordinetur. Præſertim verò appetitio Prælaturæ, ſeu dignitatis, ut ajunt, Eccleſiaſticæ vitanda eſt; vixque unquam abſque ambitionis labe exoptari poteſt, quamvis merita adſint. Ita enim docent communiter Patres, & Theologi paſſim, quorum multos allegat Suarez tom.4. *De religione* lib.6. cap.7. De quo ſpeciatim & omnino conſulendus eſt D.Thomas 2. 2. quæſt.185. artic.1. & Cajetanus in Commentario doctiſſimo ad eundem locum; ac præterea vide infra quæſt.3. præſertim ſect.6.

Digitized by Google

QUÆSTIO SECUNDA.

Utrum magnanimitas differat à modeſtia, humilitate, heroica virtute, & aliis virtutibus morum?

QUAMVIS ex quæſtione præcedenti conſtet ſatis, Magnanimitatem eſſe veram virtutem, & ab omni labe vitii alienam, etiam prout explanatur ab Ariſtotele: adhuc tamen non omnino exploratum eſt, an ſit virtus ſolùm communis, & omnium aliarum, vel ſaltem aliquarum terminos invadens: an potiùs certa & peculiaris, proindeque ſpecie diverſa à Modeſtia, Humilitate, Heroïcitate, aliiſque quibuslibet virtutibus morum. Quæ ſanè controverſia eſt difficilis, & digna ut hoc loci ex profeſſo examinetur.

SECTIO PRIMA.

Quænam rationes ſuadere videantur, magnanimitatem non differre ſpecie à modeſtia, humilitate, virtute heroïca, & denique à qualibet alia virtute morum in gradu præcellenti.

2. PRIMO erit fortè qui exiſtimet cum Buridano, & Giraldo Odonis, magnanimitatem à modeſtia non differre ſpecie eſſentiali. Non enim eſſentialiter differt virtus quæ verſatur in magnis honoribus, ab ea quæ mediocres aut inferiores honores tractat: ſicuti non differt ſpecie eſſentiali Juſtitia, Temperantia; aut Fortitudo illa, quæ intra propriam materiam agit aliquid magnum, ab iis quæ agunt quicquam parvum, aut mediocre. Quin & ob eandem rationem probabilis multorum opinio eſt, magnificentiam & liberalitatem non diſferre ſpecie eſſentiali, quia prior verſatur in magnis, poſterior in parvis ſumptibus: magnum autem & parvum non differunt ſpecie eſſentiali. Atqui magnanimitas verſatur in magnis, modeſtia verò in parvis honoribus, qui etiam ſpecie eſſentiali non differunt. Ergo nec magnanimitas & modeſtia differunt ſpecie eſſentiali.

3. Secundò aliqui volunt magnanimitatem non differre eſſentialiter ab humilitate, ſed eſſe prorſus eundem habitum cum ipſa. Ita Martinus de Magiſtris quæſt. 1. *De humilitate*, Flaminius Nobilius lib. *De felicitate* cap. 9. Gualterus Burleus lib. 4. *Ethic.* par. 1. tract. 2. cap. 1. Ildephonſus Meſſia lib. 1. *De vera & falſa gloria* cap. 17. 18. & 20. Sepulveda lib. 3. *De militaris diſciplinæ honeſtate*, initio ferè, Vazquez 1. part. diſp. 235. cap. 4. Theophilus Raynaudus loquens de magnanimitate, quatenus eadem vitia humilitati contraria, docet eſſe contraria magnanimitati. Vitia autem contraria non ſunt niſi virtuti eidem ſecundùm eſſentialem ſpeciem.

4. Probant I. ex Ariſtotele & Divo Thoma. Prior enim lib. 4. *Ethicor.* cap. 3. Magnanimitati tribuit ſervare medium, ſeu mediocritatem in appetitione dignitatum & honorum: eidemque opponit per defectum puſillanimitatem, quâ honor debitus non admittitur; & elationem, quæ contendit ad honores juſto majores. Atqui ea omnia conveniunt humilitati intra ſuam ſpeciem eſſentialem. Servat enim mediocritatem, ſeu illam ponit in appetitione dignitatum & honorum: paritérque interjecta eſt puſillanimitati, quâ honor debitus non admittitur; & elationi, quâ appetitur honor juſto major. Ergo idem medium, eademque extrema tribuntur ab Ariſtotele magnanimitati; quæ revera conveniunt humilitati: ac proinde altera non diſſidet ab altera ſpecie eſſentiali. *Et quamvis neque Ariſtoteles*, inquit Raynaudus, ubi nuper, *neque ullus hujus ſæculi Principum, lumine Evangelicæ doctrinæ nondum orbem colluſtrante agnoverit præcipua & eminentiſſima humilitatis motiva, quæ Chriſtiani agnoſcimus: tamen incredibile eſt, virtutem humilitatis cujus tantum eſt inter mortales decus, prorſus incompertam Ariſtoteli abiiſſe. Itaque cùm Ariſtoteles nuſquam humilitatis à magnanimitate diſtinctæ meminerit, omnino cenſuit eſſe eandem virtutem cum humilitate.* Quòd verò D. Thomas ejuſdem ſententiæ ſit, probant: quoniam 2. 2. quæſt. 131. & 132. oppoſuit magnanimitati, tanquam vitia per exceſſum pugnantia, ambitionem & innanem gloriam: quæ ambæ pariter humilitati adverſantur. At nullum vitium per exceſſum pugnat, niſi eum eadem virtute ſecundùm ſpeciem. Ergo juxta D. Thomam eadem ſpecies virtutis eſt, magnanimitas & humilitas.

5. Probant II. ex Iſidoro Peluſiota lib. 3. Epiſt. 264. illis verbis: *Ego etſi mirum eſſe videatur id quod dicturus ſum, tamen* μεγαλοφροσύνην (ſcilicet, animi magnitudinem) τὴν μετὰ λόγου φρόνησιν (id eſt, animi affectum cum ratione conjunctum) *eſſe ſtatuo. Neque enim ſi quis ab aſſentatione abhorreat, hunc inter arrogantes numerare oportet. Nec rurſum ſi quis adulator & ſordidus, atque ignavus ſit modeſtum hunc exſtimare convenit: verùm is demum, qui cùm ea quæ conſentanea ſunt, facit; tamen adverſus alios minimè inflatur, nec ſe omnibus anteponit; verùm eo gradu & ordine, qui ingenuos viros decet, ſeipſum continet. Magnanimum enim eſſe oportet, non ſuperbum & arrogantem: fortem, non temerarium: ſuavem ac facilem, non abjectum, aut vilem: modeſtum, non humilitatis ſimulatorem, ingenuum & liberalem, non ſervilem. Cujuſmodi, videlicet, Abraham erat, qui Perſicas quidem manubias, & barbarica ſpolia contemnebat: in excipiendis autem hoſpitibus, quibuſvis hominis humiliorem ſe præbebat, ſervilia nimirum munera exequens: atque cùm ad divinum colloquium admitteretur, dicebat: Ego ſum terra & cinis. Hoc autem verè modeſtiam, humilitatem, ac ſublimitatem in unum colligere eſt. Hoc inquam, eſt ingenuitatem à ſuperbia puram ac liberam demonſtrare.* Hactenus ille: qui videtur in unum habitum colligere magnanimitatem & humilitatem, eaſdemque functiones utrique tribuere.

6. Ter-

Digitized by Google

6. Tertiò poſſet quiſpiam exiſtimare, magnanimitatem non differre à virtute illa, quam Ariſtoteles lib. 7. *Ethic.* cap. 1. appellat heroïcam, de qua nos latè progreſſu operis diſput. 13. per totam. Ratio autem ita exiſtimandi eſſe poteſt: Quia re & nomine virtutis heroïcæ illa intelligitur, per quam vir probus longè elevatur in honeſtate morum ſupra cæteros homines, etiam pios & honeſtatis cultores: ac proinde potiùs divina, quàm humana virtute prædicus apparet. Atqui etiam magnanimitas eſt adeò ſublimis virtus, ut per illam vir probus longè elevetur in honeſtate morum ſupra cæteros homines, etiam pios & honeſtatis cultores. Quippe pauciſſimi ex iis apparent magnanimi: & admirationi cæteris ſunt, quotcumque inveniuntur ſulgere iis illuſtribus notis, quas Ariſt. adſcribit magnanimo viro. Videntur quoque ii potiùs divinæ conditionis, quàm humanæ: cum terrena quælibet & inferiora deſpiciant, ſublimioribus ſemper intenti: magnanimitas ergo nullatenus differt à virtute heroïca.

7. Quartò denique videtur non differre magnanimitas à cæteris virtutibus: quia Ariſtoteles loco allegato ex lib. 4. *Ethic.* cap. 3. docet magnanimitatem in materia quarumlibet virtutum id efficere quod magnum eſt. Atqui nulla peculiaris virtus, ſeu certæ ſpeciei alligata, & diverſa à cæteris efficit in materia cęterarum id quod magnum, immo neque quod parvum eſt. Nulla etenim virtus invadit fines aliarum, aut tractat materiam aliarum ſpecie diſſidentium, ſed fortitudo v. g. aggreditur ſeparatim pericula magna & parva: juſtitia reddit alteri jus ſuum, ſive in rebus magni momenti, ſive exigui: & ſic de reliquis. Ergo magnanimitas non eſt aliqua peculiaris virtus, ſeu certæ ſpeciei alligata, & diverſa à cæteris. Quòd ſi verò adhuc velit aliquis magnanimitati debere tribui quicquid eſt magnum in aliis virtutibus; non differt à magnimateria ſumptuum, quoniam magnificentia maficentia io magnos ſumptus ſpectat: oec à virtute heroïca, quæ pariter efficit magna & præclara in qualibet materia: nec à ſortitudine eximia, quâ aliqui præſtant magna & admiranda facinora in defenſionem patriæ: neque ab excellenti juſtitia aut temperantia, quæ etiam in propria materia præſtant aliquid magnum. Ergo de primo ad ultimum magnanimitas non eſt virtus aliqua à cæteris ſpecie eſſentiali diverſa.

8. Confirmatur. Ariſtoteles enim eodem loco tribuit magnanimitati opera quædam aliarum quarumlibet virtutum. Nimifum, ait, magnanimi viri eſſe nihil iniquè agere, quod ad juſtitiam ſpectat: proclivem & facilem ſe exhibere ad beneſaciendum, quod eſt beneficentiæ & liberalitatis: vera dicere abſque aſſentatione aut diſſimulatione, quod ad veritatem, ſeu veracitatem pertinet: non eſſe querulosum in egeſtate aut penuria, quod eſt tolerantiæ. Atqui nulla peculiaris virtus, & ſpecie diverſa à cæteris, efficit opera aliarum virtutum propria. Ergo magnanimitas non eſt peculiaris virtus, & ſpecie diverſa à cæteris.

SECTIO II.

Præmittitur duplex magnanimitatis genus, commune, & peculiare. Hujus propria ratio relatè ad quaſcumque virtutes; nominatim verò ad modeſtiam, humilitatem, & virtutem heroïcam.

9. PRÆMITTO I. magnanimitatem poſſe bifariam accipi: generatim, nimirum, & ſpeciatim. Priori ſenſu non eſt certa aliqua virtus, ſed vagatur per omnes virtutes, & uniuſcujuſque ipſarum materiam: quemadmodum de ſortitudine & temperantia communiter dictis tradi ſolet. Quęlibet enim virtus dum vires exerit ad pugnandum cum vitio ſibi contrario, appellari ſolet ſortitudo: dum moderatur quaslibet perturbationes, etiam non ſpectantes ad guſtum & tactum, temperantia: dum exhibet id, quod rectæ rationi aut decentiæ conſentaneum eſt, juſtitia. Sic igitur quælibet virtus provecta & robuſta, ubi præſtat aliquid magnum intra propriam materiam, communi appellatione magnanimitas dici poteſt, & ſolet. Quare Seneca quamlibet omnino virtutem, opera maximè ardua, magna & ſublimia præſtantem, non dubitat magnanimitatem appellare. Atque eodem planè ſenſu locutus videtur Ariſtoteles ubi ſupra, dum dixit, magnanimitatem efficere quicquid in matetia ſingularum virtutum eſt excellens & magnum. Nimirum, loquutus eſt de magnanimitate generatim accepta, quæ nulli certæ ſpeciei adſtringitur, ſed per omnem virtutum materiam vagatur. Poſteriori autem ſenſu peculiarem & certam materiam tractat, nimirum, magnos honores, & ſubinde contumelias iis contrarias. Id enim oulli alteri virtuti convenit, ut patebit excurrenti per ſingulos, & explicatum à nobis ſuit in commentario ejus loci.

10. Præmitto II. virtutem quamlibet peculiarem morum in eo verſari, ut mediocritatem ſeu modum rectæ rationi conformem eligat intra propriam materiam. Quare cùm magnanimitas verſetur in moderanda affectiooe circa magnos honores, itidemq́ue circa ignominias iis contrarias, juxta rectæ rationis præſcriptum, nihil deeſt ut virtus peculiaris ſit. Cùm verò honores ex virtute oriantur (honor quippe virtutis ſtipendium, appendix, & teſtimonium eſt) & magni honores ex magnisquibuſque virtutibus: neceſſum eſt, ut magnanimitas, dum verſatur in magnis honoribus, tanquam in materia propria, efficiat magna virtutum opera, & præterea quodammodo tractet materiam aliarum virtutum inſignium, ex quibus oriuntur honores magni. Itaque magnanimitas, prout eſt peculiaris virtus, ex propria & primaria ratione, non verſatur in eo quod à ſingulis virtutibus efficitur & tractatur: ſed electè & nominatim in magnis honoribus, qui ſequuntur ex qualibet virtute magna. Noo enim ſpectat illam peculiarem honeſtatem, quam per ſe quærit ſortitudo, temperantia, aut juſtitia (id enim eſſet invadere fines aliarum virtutum) ſed ſolùm ſpectat honores magnos ex iis ſecutos, veluti materiam propriam, & primariam. Cumq́ue ii honores ſequantur ex actionibus præcellentibus magniſq́ue earundem virtutum; magnanimitas ex conſequenti & ſecundariò verſatur in earundem vir-

tu-

Digitized by Google

virtutum actionibus, quatenus pariunt magnam laudem & honorem.

11. Quin & dum magnanimitas ſpectat honores magnos, veluti materiam ſibi peculiarem ac propriam, efficit ut cæteræ virtutes pariant præcellentes actus, & magnis honoribus dignos: atque hominem impellit, ut habitibus quarumlibet virtutum utatur excellenter, & optimè, ac proinde cum inſigni dignitate, ſeu merito magni honoris. Quod ut penitiùs intelligatur, notandum eſt, cùm triplex virtutum genus in nobis ſit, naturale, morale, & intellectuale, poſſe nos bene aut malè uti virtute naturali, ſeu propenſione: intellectuali abuti non poſſe per intellectum, ſed per voluntatem dumtaxat; ut ſi inſignis ſtatuarius extruat idola inanibus Diis; morali denique nullatenus abuti poſſe, ſed ſummum non bene uti, deſiſtendo ab actione honeſta. Poſſumus item uti benè morali actione, ſed non optimè, quia nolumus, nec vires nervoſque exerimus. Magnanimitas verò facit, ut non modò benè utamur virtute naturali, intellectuali, ac morali, ſed etiam excellenter & optimè. Vult enim magnanimus vir & amat dignitatem honoris magni: qui certè ſolis excellentibus actionibus quarumlibet virtutum debetur: ac proinde magnanimitas impellit ceteras virtutes, ne remiſsè, aut leviret agant, ſed toto conatu & præſtantiâ, quæ magnis honoribus digna ſit.

12. Unde Ariſtoteles loco indicato, jure ac meritò docet, neminem eſſe aut dici debere magnanimum virum, niſi qui ſplendidiſſimo virtutum omnium ſatellitio in gradu excellenti inſtructus fuerit. neque enim aliter poteſt edere actiones optimas, & magnis honoribus dignas, ſive *ſuperexcedenter laudabiles*, qualiter appellat viri magnanimi functiones D. Thomas 2. 2. quæſt. 129. art. 3. corpore. Jure etiam docet idem Ariſtoteles, magnanimitatem reddere ſingulas virtutes majores, quàm per ſe ſint, efficereque in iis quidquid excellentiſſimum eſt, earumque omnium ornamentum & decus exiſtere. Quamvis enim magnanimitas ex propria & primaria ratione non ſpectet honeſtatem peculiarem cæterarum virtutum, à ſingulis ſpeciatim quæſitam; nihilominus cùm per ſe ſpectet dignitatem magnorum honorum, veluti rationem ſibi primariam ac formalem, nequit non ex conſequenti & ſecundariò inſpicere, & quærere præſtantiſſima quarumlibet virtutum opera, quibus magni honores debentur: ac proinde impellit cæteras virtutes ad agendum, non remiſsè, ſed excellenter & optimè, ut propterea magnis honoribus dignæ evadant.

13. Hinc infertur diverſitas eſſentialis inter magnanimitatem & cæteras virtutes: nam ubi ratio formalis inſpecta in objecto primario eſt diverſa, etiam habitus & virtutes ſunt ſpecie eſſentiali diverſæ. Ratio autem formalis inſpecta in objecto formali magnanimitatis diverſa eſt ab illa, quàm ſibi præfigunt cæteræ virtutes, etiam in gradu excellenti. Hæ, nimirum ſolùm ſpectant illam peculiarem honeſtatem, quæ intra propriæ materiæ terminos coercetur: ut fortitudo mediocritatem honeſtam timoris & audaciæ circa mala terribilia, temperantia mediocritatem voluptatum guſtûs & tactûs, liberalitas mediocritatem inter avaritiam & prodigentiam. Cæterùm formalis ratio, quam magnanimitas ſpectat in proprio objecto, non eſt honeſtas illa peculiaris aliarum virtutum, etiam in excellenti gradu: ſed dignitas magnorum honorum. Dignitas, inquam: quoniam, ut rectè obſervant Argentina in 2. diſt. 42. quæſt. unica art. 4. & Mocenicus in *Inſtitut. univerſ.* contemplatione 5. part. 1. cap. 13. vir magnanimus propriè & directè non appetit honores (cùm ii non ſint amabiles honeſtè propter ſe) ſed dignitatem honoris magni, qui debetur magnæ & eximiæ virtuti. Sive, ut propriùs loquamur, materia proxima & primariò ſpectata à magnanimitate eſt dignitas magnorum honorum in ſenſu formali, honores autem ipſi externi ſunt materia remota & externa: ſicuti diſput. 7. quæſt. 2. dictum fuit, pecunias ſolùm eſſe materiam extrariam & remotam, in qua verſatur liberalitas; proximam verò & intraneam eſſe mediocritatem affectionum, rectę rationi conformem circa pecunias, & quaslibet res pretio æſtimabiles.

14. Præmitto III. magnum & parvum, ſpectata quatenus eidem rei, vel quantitati conveniunt, nullatenus differre ſpecię ęſſentiali. Non enim magnus ignis differt ſpecie à parvo, neque parva linea à magna, neque magnum frigus à parvo. Cæterùm ſi magnum & parvum accipiantur quatenus relativa ſunt, proculdubiò ſpecie differunt, propter rationes formales diverſas magnitudinis & parvitatis. Sic naſus ſimus & rectus non differunt ſpecie: cæterùm ſimitas & rectitudo pluſquàm ſpecie differunt. Ratio hujus doctrinæ eſt: quoniam differentialis ratio magnitudinis & parvitatis, rectitudinis, & ſimitatis, quæ ſe habet de materiali in concretis, prout reipſa exiſtentibus; eſt formalis ratio in abſtractis, atque in concretis ipſis, prout conſiderantur in ſenſu formali. Sic quippe conſiderantur ab intellectu ſecundùm propriam qualitatem uniuſcujuſque formæ: quæ ſanè diverſa eſt in magnitudine & parvitate, ſicuti in rectitudine & ſimitate naſi. Hac ratione ferè probatum fuit diſp. nuper allegata quæſt. 1. ſect. 4. magnos ſumptus per ſe ſpectatos à magnificentia differre in ſenſu formali à ſumptibus parvis, quos ſibi præſcribit liberalitas, licèt in ſe, ſive materialiter non differant, ac proinde magnificentiam ſpecie eſſentiali differre à liberalitate per ordinem ad ſumptus magnos & parvos, ſub alia & alia ratione formali.

15. Hinc quædam inferuntur admodum opportuna illuſtrandæ huic controverſiæ. Primum eſt, magnum & parvum opus virtutis, ſi ſpectetur ut reipſa exiſtit, ſive ſecundùm naturam ſuam ſimpliciter, non differre ſpecie: cæterùm differre, ſi ſumantur ſecundùm diverſas rationes formales magnitudinis, & parvitatis. Secundum eſt, idem opus fortitudinis magnum & excellens, referri ad ipſam, & ſimul ad magnanimitatem, ſub alia atque alia ratione formali. Nimirum, ad fortitudinem pertinet ſecundùm honeſtatem propriam rectè ſe gerendi circa mala terribilia, ſeu exhibendi opera laudabilia & mediocritatem ſervantia inter timorem & audaciam; ſive illa ſint magna, ſive parva; utraque enim ſub unica ratione formali honeſtatis ſpectantur indiviſim à fortitudine, licèt quò hæc major & excellentior eſt, eò majora & excellentiora opera edat. Nimirum, magnitudo operis, dignitatiſque magnorum honorum, licèt comitetur rationem formalem objecti fortitudinis edentis opera magna; non tamen eſt ipſa ratio formalis objecti relatè ad fortitudinem, quæ ex primaria

maria

maria ratione ſolùm curat fortiter & honeſtè agere: ſi autem magna agit, ideo eſt, quia inrenſionem magnam habet, eſtque admodum excellens, & robuſta intra ſuam ſpeciem. Sic calor per ſe ſolùm tendit ad producendum alium calorem: ſi tamen contingat illum eſſe magnum, producet alium magnum calorem, propter adventitiam magnitudinem, quæ ſibi accrevit præter exigentiam ſuæ naturæ, ſive ſpeciei. Cæterùm illa ipſa opera magna fortitudinis, quatenus magno honore digna ſunt formaliter, ſpectantur à magnanimitate, ita ut ipſa magna dignitas excellentis honoris ſit ratio formalis inſpecta à magnanimitate.

16. Verùm idipſum adhuc luculentiùs cernitur in operibus magnis temperantiæ, & generatim omnium eorum habituum, qui reſident in appetitu concupiſcente, ſive in concupiſcibili, ut loquitur frequenter D. Thomas, & plerique cum ipſo. Etenim ſæpè accidit ut magnum opus temperantiæ, licèt arduum & ſublime intra ſuam ſpeciem, non excedat vires magnæ ipſius temperantiæ, nec facultatis concupiſcentis, cui illa inhæret, ad moderandas cupiditates. Cæterùm aliquando fieri poteſt opus temperantiæ ita magnum, & eximiè arduum, ut ad illud edendum non ſufficiant vires temperantiæ, quantumvis eximiæ, nec conatus & vigor eiuſdem facultatis concupiſcentis. Quare ut opus illud inſigniter magnum fiat; neceſſarium eſt ut ſuppetias ferat alia virtus morum, excellentior, & facultas alia robuſtior. Ea verò eſt magnanimitas, quæ impetum vehementiorem addit, ſimul cum facultate iraſcente appetitûs, in qua reſidet, quæque majorem vim habet, quàm facultas concupiſcens. Itaque magnitudo operum temperantiæ ad ſummum cadere poteſt ſub illius efficacitate, dum ſe continet intra ſphæram facultatis concupiſcentis. Cæterùm magnitudo illa ſaltem, quæ excedit vires ejus virtutis & facultatis, ſpectat per ſe ad magnanimitatem, quę impellit facultatem iraſcentem ad magnitudinem dignitatis eximiam, quę cernitur in eo opere.

17. Unde colligitur, magnanimitatem ſpecie differre à philotimia, ſeu modeſtia. Hęc enim ſolùm verſatur in moderatione affectionum facultatis concupiſcentis honores parvos, vel ſummùm mediocres: ut quęſtione alia apparebit. Magnanimitas autem ſita eſt in regendis affectionibus facultatis iraſcentis circa honores magnos. Quapropter utraque virtus ſpecie differt: tum quia magnanimitas, per ſe & formaliter ſpectat excellentiam dignitatis magnorum honorum, quam nullo modo inſpicit modeſtia: tum pręterea, quoniam illa propter ſe inhæret facultati iraſcenti, eiuſq; efficacitatem expetit ad excellentiſſima & ſummè ardua opera proferenda. Modeſtia verò inſidet facultati concupiſcenti, nec ampliores exigit vires, cùm ejus actiones longè inferioribus terminis coërceantur, & minorem facultatis ſive ſubjecti efficacitatem exoptent. Sed de hoc latiùs loco indicato.

18. Præmitto IV. virtutem illam, quam Ariſtoteles lib. 7. *Ethic.* cap. 1. appellat heroicam, & de qua nos infra diſput. 13. per totam ex profeſſo diſſeremus, eſſe partim ſimilem, partim diſſimilem magnanimitati. Similis quidem eſt, quatenus utraque in materia quarumlibet virtutum efficit, ſeu impellit ad efficiendum opera magna & excellentia. Quare ſicut vir magnanimus conatur ad efficiendum in materia quarumlibet virtutum opera magnis honoribus digna: ita etiam heros in qualibet materia morum ſtudet efficere opera heroica: ideoque datur heroica fortitudo, temperantia, magnificentia, juſtitia, pietas, &c. Diſſimilis verò altera ex parte & ſimpliciter eſt: quoniam virtus heroica dicitur illa, in qua homo potiùs divinam, quàm humanam conditionem oſtendere videtur in agendo. Excedit enim longiſſimo intervallo communem hominum conditionem, etiam proborum, qui lento aut etiam mediocri greſſu ad honeſtatem contendunt, atque identidem progrediuntur à vitio in virtutem, & è contra; aut ſaltem non toto & aſſiduo conatu, ſed interrupto, ad perfectionem tendunt. Illud enim primum ſanè eſt ſupra conditionem humanam, ex ſe inconſtantem, & lubricam circa bonum. Quare virtus heroica potiùs appellatur divina, quàm humana, ob imitationem quandam Dei, & intelligentiarum, in agendo perfectè & immobiliter: ideoque in pauciſſimis cœlo ac terræ probatis viris exiſtit, qui propterea jure ac meritò cæterorum omnium admirationem excitant. Magnanimitas verò per ſe loquendo longè inferior eſt, nec edit opera humanam conditionem excedentia, nec in pauciſſimis invenitur, nec cæterorum omnium admirationem excitare ſolet: ſed eſt virtus quædam humana excellens, quâ homo rectè ſe habet circa magnos honores, & ſtudet in materia quarumlibet virtutum efficere excellentia, & magna opera juxta modum humanum, quibus ſe conſtituat magnis honoribus dignum. Si verò eòuſque creſcat magnanimitas, atque ita elevetur, ut attingat apicem & fulgorem perfectionis ſummæ, ad quam devenire poteſt diutino excellentiſſimarum actionum exercitio, jam ipſa erit virtus heroica, & divina intra propriam ſpeciem, ut dicemus loco allegato quæſt. 3. verùm id non eſt peculiare in magnanimitate: cùm etiam alijs morum virtutibus convenire poſſit: ut ibidem apparebit. Nimirum, formalis ratio heroicitatis convenire poteſt cuilibet virtuti morum in ſummo apice perfectionis conſtitutæ: magnanimitas verò nec ex ſe exigit heroicum gradum, quamvis ad illum pervenire poſſit; nec eſt gradus aliquis perfectionis, quæ intra quamlibet materiam morum haberi poſſit, ſed certa & determinata ſpecies habitûs verſantis in magnis honoribus.

19. Hinc colligitur, materiam & finem primarium magnanimitatis differre omnino à materia & fine primario quarumlibet aliarum virtutum moralium, ſive ſpectentur in gradu mediocri, ſive præcellenti, ſive etiam heroico. Cæteræ namque virtutes in quolibet eorum graduum ſolùm ſpectant illam peculiarem honeſtatem, quâ ducuntur in agendo intra propriam materiam: ſive honeſtas illa ſit exigua, ſive mediocris, ſive excellens, ſive denique heroica, juxta minorem aut majorem perfectionem intenſivam & extenſivam uniuſcujuſque ipſarum virtutum. Magnanimitas enim, præ iis omnibus ſpectat & quærit dignitatem formalem magnorum honorum, quæ ſanè honeſtiſſima eſt, & à nulla alia virtute ſpectatur formaliter, quamvis ex conſequenti omnium virtutum honeſtatem excellentem aliquis honor magnus ſequatur, veluti juſtum ſtipendium ac teſtimonium. Temperantia enim ex primaria & formali ratione ſolùm ſpectat honeſtatem mediocritatis circa voluptates guſtûs, & tactûs, inter exceſſum & defectum: fortitudo

hone-

honeſtatem mediocritatis inter timores & audacias: ac ſic de aliis. Cæterùm magnanimitas primariò ac per ſe ſpectat mediocritatem affectionum inter elationem & parvitatem animi circa magnos honores, quibus dignum conſtituit hominem ex munere primariò intra propriam materiam, & ſubinde ac ſecundariò intra materiam aliarum virtutum, quas omnes impellit ad præcellentes actiones, quibus magnos honores mereantur.

20. Præmitto V. multa eſſe, in quibus conveniant magnanimitas, & humilitas Chriſtiana: multa item in quibus differant. Conveniunt enim quatenus utraque quodammodo contemnit honores, & facili oblivione condonat injurias, ſecundis fortunæ eventibus non inflatur, nec commovetur adverſis, & tandem deſpicit plurima fluxa bona, quibus mortales inhiare ſolent. Aliunde autem, vel in iis ipſis rebus multùm oppidò differunt: ut patebit conferenti magnanimum virum cum humili. Quippe humilis propterea honores reſpuit, quòd iis ſe indignum exiſtimet: magnanimus verò, quia judicat illos non eſſe præmium adæquatum ſuæ virtuti. qnippe, ut inquit Ariſt. lib. 4. *Ethic.* cap. 3. ubi de magnanimitate diſſerit: *virtuti integræ nullus honor tribui dignus poteſt.* Humilis ideo condonat injurias, & facilè obliviſcitur, quia dignum ſe judicat omni dedecore & contumeliâ: magnanimus autem, quia grave eſt ipſi cogitare de rebus quæ excellentiam & fulgorem virtutis ſuæ deprimere & obſcurare videntur. Quin & Ariſtoteles adſcribit magnanimo functionem quandam maximè ab humili viro alienam: ut nimirum ad depellendam contumeliam ſibi illatam non dubitet quandoque probrum regerere. Denique magnanimus vir ideo ſecundam & adverſam fortunam deſpicit, ac negligit fluxa & caduca bona, quia ea omnia ſibi inferiora arbitratur: cùm tamen humilis judicet, ſe omni proſperitate indignum eſſe, & nullam adverſitatem fortunæ adeò iniquam, ut non mereatur longè acerbiorem. Patet igitur, conſideratis functionibus utriuſque virtutis, magnanimitatem & humilitatem quodammodo convenire: at longè magis, & ſimpliciter differre, vel in iis ipſis, penès quæ conveniunt: ideoque ſimilitudinem illarum eſſe potiùs analogam, quàm univocam.

SECTIO III.

Magnanimitatem preſsè acceptam eſſe peculiarem virtutem ab omnibus aliis ſpecie diverſam, nominatimque à philotimia, ſeu modeſtia. Expenditur difficultas moderandi affectiones circa honores, præſertim magnos.

21. DICENDUM eſt, magnanimitatem ſtrictè acceptam eſſe peculiarem virtutem ſpecie diverſam ab omnibus aliis: & nominatim à modeſtia. Aſſertio hæc continet duas partes, & quoad ſingulas ſeorſum probanda eſt.

Prima pars non ſolùm eſt expreſſa Ariſtotelis loco allegato ex lib. 4. *Ethic.* cap. 3. ubi ex profeſſo agit de magnanimitate, veluti peculiari virtute, & diverſa ab omnibus aliis: ſed etiam D. Thomæ 2. 2. quæſt. 129. art. 4. ubi inquirit, *an magnanimitas ſit virtus ſpecialis?* Reſpondetque affirmando, ſimul & probando in corpore articuli, hiſce verbis: *Reſpondeo dicendum, quòd, ſicut ſupra dictum eſt, ad ſpecialem virtutem pertinet quòd modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam: ſcilicet, circa honores: ut ſupra dictum eſt articulo primo. Honor autem ſecundùm ſe conſideratus eſt quoddam ſpeciale bonum. Et ſecundùm hoc magnanimitas ſecundùm ſe conſiderata, eſt ſpecialis quædam virtus. Sed quia honor eſt cujuslibet virtutis præmium, ut ex ſupradictis patet, ideo ex conſequenti ratione magnanimitas reſpicit omnes virtutes.* Hæc D. Thomas. Qui deinde eadem 2. 2. quæſt. 160. diſſerit nominatim de modeſtia. quo ipſo denotat, hanc ab illa omnino differre.

22. Unde eruitur ratio: quia in omni materia morum, ubi ſpecialis difficultas eſt in rectè agendo, & circa quam homo ſe poteſt habere bene aut malè, neceſſaria eſt aliqua ſpecialis virtus, quæ ſtatuat modum, ſeu inclinet ad mediocritatem inter exuperantiam & defectum. Nimirum, non alia eſt ratio, quâ omnes philoſophi probant neceſſitatem ſpecialium virtutum moralium, in qualibet materia certa ad mores ſpectante. Atqui circa honores magnos eſt ſpecialis difficultas in rectè agendo, poteſtque homo in iis aut deſiderandis aut fugiendis ſe habere bene & malè: ut quæſt. præcedenti nu. 12. & 13. oſtenſum eſt, & experimento patet. Ergo circa honores magnos aliqua virtus ſpecialis neceſſaria eſt. Ea verò non eſt alia, quàm magnanimitas: utpote cui proprium eſt verſari in moderatione affectuum erga honores magnos ad rationis & honeſtatis præſcriptum. Magnanimitas ergo eſt aliqua ſpecialis virtus: ac per conſequens diverſa ſpecie à cæteris, quæ in alia & diverſa morum materia verſantur. Aliæ enim virtutes propriam materiam tractant: ut fortitudo affectiones periculorum, temperantia voluptates guſtûs & tactûs. Liberalitas ſumptus, & ſic de reliquis. Sola autem magnanimitas per ſe & ex proprio inſtituto moderatur affectiones circa magnos honores: ac proinde differre debet ab omnibus aliis virtutibus ſpecie eſſentiali.

23. Secunda pars, in qua aſſerimus magnificentiam ſpecie differre à modeſtia, eſt etiam expreſſa D. Thomæ eodem loco in ſolutione ad primum argumentum, illis verbis: *magnanimitas non eſt circa honorem quemcumque; ſed circa magnum honorem, &c.* Conſentit Gualterus Burlæus, & alii interpretes: unde ratio erui poteſt: quia quamvis magnanimitas & modeſtia, ſive philotimia, conveniant quaſi generatim in tractandis honoribus, ſeu in moderandis affectionibus circa illos; adhuc tamen eſt locus diverſitati utriuſque ſecundùm ſpeciem. Virtus enim illa innominata, quæ utcumque à Græcis dicitur philotimia, & à Latinis ſpeciatim modeſtia circa honores appellatur, ſolùm verſatur in honotibus exiguis & vulgaribus, circa quos non ita difficilis eſt moderatio affectuum: propter eaque reſidet in facultate concupiſcente, quoniam ejus materia non eſt multum ardua. Cæterùm moderatio affectuum circa magnos honores, & ampliſſimas dignitates, eſt ſummè difficilis & ardua: ideoque exigit ſpecialem virtutem reſidentem in facultate iraſcibili, cujus proprium eſt ad ſummè difficilia & ardua conari. Quare magnanimitas intenta moderationi affectuum circa magnos honores, debet eſſe virtus ſpecialis, & diverſa à modeſtia, honores exiguos & communes tractante.

24. Confirmatur ex ingenti difficultate, quam omnes fere morales experiuntur in moderatione

Digitized by Google

affectionum, ubicumque ad magnos honores, & faſtigia dignitatum contingit aſcendere. Pauciſſimi enim ſunt qui ſe contineant intra limites illius moderationis, quàm in ipſo ſplendore regiæ dignitatis ſervâſſe legitur Agathocles apud Auſonium, verſibus illis.

Fama eſt fictilibus cœnâſſe Agathoclea Regem,
Atque abacum Samio ſæpè onerâſſe luto.
Fercula gemmatis cùm poneret aurea vaſis,
Et miſceret opes, pauperiemque ſimul,
Quærenti cauſſam reſpondit:. Rex ego qui ſum
Sicaniæ, figulo ſum genitore ſatus.
Fortunam reverenter habe, quicumque repentè
Dives ab exili progrediere loco.

Mira certè animi moderatio, & perquàm rara in iis, qui ab infima aut mediocri fortuna, ad magnos ſubitò honores evehuntur. Quippe de iis præſertim accipitur commune illud & veriſſimum effatum: *honores mutant mores*. Unde qui eam inſanam & plus ſolito proſperam experiuntur fortunam, vix in ea ſe continere ſolent, quin odio aliis ſint, & miſerè in præceps ruant, ac ſubitò redeant in illam ipſam conditionem abjectam, unde aſcenderunt, aut etiam inferiorem. Nimirum, ſimiles ſunt hortis Adonidis, qui repentè ſeu una die nati, celerrimè interibant. Ideo ajebat Seneca lib. 6. *de Beneſic.* cap. 33. *Non iis gradibus, quibus ad ſumma perventum eſt, retro itur. Sæpè inter fortunam maximam, & ultimam nihil intereſt.* Et Plutarchus in ſimilibus, *ut ſtellæ*, inquit, *ſubitò item evaneſcunt; ita qui repentè evehuntur ad ſummos honores, citò præcipuari ſolent.* Verùm nemo id luculentiùs aut meliùs expreſſit, quàm Juvenalis: qui, quaſi ob oculos haberet, quæ olim anno MDCLXXVII. in noſtra Hiſpania evenere, & toti orbi nota fuerunt, accinebat:

——— qui primos captabat honores,
Et nimias poſcebat opes, numeroſa parabat
Excelſæ turris tabulata, unde altior eſſet
Caſus, & impulſæ præceps immane ruinæ.
Quid Craſſos, quid Pompejos evertit, & illum,
Ad ſua qui domitos deduxit flagra Quirites?
Summus nempe locus, nulla non arte petitus.
Magnaque numinibus vota exaudita malignis.
Ad generum Cereris ſine cæde & vulnere pauci
Deſcendunt Reges, & ſicca morte Tyranni.

25. Verùm & in iis, qui illuſtrem ac ſplendidiſſimam originem habuerunt, & ſummam aliquam dignitatem hæreditario jure obtinent, ſolet eſſe immodica & vaſta cupiditas ampliandi dominatum, & extorquendi primos honores ab aliis tyrannico impetu. Qua de re audire par eſt orationem legatorum Scythiæ ad Alexandrum, referente Curtio, ita loquentium: *Si Dii habitum corporis tui aviditati parem eſſe voluiſſent, altera manu Orientem, alterâ Occidentem contingeres: & hoc aſſecutus, ſcire velles, ubi tanti numinis fulgor condetur. Sic quoque concupiſcis quæ non capis. Ab Europa petis Aſiam: ex Aſia tranſis in Europam. Deinde, ſi humanum genus omne ſuperaveris, cum ſilvis, nivibus, & fluminibus, feriſque ac beſtiis geſturus es bellum. Quia? tu ignoras arbores magnas diu creſcere, unâ tamen horâ extirpari? Stultus qui fructus earum ſpectat, altitudinem non metitur. Vide ne, dum ad cacumen pervenire contendis, cum ipſis ramis, quos comprehenderis, decidas. Leo quoque aliquando minimarum avium pabulum fuit: & ferrum rubigo conſumit. Nihil tam firmum eſt, cui periculum non ſit etiam ab invalido.* Sed & eandem immodicam cupiditatem ampliandi honores magnos, & augendi ditionem in populos alios, prudenter & opportunè carpit Cineas Theſſalus apud Plutarchum, ita alloquens Pyrrhum: *Victis Romanis, quid agemus? Vincemus Italiam, reſpondet Pyrrhus. Victâ Italiâ? Vincemus Siciliam. Quid eâ victâ? A Lybia & Carthagine quis abſtineat? His victis, eritnè finis militiæ noſtræ? Nequaquam: ſed Macedoniam, Græciam, reliquas orbis terrarum partes hâc potentiâ facilè ſuperabimus. Subactis omnibus, quid acturi ſumus? Otium tranſigemus, & ſuaviſſimis colloquiis cum lætitia perfruemur. Ergo* (excepit Cineas) *adeſt nobis, Pyrrhe, facultas eorum omnium, ad quæ per cædem & ſanguinem ducis nos. Cur præſentibus non fruamur?* Denique eiuſdem elatiſſimæ ambitionis magnorum honorum notat Annibalem Juvenalis, dum accinit?

Expende Annibalem, quot libras in duce ſummo
Invenies? Hic eſt, quem non capit Africa magno
Perfuſa Oceano, Niloque admota tepenti,
Rurſus ad Æthiopum populos, alioſque Elephantos.
Additur imperiis Hiſpania. Pyrenæum
Tranſilit. Oppoſuit natura Alpemque, nivemque:
Diduxit ſcopulos, & montem rupit aceto.
Jam tenet Italiam: tamen ultra pergere tendit.
Et paucis concludendum eſt. Mors ſola fatetur,
Quantula ſint hominum corpuſcula.

Denique veriſſimum, & experimentis innumeris comprobatum eſt illud Senecæ lib. 2. *de Beneficiis* cap 27. *Ambitio non patitur quemquam in ea menſura honorum conquieſcere, quæ aliquando ejus fuit impudens votum.* Patet itaque, ſpecialem & ingentem eſſe difficultatem ut homo affectiones ſuas circa magnos honores contineat intra juſtam mediocritatem; ideoque nominatim circa illos opus eſſe peculiari virtute, quam magnanimitatem appellamus, eaque diverſa ſpecie à modeſtia verſante in exiguis honoribus, circa quos longè minor regendarum animi affectionum difficultas eſt.

26. Confirmatur II. à pari magnificentiæ, quæ ſpecie differt à liberalitate: quoniam ſpecialis difficultas, majorque decor, & arduitas eſt in magnis & ſplendidis ſumptibus, quos ſpectat magnificentia, quàm in ſumptibus exiguis, quos ſibi præſcribit liberalitas. Omneſque homines concipiunt aliquid illuſtrius & longè ſublimius in viro magnifico, quàm in liberali. Quare in iis duabus virtutibus magnum & parvum in ſumptibus non ſpectantur ut conditiones accidentariæ ex parte materiæ, ſive objecti, quæ proinde eidem rei ſecundùm ſpeciem convenire poſſint: ſed relatiuè, & in ſenſu formali: ideoque conſtituunt objecta formalia diverſa, per ordinem ad quæ utraque ea virtus ſpecie diſtinguitur: ut dictum eſt Diſp. 7. quæſt. 1. ſect. 4. Atqui etiam in affectionibus moderandis circa magnos honores eſt peculiaris difficultas, majorque decor, & arduitas, quàm in moderatione circa honores exiguos: omneſque homines longè ſublimiùs ſentiunt de viro magnanimo, quàm de modeſto. Ergo ſimiliter magnanimitas & modeſtia ſpecie differunt. Quippe & in iis duabus magnitudo, & parvitas honorum, non accipiuntur quaſi conditiones accidentariæ, quæ eidem rei ſecundùm ſpeciem convenire poſſint: ſed relativè, & veluti duæ rationes formales unius, & alterius objecti.

27. Denique, ut rectè obſervat Gualterus Burlæus,

læus, tum in moderandis affectionibus magnorum honorum, tum & parvorum, ſua quidem difficultas gravis eſt, & proinde neceſſitas peculiaris virtutis ad illam jucundè & citra negotium vincendam: ſed diſſimilis, inæqualis, & longè major circa magnos, quàm parvos. Porrò eſſe peculiarem difficultatem circa utroſque, inde conſtat: quia ex affectibus & perturbationibus animi quædam reluctantur rationi per ſeipſas præcipuè: quædam verò ob res illas, quæ eiſdem commotionibus objiciuntur, habentque ingentem vim ad rapiendum appetitum. Neque enim perturbationes ipſæ per ſe tantam vim habent adverſus rationem: cùm appetitus ſentiens, cui inhærent, ſit naturaliter ſubjectus dominio civili rationis, quamvis non deſpotico: ut ſupra explanatum fuit Diſput. IV. quæſt. 7. Quare virtutes verſantes in moderandis perturbationibus his, quæ per ſe ipſas rationi adverſantur, ſolùm ſpectant ex primaria ratione moderationem magnarum & urgentium commotionum: quia ſolùm in iis vincendis eſt ingens difficultas, quæ proinde exigat habitum virtutis de induſtria deputatũ. Alias verò leviores commotiones non ſpectant, niſi ſecundariò, & veluti ex obliquo: quoniam his vincendis ſufficit ſynderesis ex parte intellectûs, & rectitudo naturalis ac moralis in voluntate circa bonum proprium, abſque habitu ſuperaddito in appetitu ſentiente: quamvis ſuppoſitâ illius exiſtentiâ, idem virtutis habitus, qui pręcipuas vires exerit circa commotiones magnas, ex conſequenti moderetur parvas. Unde non ponitur duplex habitus, fortitudinis circa timores, & audacias, majoris ac minoris momenti, nec temperantiæ circa voluptates magnas & parvas: ſed unus idemque majoribus intentus ex primaria ratione, & minoribus ex conſequenti.

28. Cæterùm circa commotiones illas, quæ difficultatem ingerunt ratione objectorum honeſtati repugnantium, non ſolùm eſt neceſſitas peculiaris habitûs ut vincantur, quoties magnæ ſunt, ſed etiam ſi parvæ, aut mediocres. Nimirum bona externa, quæ iis objiciuntur, non ſolùm ſi pretioſa & magna ſint, ſed etiam levia & parva, rapiunt animi cupiditatem, quoniam cogitantur neceſſaria aut utilia ad vitam ſimpliciter ducendam, aut cum decore tranſigendam: quę duo nobis maximè optabilia ſunt. Hinc oritur, ut non ſolùm ad magnos ſumptus cum ſplendore faciendos ſit ſpecialis difficultas, quam vincat peculiaris habitus magnificentiæ; ſed etiam ad parvos, quam proinde vincat alia virtus ſpecialis, quæ liberalitas dicitur. Nimirum communis ferè hominum conditio eſt, ut bona ſua externa tenuia & exilia ſervare ſtudeant ad neceſſitates vitæ tuendæ, non minùs quàm magnates opulentiſſima & pretioſiſſima quæque ad ſuæ familię ſplendorem. Quare oportuit, ut præter illam magnificentiæ virtutem, quæ illuſtrium & opulentorum Principum propria eſſe ſolet, eſſet quoque virtus quædam peculiaris in privatis hominibus, quâ liberaliter ſe gerant circa parvos ſumptus. Cùm igitur magni & parvi honores ſint objecta commotionum appetitûs ſentientis, quibus impellimur ad appetendum honores tanquam bona quædam externa, quæ plurimùm rapiunt, & in majori pretio mortalibus ſunt, quàm pecuniæ; oportuit, ut pręter magnanimitatem, quæ in viris primariis moderatur perturbationes circa magnos honores, eſſet inſuper in quolibet hominum genere alia peculiaris virtus, quæ animi commotiones circa honores parvos moderetur. Hæc autem eſt, quam philotimiam, ſeu modeſtiam appellamus. Illa ergo à magnanimitate differt ſpecie eſſentiali, ſicut liberalitas à magnificentia.

Card. de Aguirre De virtutibus & vitiis.

SECTIO IV.

Demonſtratur diverſitas magnanimitatis ab humilitate, itemque ab heroïcitate, præſertim ratione diverſarum, & quodammodo oppoſitarum functionum.

29. DICENDUM ſecundò, magnanimitatem ſpecie differre ab humilitate, itemque eſſe aliquid prorſus diverſum à virtute heroïca. Aſſertio hæc eſt contra authores allegatos num. 3. & bimembris etiam, ſicut præcedens.

Prior pars ita certa & communis viſa eſt Cajetano 2. 2. quæſt. 161. art. 1. ut opinionem contrariam Martini de Magiſtris non dubitet appellare, *novellam phantaſiam, & novitatem omnibus retro Doctoribus incompertam, ex finibus Eccleſiæ, & Moralis Philoſophiæ exterminandam*. Idque probat: quoniam actus & materia humilitatis illam procul ſecernit à magnanimitate. Quippe actus proprius humilitatis reſpectu perſonarum eſt ſubjici omnibus, juxta illud ad *Philipp. 2. in humilitate ſuperiores ſibi invicem arbitrantes*: reſpectu autem officiorum adminiſtrationis & honoris ſe indignum & inutilem non ſolùm verbis proferre, ſed etiam ex intimo cordis affectu credere: ut S. Pater Benedictus hortatur in ſeptimo Humilitatis gradu. Neutrum autem eorum competit magnanimitati Ariſtotelicæ: utpote quæ fugit quicquid minorationis & abjectionis eſt, hominemque ita afficit, ut ſe cenſeat iis magnis honoribus dignum, quibus verè dignus eſt. Denique materia magnanimitatis reſtringitur ad magnos honores: humilitatis autem materia, ſicuti & ſuperbiæ, vagatur per omnia, ſive magna, ſive parva. Quare demum concludit Cajetanus, non niſi abſurdiſſimè confundi magnanimitatem cum humilitate, à qua diſſidet planè & manifeſtè.

30. Eadem pars colligitur planè ex doctrina Patrum, & Scholaſticorum: qui communiter cenſent, humilitatem veram ac ſolidam non fuiſſe notam philoſophis Gentilibus, quibus tamen perſpecta fuit magnanimitas, & omnes ejus functiones. Legantur, quæ circa hoc latè diximus quæſtione præcedenti à num. 8. & recolantur potiſſimùm verba illa Magni Auguſtini in *Pſalm. 31.* ad illud: *Veruntamen in diluvio aquarum*, nomine aquæ intelligentis humilitatem, ejuſque notitiam excludentis ab omnibus Ethnicis. *Hæc aqua humiliationis cordis*, inquit, *hæc aqua vitæ ſalutaris abjicientis ſe, nihil de ſe præſumentis, nihil ſuæ potentiæ ſuperbè tribuentis: hæc aqua in nullis alienigenarum libris eſt. Non in Epicuræis, non in Stoïcis, non in Manichæis, non in Platonicis. Ubicumque etiam inveniuntur optima præcepta morum & disciplinæ, humilitas tamen iſta non invenitur. Via humilitatis hujus aliunde non manat. A Chriſto venit. Hæc via ab illo eſt, qui cùm eſſet altus, humilis venit*, &c. Unde eruitur ratio à poſteriori. Philoſophi veteres perſpectam omnino habuerunt magnanimitatem, ejuſque functiones luculenter explanaverunt, præſertim verò Ariſtoteles lib. 4. *Ethicorum* cap. 3.

Vu 2 Hu-

Hnmilitatem verò ne à longè quidem agnoviſſe aut tradidiſſe inveniuntur. Atqui eadem ſpecie virtus nequit omnino cognoſci & non cognoſci, explanari, & non explanari. Magnanimitas ergo, & humilitas nnn ſunt eadem virtus ſecundùm ſpeciem.

31. Deinde ſuadetur, tum à priori ex materia propria ac fine primario, tum à poſteriori ex functionibus propriis utriuſque virtutis: quæ omnia ſunt diverſa, & quodammodo oppoſita. Materia enim propria & extrinſeca magnanimitatis ſunt honores magni, ſeu potiùs magnitudo ipſa honoris: itemque, & immediatiùs, magnitudo dignitatis honorum eorundem, quatenus illata ex honeſtate magnorum operum, ad quæ magnanimitas impellit cæteras virtutes: ut num. 10. & ſeqq. ſtatutum fuit. Materia verò intima & primaria eſt moderatio affectionum circa eoſdem magnos honores, ut accipiantur, vel recuſentur, prout recta ratio exegerit, & juxta debitam menſuram. Cæterùm materia externa humilitatis ſunt honores generatim: & proxima atque intranea, eſt fuga illorum rationabilis, ex conſideratinne propriorum defectuum, quibus homo ſibi ipſi vileſcit. Patet verò, diverſitatem formalem eſſe inter utramque materiam. Rurſus functiones utriuſque virtutis diverſæ ſunt ſimpliciter, vel ex iis ipſis capitibus, in quibus convenire videntur: ut numero 20. demonſtratum eſt: nec repetere oportet. Verùm præter illas ſunt aliæ functiones propriæ humilitatis, quæ nullatenus magnanimitati convenire poſſunt. Humilis enim vir quanquam videat ſe doctrinâ, probitate morum, & quibuslibet aliis dotibus exornatum, verè & ex intimo cordis affectu credit, ea non ſibi competere ex viribus ac meritis prnpriis, ſed ex dnno liberali Dei: cùm ſciat ſe ex propriis viribus ſolùm habere defectus, & vitia, bonorumque omnium inopiam. Quare inde excitatur, ut omnem Deo honorem & gloriam quærat, ſibi autem nullam, ſed potiùs contemptum & vilipendium: deinde ut omnes homines exiſtimet meliores ſe, ac longè ſuperiores; præterea, nt quacumque via poſſit abſque labe ulla, conetur ad abjectionem ſui apud cæteros, malitque eos ſibi in officiorum adminiſtratione ſuperiores habere, quàm ſubditos: rurſus, ut proprio judicio & voluntati ubique reſiſtat, & alterius ductu imperioque regi velit: inſuper ut ſe inutilem prorſus judicet ad omnia illa, quæ prudentiam, doctrinam, & probitatem exigunt, ſeu qualitercumque honorem afferunt: ac denique plura alia, quæ S. P. N. Benedictus in decem humilitatis gradibus deſcribit. Ea verò omnia aliena prorſus eſſe à functionibus magnanimitatis, & quodammodo iis oppoſita, patet. Magnanimus enim vir, quoniam videt ſe doctrinâ, probitate, & prudentiâ in gradu excellenti præditum, quamvis dono Dei, judicat ſe magnis honoribus dignum, ut revera eſt, ac meliorem hominibus improbis, ſeu honeſtate morum inferioribus: nec quærit abjectionem & vilipendium ſui, ſed potiùs honores magnos, ubi prudenter deprehendit, ita expedire: proprium judicium, & voluntatem rectæ rationi conſormem præfert judicio & imperin aliorum à recto aberrantium: nec ſe inutilem exiſtimat munerum adminiſtrationi, ſed aptum. Eæ verò functiones omnes, prorſus diverſæ ſunt, & quodammodo inter ſe oppoſitæ: quæ proinde nequeunt eidem virtuti in ſpecie convenire. *Ergo* magnanimitas & humilitas nnn ſunt una aliqua virtus ejuſdem ſpeciei. Huc ſpectat, humilitatem præcipuè ſitam eſſe in receſſu quodam à Deo, ſeu ab ejus ſumma majeſtate, in noſtrum nihilum; qui dicitur timor ſanctus animæ reverentis Deum, & à tanta majeſtate reſilientis in ſeipſam: ut ex Auguſtino probat Scotus in 3. diſtinct. 34. quæſt. unica littera O. & ex PP. ac ſcholaſticis deducit Suarez lib. 2. *De gratia*, cap. 21. num. 22. Id verò alienum eſſe à magnanimitate palam eſt.

32. Confirmatur. Magnanimus enim, ut docet Ariſtoteles lib. 4. *Ethicor.* toties allegato cap. 4. eſt contemptor improborum, nihil admiratur, nihil magnum ducit, & ipſos honores magnos deſpicit, atque inferiores ſuo merito arbitratur, etiam ubi illos appetit ex rationabili cauſſa: nec explicitè refert ea bona ſua in Dei honorem, quia de hoc non cogitat, quamvis in ea animi diſpoſitione ſit, ut cogitatio ejuſmodi occurreret, ſtatim ſe & omnia ſua bona Deo tribueret. Ea verò omnia aliena ſunt ab hnmilitate. Humilis enim, ut humilis, neminem, etiam extremè improbum, contemnit: omnia ſuis meritis majora ducit. quemlibet honorem ſibi ſuperexcedentem judicat & averſatur: ac quælibet ſua bona explicitè in hnnorem ſolius Dei refert, ſibique nullatenus tribui patitur. Functiones igitur magnanimitatis, & humilitatis plurimùm diſcrepant, & quodammodo oppoſitæ ſunt inter ſe: ut propterea eidem ſpecie virtuti convenire nequeant.

33. Confirmat. II. Quia juſtitia vindicatrix & clementia, ſeu miſericordia, habent inter ſe actus omnino diverſos, & quodammodn oppoſitos, convincitur unam ab altera ſpecie eſſentiali differre. Nimirum vindicare delicta ſeu punire, & ignoſcere ſeu miſereri, ſunt actus omnino diverſi, & quodammodo repugnantes. At non minùs diverſi & oppoſiti ſunt actus magnanimitatis & humilitatis; ut hucuſque demonſtratum eſt. Ergo etiam convincitur, magnanimitatem & humilitatem ſpecie eſſentiali inter ſe differre. *Dices.* Si actus earum virtutum ſunt oppoſiti, etiam virtutes erunt oppoſitæ & contrariæ, ac proinde ſe mutuò excludentes ab eodem ſubjecto, quod repugnat dictis diſput. 4. quæſt. 6. circa connexionem omnium virtutum. *Reſp.* Negando ſequelam: quæ certè patitur inſtantiam in juſtitia vindicatrice, & elementia. Porrò nec habitus, nec actus earum virtutum ſunt contrarii ſimpliciter, ſed ſolùm incompoſſibiles relatè ad idem objectum formaliter. Relatè autem ad diverſa objecta formalia, quę verè ſpectant, componuntur habitus inter ſe: non tamen actus practici & efficaces, quoniam ſæpè alter illorum fugit, quod alter quærit & appetit.

34. Poſterior pars ſatis probata fuit præmiſſo IV. num. 20. & nunc breviter ac multipliciter ſuadetur præterea. Primo: quia virtus peculiaris, & ad unitam ſpeciem reſtricta, differt omnino à virtute illa, quæ per plures ſpecies vagatur, & juxta illas multiplicari poteſt. Atqui magnanimitas eſt virtus peculiaris, & ad unicam ſpeciem reſtricta: ut ſect. præced. demonſtratum eſt: heroïcitas autem per omnes ſpecies virtutum moralium vagatur, & juxta illarum varietatem multiplicari poteſt: ut apparebit infra diſput. 13. quæſt. 3. ſect. 3. magnanimitas ergn differt omninn ab heroïcitate. *Secundò.* Magnanimitas eſt propriè virtus,

tus, ac proinde omnino differt ab eo, quod propriè virtus non eſt. Atqui heroïcitas propriè virtus non eſt, ſed præſupponit virtutem conſtitutam, & robuſtam: ſolumque addit fulgorem & apicem ejuſdem virtutis præexiſtentis: ut ibidem conſtabit. Magnanimitas ergo & heroïcitas omnino differunt. Tertiò. Bonum illud, quod hominem non evehit ſupra modum agendi ipſius adæquatè conſiderati, quatenus conſtat ratione, & appetitu ſentiente, differt prorſus à bono illo, quod hominem ita elevat. Atqui magnanimitas eſt bonum, non elevans eo modo hominem, ſecus verò heroïcitas. Illa enim, quamvis excellens bonum ſit, non affert ex ſe ſummum conatum, nec perfectiſſimam adhæſionem circa bona ſpiritualia & divina, abſque ulla interruptione voluntaria, aut remiſſione in agendo: ſed hoc proprium eſt heroïcitatis; ut ibidem quæſt. 2. probabitur. Ergo bonum magnanimitatis differt prorſus ab heroïcitatis bono. Quartò. Sicuti magnanimitas, & quælibet alia virtus morum, abſtrahit à gradu intenſo aut remiſſo, ita & à gradu heroïco & non heroïco. Ergo quemadmodum diverſa eſt ratio formalis cujuslibet virtutis quo ad ſpeciem & ſubſtantiam, ac intenſionis ejuſdem: ita etiam diverſa eſt formalis cujuslibet virtutis quo ad ſpeciem & ſubſtantiam, ac intenſionis ejuſdem: ita etiam diverſa eſt formalis ratio magnanimitatis penès ſubſtantiam virtutis, & penès heroïcitatem.

SECTIO V.

Occurritur fundamentis aliarum opinionum ſectione prima propoſitis: & oſtenditur contra Theophilum Raynaudum, magnanimitatem differre ab humilitate, etiam ex capite vitiorum extremorum, quibus intercipitur.

35. EX dictis fortaſſe difficile non erit occurrere difficultatibus ſectione prima propoſitis. Ad I. Buridani, & Giraldi Odonis, quâ contendebatur, magnanimitatem non differre eſſentialiter à modeſtia, quoniam honores magni & parvi, in quibus ambæ verſantur, non differunt ſpecie eſſentiali; conſtat ex dictis à num. 14. Licèt enim magnum & parvum, prout ſignificant quantitatem, ſive menſuram, aut conditionem rei, non varient ſpeciem illius; relativè tamen accepta, ſive ut rationes formales per ſe inſpectæ, ſive etiam ut abſtracta, quædam differunt eſſentialiter. Porrò magnificentia reſpicit magnitudinem, tum honeſtatis dignitatiſque, tum & honorum, veluti rationem formalem objecti, in quo verſatur: modeſtia verò ſolùm ſpectat honores communes, vel exiguos, in quibus nulla magnitudo eſt. Inſuper illa ob ingentem conatum circa propriam materiam, & impulſum in alias virtutes, ut edant magna opera, reſidet in appetitu iraſcente. Modeſtia verò, quia leviori conatu agit, locum habet in concupiſcente. Unica autem ſpecie virtus reſidet in eadem facultate. Quare demum evincitur, magnanimitatem ſpecie differre à modeſtia: ſicuti diſp. 7. quæſt. 1. ſect. 4. dictum fuit, magnificentiam differre à liberalitate, ob eaſdem ferè rationes: quæ ibidem legi poſſunt.

36. Ad ſecundæ opinionis argumenta ex n. 4. oſtenſum ſatis eſt ſectione precedenti, Ariſtotelem nullatenus agnoviſſe humilitatem, neque pro proprias illius functiones, quæ ibidē explicatæ ſunt. Quare immeritò Raynaudus ex oppoſito & falſo principio colligit, magnanimitatem Ariſtotelicam non differre ab humilitate. Immeritò etiam loco ibidem allegato vult D Thomam tradidiſſe eandem indiſtinctionem utriuſque: cùm nihil apud ipſum legatur, quod faveat tali exiſtimationi. Quin potiùs S. Doctor diverſis ac ſeparatis locis differit de unaquaque illarum. Nam de magnanimitate agit ex profeſſo 2. 2. quæſt. 129. & deinde quæſt. 130. ac ſeqq. de præſumptione, ambitione, & inani gloria, quæ opponuntur magnanimitati per exceſſum: ſicuti & de puſillanimitate, quę ipſi opponitur per defectum. Poſtea verò, interjectis pluribus aliis quæſtionibus circa varias virtutes, & vitia iis contraria, differit quæſt. 161. *De humilitate*, & quæſt. 162. *De ſuperbia*, quæ directè ipſi opponitur. Non differeret verò adeò ſeparatim D. Thomas de iis virtutibus, niſi putâſſet alteram ab altera differre ſecundùm ſpeciem.

37. Neque obſtat quod opponit Raynaudus, vitia quæ opponuntur magnanimitati, opponi etiam humilitati. Primò enim ſi loquamur de vitiis oppoſitis per defectum, parvitas animi, ſeu puſillanimitas ſoli magnanimitati opponitur directè per defectum: ut ex profeſſo docet D. Thomas 2. 2. quæſt. 133. art. 2. ubi tamen nec leviter judicat, illam per defectum opponi humilitati. Unde retorquetur objectio. Si enim magnanimitas eſſet eadem virtus cum humilitate, idem puſillanimitatis vitium, quod per defectum opponitur magnanimitati, opponeretur ſimiliter humilitati: quod falſum eſt, & contrarium doctrinę D. Thomę. Loquendo autem de vitiis oppoſitis per exceſſum S. Doctor opponit magnanimitati pręſumptionem, ambitionem, & inanem gloriam: ut patet ex quæſtionibus 130. 131. & 132. humilitati autem opponit quæſt. 162. artic. 4. ſuperbiam diviſam in quatuor ſpecies, explicatas à Magno Gregorio lib. 23. *Moral.* cap. 7. illis verbis: *Quatuor quippe ſunt ſpecies, quibus omnis tumor arrogantium demonſtratur: cùm bonum aut à ſeipſis habere ſe æſtimant: aut ſi ſibi datum deſuper credunt, pro ſuis hoc accepiſſe meritis putant: aut cùm deſpectis cæteris ſingulariter videri appetunt habere, quod habent.* Eæ verò quatuor ſpecies ſuperbiæ, & contrariæ humilitati, videntur diverſæ à præſumptione, ambitione, & inani gloria, oppoſitis magnanimitati per exceſſum: ut apparebit legenti eundem articulum quartum; & conferenti cum locis allegatis, in quibus idem D. Thomas exponit vitia illa magnanimitati oppoſita. Ergo non eadem vitia opponuntur directè humilitati per exceſſum & defectum, quæ directè contraria ſunt magnanimitati.

38. Deinde reſpondeo abſolutè, magnanimitati directè per exceſſum opponi ambitionem honorum magnorum, qui ſunt juſto majores, ſive ſupra dignitatem: per defectum verò, puſillanimitatem, ſive fugam à magnis honoribus debitis, ubi admitti deberent ſecundùm rectam rationem. Cæterùm humilitati directè per exceſſum non opponitur ambitio prædicta, ſed potiùs nimia illa abjectio animi, quâ quiſpiam ſe humiliat & ſubjicit aliis pluſquam recta ratio præſcribit. Quo ſenſu videtur accipiendum illud monitum *Eccleſiaſtici* 13. verſ. 11. *Noli eſſe humilis in ſapientia tua ne humili-*

militatus in ſtultitiam ſeducaris. Per defectum verò directè opponitur humilitati ſuperbia, quâ quis renuit ſe ſubjicere Deo, aut iis, qui Dei vices gerunt. Præterea, dato gratis, eadem vitia extrema opponi utrique virtuti, id non debet accipi in ſenſu formali. Quippe magnanimitas & humilitas ſe habent modo quadantenus oppoſito, prout homo per magnanimitatem dignificat ſeipſum, per humilitatem verò ſeipſum vilipendit: ac proinde illud ferè ipſum quod magnanimitati opponitur per exceſſum, opponitur humilitati per defectum. Quare illud genus elationis ad honores juſlo majores, quo exceditur à menſura juſta magnanimitatis, eſt defectus humilitatis: & è contra parvitas illa animi, quæ per defectum oppoſita eſt magnanimitati, eſt veluti nimia humilitas. Quare nunquam probatur, eadem vitia extrema in ſenſu formali eſſe oppoſita magnanimitati & humilitati: quia, loquendo de oppoſitione directa, ambitio opponitur per exceſſum magnanimitati, & puſillanimitas per defectum: humilitati autem per defectum opponitur directè ſuperbia formalis, per exceſſum autem nimia ſui abjectio ultra rationis præſcriptum. Quin & permiſſo gratis, eadem eſſe contraria vitia utrique virtuti, adhuc ratio nuper à nobis propoſita evincit, vitia illa ſub diverſa & oppoſita ratione formali contraria eſſe utrique virtuti: quoniam illud genus elationis, quo exceditur ultra magnanimitatis præſcriptum, eſt defectus humilitatis, & parvitas illa animi, quâ homo deficit à magnanimitate, eſt exceſſus humilitatis. Semper itaque inconcuſſa manet diverſitas magnanimitatis ab humilitate, ſive conſiderentur in ſeipſis, ſive ex parte vitiorum, quibus opponuntur.

39. Ad probationem II. ejuſdem opinionis, deſumptam ex teſtimonio illo Iſidori Peluſiotæ, dico, ex verbis illis ſolùm probari, μεγαλοφροσύνην id eſt, animi magnitudinem, ſeu magnanimitatem eſſe animi affectum cum ratione conjunctum, contra quam alii eo tempore exiſtimabant, putantes magnitudinem animi eſſe unum idemque cum ambitione aut elatione, ac proinde abhorrere à recta ratione atque humilitate. Eam nimirum exiſtimatione aliorum ſiniſtram rejicit Peluſiota: & tum ratione, tum exemplo Abrahami oſtendit, poſſe in uno eodemque homine colligi magnanimitatem & humilitatem: quod ultro fatemur. Non tamen ait, utramque confluere in eundem virtutis habitum. Quin potiùs contrarium indicat, dum exponit magnanimitatem Abrahami, in ordine ad contemnendum Perſicas manubias, & barbarica ſpolia: humilitatem autem in ordine ad obſequendum hoſpitibus, & præſertim in ordine ad Deum, cui dicebat: *Ego ſum terra & cinis*,

40. Ad fundamentum tertiæ opinionis ex num. 6. in qua aſſeritur, magnanimitatem non differre à virtute heroïca, patet ex dictis à num. 20. & præterea num. 34. Deinde dicimus, non quamlibet virtutem præcellentem ſufficere ut aliquis heros cenſeatur: ſed illam nominatim, penès quam aliquis excedit totam collectionem hominum, quatenus agentium modo humano, ac ſeipſum ut hominem. Propria quippe eſt eorum, qui tota animi intentione, perfectione, & conſtantia, perficiunt animum, abſque ulla voluntaria intermiſſione, aut imperfectione morali juxta dicenda latè diſp. 13. quæſt. 2. Id verò multò ſublimius eſt, quàm magnanimum eſſe. Neque homines admirantur virum magnanimum, quaſi homine majorem, aut tanquam *Deum quendam in humano corpore habitantem*: ut Platonis verbis utar. Hoc enim proprium eſt eorum, qui heroïca virtute, ſeu potiùs divinâ, quàm humanâ præditi habentur.

41. Ad fundamentum quartæ opinionis ex num. 7. patet ex dictis à num. 10. magnanimitatem extendi quodammodo ad opera magna aliarum virtutum: non ſecundùm propriam & peculiarem illarum honeſtatem: ſed ſolùm ſub formali ratione magnitudinis. Hæc nimirum ratio, ſolùm eſt conditio ſeu modus, in actionibus aliarum virtutum: cæterùm relatè ad magnanimitatem eſt ratio formalis, directè intenta. Neque inde impeditur diverſitas illius à magnificentia. Hæc enim licèt ſpectet per ſe & ex primaria ratione magnitudinem ſumptuum, non tamen magnitudinem dignitatis, quæ exprimitur in ordine ad honores magnos. Quippe ſolius magnanimitatis eſt per ſe ſpectare, ſive intendere formalem dignitatem honorum magnorum. Neque obſtat, quòd etiam magnificentia intendens per ſe & directè magnitudinem ſumptuum juxta honeſtatis præſcriptum, videatur per ſe ſpectare dignitatem magnorum honorum eidem honeſtati magnæ annexam. Non, inquam, obſtat: quoniam connexio illa dignitatis magnorum honorum cum honeſtate magnorum ſumptuum habet ſe ex conſequenti, ſive de materiali, in ordine ad magnificentiam; quæ ſolùm curat ampliſſimos ſumptus juxta rationis præſcriptum, in ordine tamen ad magnanimitatem, quæ per ſe & propriè verſatur in magnis honoribus, habet ſe de formali. Ita peculiaris illa magnitudo honeſtatis, quæ cernitur in magnis ſumptibus, non quæritur per ſe à magnanimitate, ſed à magnificentia: dignitas autem magni honoris, quam pariunt iidem magni ſumptus, per ſe ac primariò non inſpicitur à magnificentia, ſed ſolùm ſpectatur directè à magnanimitate.

42. Ad confirmationem dico, actus illos quos Ariſtoteles tribuit viro magnanimo, non eſſe primarios. Quippe eodem loco apertè docet, primariam functionem viri magnanimi eſſe circa magnos honores. Quare ii actus in objectione indicati ſunt minùs præcipui, ſive ſubſecundarii, quos proinde exercet magnanimitas, non ſub ea ratione, quâ ſpectant ad alias virtutes, ſed ſolùm quatenus aliquid conferunt ad dignitatem magnorum honorum, quâ vir magnanimus ſtude t animum exornare.

QUÆ

Digitized by Google

QUÆSTIO TERTIA.

An vir magnanimus appetat honores, an potiùs contemnat?

DICTUM fuit quæſtione 1. bujus diſputationis magnificentiam verſari in bonoribus magnis, ac virum magnanimum ſe dignum exiſtimare iis bonoribus, quibus verè dignus eſt, quin propterea excludat à ſe bumilitatem & modeſtiam: quippe quæ ſimul cum magnanimitate ſub alia & alia ratione cobærere poſſunt. Præterea diſſeruimus ibidem, an poſſit appeti bonor & gloria virtuti debita abſque ulla turpitudinis labe: & ſtatuimus, appeti illam poſſe, in ordine ad bonum finem, & ſimiliter ut ſtipendium ac teſtimonium virtuti debitum. Nunc examinare oportet, an vir magnanimus appetat magnos bonores reipſa, an potiùs contemnat. Ubi & eadem difficultas de appetitione bonoris eorumque munerum, ſeu dignitatum, aut officiorum, quibus bonor annexus eſt pleniùs expedietur.

SECTIO PRIMA.

Rationes utrimque difficiles dubitandi: quarum aliæ tribuunt viro magnanimo contemptum magnorum bonorum: aliæ è contra appetitionem & deſiderium. Unaquæque pars veterum teſtimoniis, præſertim ex Ariſtotele, illuſtratur.

2. AC primò quidem videtur, magnanimum virum nullatenus appetere honores. Nulla enim virtus reſidens in iraſcibili facultate inclinat ad appetendum bonum illud quod pertinet ad facultatem concupiſcentem. At magnanimitas eſt virtus reſidens in iraſcente facultate, ut dictum fuit quæſt. præced. num. 16. & 17. honor autem eſt bonum pertinens ad facultatem concupiſcentem: cùm ſit præmium virtutis, & bonum expetibile, ſive ab omnibus concupitum. Magnanimitas ergo non inclinat ullo modo ad honores appetendos.

3. Confirmatur I. Appetitio honorum, ſive officiorum, aut dignitatum, quibus honor eſt adjunctus, eſt quidam ambitionis affectus, rectæ rationi & morum honeſtati contrarius. Atqui in viro magnanimo nullus eſt ambitionis affectus rectę rationi & morum honeſtati contrarius. Nulla ergo appetitio honorum, ſive officiorum, aut dignitatum, quibus honor adjunctus eſt, locum habet in magnanimo viro.

4. Confirm. II. quilibet poteſt procurare, ſeu media aut præſidia quærere, tum juſtitiæ, tum favoris & gratiæ, ad conſequendum bonum illud, quod jure ac meritò appetere poteſt: ut patet in iis, qui litigant ad obtinendam hæreditatem aliquam, aut legatum, aut prærogativam honoris. Si enim bonum id jure expetere poſſunt, etiam iis licèt in ordine ad illud conſequendum, adhibere media, rogare, inſtare, atque interpellare. Ergo ſi viro magnanimo licet appetere bonum honoris, ſeu muneris, aut officii, cui honor annexus eſt; licebit quoque in id bonum aſſequendum omnia adjumenta juſtitiæ & gratiæ adhibere, quibus opus fuerit. At conſequens eſt rectæ rationi adverſum, & prorſus ambitioſum, ideoque legibus vetitum, etiam apud Ethnicos; non quidem à principio, ubi vigebat morum integritas & juſtitia, ſed multò poſtea, ubi corrumpi cœperunt. Etenim longo tempore poſt Urbem conditam nulla de ambitu lex lata fuit: quoniam in dandis magiſtratibus, & conferendis honoribus, priſci Romani, non ambitu, aut largitione munerum, ſed virtute ac probitate nitebantur: nec præturâ, ædilitate, conſulatu, aliiſvè honoribus decorabant cives ſuos, quàm ob res egregiè geſtas domi aut militiæ. Prima quippe lex contra ambitus illorum, qui magiſtratus appeterent, lata fuit per tribunos plebis: ut conſtat ex Livio 1. Decad. lib. 4. Deinde, ut eſt apud eundem lib. 7. C. Petilius tribunus plebis legem tulit ad populum, quâ gravis mulcta indicebatur iis, qui largitionibus viam ſibi ad honores ſternebant: eaque lex ſeveriſſimè obſervata fuit: uſque adeò ut Q. Coponius illius pœnam expertus fuerit, quòd dono dediſſet vini amphoram ei, cujus ſuffragio magiſtratum petebat. Ita enim habetur apud Plinium lib. 35. cap. 12. Cincius deinde, referentibus Livio 3. Decad. lib. 4. Tacito lib. 11. *Annal.* ac Cicerone lib. 2. *De oratore*, tulit legem muneralem. quâ graviſſimis pœnis afficiebantur, quicumque reciperent ſuffragii cauſſâ quodlibet donum, ſive munus, à quovis candidato, ſeu petitore honoris cujuſpiam. Verùm cùm eæ leges non ſufficerent tanto malo extirpando, Paullus Æmilius Conſul legem tulit ad populum, quâ multiplex pœna indicebatur ambientibus ſuffragia interventu munerum. Deinde id ipſum cautum fuit Licinia lege, & Ebutiâ, ut teſtatur Cicero variis locis: donec Pompejus Magnus, cùm unicus eſſet Conſul aliam tulit, quâ graviter mulctabatur pervicax illorum cupido, qui magiſtratus appeterent: ut legere eſt apud Cæſarem lib. 3. *Belli Civil.* poſt initium, & Aſconium Pedianum Orat. 2. *De lege Agraria*. Eaque diu obſervata fuit, ut propterea Romæ, procul ſemota ambitione, virtus, ſeu morum probitas, pluris quàm cenſus æſtimaretur: & proprerea mirum apparuerit poſt longa tempora, Catonem Uticenſem ambitûs diem dixiſſe iis, qui largitiones fecerant. Denique plura in idipſum probandum habentur apud Alexandrum ab Alexan. lib. 3. *Genialium dierum* cap. 17. & Tiraquellum ibidem: ut omittam multa alia quæ congeſſit Simancas lib. 2. *De republica* cap. 9. & ſeqq. & Matienzo *In dialogo relatoris* 4. cap. 4. non ergo poteſt quiſquam, etiam moribus excellens ac magnanimus, ſine labe vitii alio-

rum

rum gratiam aut favorem ambire ad honores aſſequendos: ac proinde neque illos exoptare, aut deſiderare poteſt.

5. Secundò ſuaderi poteſt ex mente Ariſtotelis magnanimum virum, nullo modo appetere, ſed potiùs aſpernari honores: idq́ue multipliciter, juxta doctrinam ipſius lib. 4. *Ethic.* cap. 3. ubi de hac re ex profeſſo diſſerit. Primò enim docet, virum magnanimum eſſe illum, qui non curat de aliorum opinione, ſed ſolùm de rei veritate. At quiſquis de aliorum opinione non curat, & ſolam rei veritatem amat, eo ipſo contemnit honorem: utpote in aliorum bona opinione ſeu exiſtimatione poſitam. Magnanimus ergo, juxta Ariſtotelem, contemnit honorem. Secundò tradit, magnanimi viri eſſe proprium negligere laudem. At qui negligit laudem, etiam deſpicit honorem, cujus ſignum eſt laus: ideoq́ue idem Ariſtot. lib. 1. *Rhetoricor.* ait, duo ſigna honoris eſſe orationem & laudem. Ergo magnanimus vir deſpicit honorem.

6. Confirmatur ex communi judicio ſapientum hominum, juxta quos nulla certior nota magnanimitatis eſt, quàm contemptio honorum: ideoq́ue hortamur ad neglectum illorum, ſi fortes, magni, & probi viri haberi volumus. Ideo Seneca ajebat Epiſt. 21. *Si vis honeſtus fieri, non honoribus adjiciendum eſt, ſed cupiditatibus detrahendum.* Et Chryſoſtomus Homil. 4. *Si gloriari cupis, gloriam deſpice, & omnibus eris glorioſior.* Et Alanus lib. *De complanctu naturæ*: *Veræ famæ hæc eſt glorioſa proprietas, ut appetitores ſui contemnat, appetat contemptores. Famam fugiendo conſequitur, qui illam perderet ſequendo.* Quin & de Frontino legitur apud Eraſmum lib. 7. *Apoph.* vetuiſſe ſibi extrui monumentum, his verbis: *Impenſa monumenti ſupervacanea eſt. Memoria noſtra durabit, ſi vitam meruimus. Excelſi animi eſt, cùm præclara geſſeris contemnere.* Sunt & pleraque alia hujus generis: ut propterea magnus ille Petrarcha Dialog. 92. exhortans ad contemnendos honores, & gloriam apud homines, meritò dixerit: *Meliùs forſitan lateres, & certè tutiùs. Hoc graviter dixit is, qui multa leviter: Bene qui latuit, bene vixit*: Et Tibullus *Eleg.* 4.

Nil opus invidiâ eſt: procul abſit gloria vulgi:
Qui ſapit, in tacito gaudeat ille ſinu.

videtur itaque magnanimi viri eſſe, ut nullatenus appetat, vel quærat honores, ſed potiùs contemnat.

7. Aliunde autem, & ex oppoſito videtur magnanimi viri eſſe, ut appetat honores, & non quoslibet, ſed magnos, juxta opinionem Ariſtotelis. Primò enim docet loco indicato, magnanimum virum ſe exiſtimare dignum iis honoribus, quibus verè dignus eſt. Is autem non contemnit, ſed potiùs appetit honores magnos, quibus verè judicat ſe dignum exiſtere. Non enim contemnit præmium excellenti virtuti debitum, quia id eſſet rectæ rationi contrarium: ſed potiùs illud appetere debet ſecundùm rationem rectam, quæ exigit, ut unicuique reddatur præmium id, quo verè dignus eſt. Ergo vir magnanimus non contemnit, ſed potiùs appetit magnos honores. Secundò. Nemo contemnit objectum virtutis ſuæ, ſed potiùs amat: objectum autem magnanimitatis, juxta Ariſtotelem, & juxta omnes, ſunt magni honores. Ergo nemo præditus magnanimitate contemnit honores magnos, ſed potiùs amat. Tertiò. Idem docet, magnanimum virum honoribus magnis delectari. Nemo autem delectatur illo bono, quod contemnit, ſed illo ſolum, quod amat, & in votis habet. Ergo magnanimus non contemnit, ſed amat honores magnos. Quartò ait, magnanimum non velle excellere inter abjectos homines, aut inferioris notæ, ſed inter primarios & præſtantes. Velle autem excellere inter viros primarios & præſtantes, eſt appetere magnos honores; non contemnere. Quintò docet, magnanimi viri genium eſſe, ut benefaciat aliis, non autem beneficio afficiatur ſine aliquo pudore ſuo. Id autem aliunde procedere nequit, quàm ex ſtudio honoris ſequuti ex collatione beneficiorum in alios. Sextò obſervat, magnanimum virum non poſſe πρὸς ἄλλον ζῆν, *ad alium vivere*, ſeu ad aliorum arbitratum ſe componere, quia id exiſtimat ſervile. At quiſquis vitam ſervilem & abjectam habet exoſam, non honoris contemptor, ſed amans eſt. Septimò ait, magnanimum intercipi duobus, quorum alter eſt χαῦνος, id eſt, inflatus, ventoſus, ſeu immoderanter honores appetens; alter verò μικρόψυχος, id eſt, puſillus animo, ſive deficiens circa appetitionem honorum, quos plus juſto fugit. Medium autem interceptum duobus extremis circa honores, debet participare de utroque: ac proinde magnanimus, ut medius ſit inter inflatum, & puſillanimum, debet communicare cum primo in appetitione honorum, cum ſecundo verò in fuga ab honoribus juſto majoribus. Ergo debet appetere honores magnos juxta mediocritatem utrique extremo interjectam, non autem contemnere. Hoc enim eſſet prorſus degenerare in alterum extremorum, quo delinquitur per nimiam honorum fugam.

8. Confirmatur rationibus iis, quibus probatum fuit quæſtione prima hujus diſputationis, ex ſententia omnium, licere viro magnanimo appetionem magnorum honorum, quibus verè dignus eſt, ob rectum finem: nimirum honoris divini, aut profectûs ſui, vel alieni, in honeſtate: quin & ex opinione doctorum hominum, ac noſtrâ, licitam eſſe & honeſtam appetitionem honoris magni, quatenus juſti præmii, & teſtimonii debiti morum honeſtati præcellenti, quâ ille præditus eſt. Inde enim videtur colligi, magnanimum virum appetere magnos honores, non modò in ordine ad honorem divinum, & profectum in honeſtate, ſed etiam, veluti juſtum virtutis præmium: nullo autem modo illos contemnere; quia nullus vir probus contemnit id, quod verè juſtum & honeſtum eſt, ac ſine labe ulla vitii appeti poteſt. Quare videtur quoque honeſtè appetere poſſe dignitates & officia, tum politica, tum & ſacra, quibus verè dignus eſt. Unde & infertur, non fore illum laude dignum ſi contemnat officia ampliſſima, & adminiſtrationes ſplendidas quibus annexus eſt magnus honor, ſed potiùs laudandum ſi appetat, & prætendat juxta mediocritatem debitam, quippe nihil aliud quærentem, quàm quod juſtum, & jure ac meritò expeti poteſt.

9. Confirm. II. exiſtimatione illa communi hominum & ſeculorum omnium, quam expendebamus quæſt. 1. ſect. 5. à num. 36. Omnes enim homines, quotquot geſſerunt magna & illuſtria opera, tum in bello, tum in politica adminiſtratione, tum denique in excolendis diſciplinis, quà

voce,

quà ſcriptis, deſiderio aliquo honoris & gloriæ, præſertim poſt obitum perennaturæ, tacti fuerunt, cùm tamen multi illorum fuerint magnanimi & præcellentes viri. Ergo vir magnanimus non contemnit, ſed potiùs amat magnos honores. Aſſumptio probata fuit eo loco, tum experimento communi, tum illuſtribus veterum teſtimoniis: quibus addo nunc quædam alia non minùs luculenta. Ac primo quidem Catonis Majoris, ſeu Uticenſis, quem Lactantius appellat Romanæ ſapientię & prudentiæ exemplar, Romani verò Gentiles immodicis laudibus in cœlum efferunt. Is ergo, inter alia effata, inquit: *Quis tantos labores diuturnos, nocturnoſque domi, militiæque ſuſciperet, ſi iiſdem finibus gloriam ſuam, quibus vitam, eſſet terminaturus? Sed optimi cujuſque animus maximè ad immortalitatem gloriâ nititur.* Ac præterea: *Præſtantes viri nunquam tanta conati eſſent; quæ ad poſteritatis memoriam pertinerent, niſi animo vidiſſent, poſteritatem ad ſe pertinere poſſe. Nonne melius multò fuiſſet, otioſam ætatem & quietam ſine ullo labore & contentione traducere? Sed neſcio quomodo animus erigens ſe poſteritatem ita proſpicit, quaſi cùm exceſſerit è vita, tum denique victurus ſit*: Cicero quoque lib. 1. *Tuſcul.* QQ. eodem ſenſu: *Opifices poſt mortem*, inquit, *nobilitari volunt. Quid enim Phydias ſui ſimilem ſpeciem incluſit in clypeo Minervæ, cùm inſcribere non liceret? Quid noſtri philoſophi? Nonne in his ipſis libris, quos inſcribunt de contemnenda gloria, ſua nomina inſcribunt?* Sanè nihil opportunius, aut exaggeratius dici potuit pro inſito amore nominis & honoris apud poſteros, niſi fortè illud Taciti 4. *Annal. optimi mortalium altiſſima cupiunt*. Et lib. 4. *Hiſtor. etiam ſapientibus, cupido gloriæ noviſſima exuitur.* Huc ſpectat quod Bion apud Laërtium lib. 4. cap. 7. dicebat, gloriam eſſe matrem annorum, quia cùm hominis vita ſit brevis, operibus eximiis, in multa ſæcula propagatur. Huc etiam illud Democriti apud eundem lib. 9. cap. 7. dicentis: λόγος ἔργου σκιὴ, id eſt, *oratio operis umbra* eſt. Nimirum, laudes hominum naſci ex operibus eximiis, non è contrà. Ideoque curandum primò ut illa fiant; quippe ex iis ſponte ſua honor ſequitur. Et hactenus quidem circa rationes dubitandi.

SECTIO II.

Præmiſſa quædam opportuna, & maximè obſervatu digna, in viro probo ac magnanimo, circa appetitionem bonorum, itemque officiorum, ſeu munerum, quibus honor annexus eſt; ſive ea ſint ſacra, ut Epiſcopatus; ſive politica, in commune bonum inſtituta.

10. PRÆMITTO I. honorem non eſſe bonum ejus generis, ut propter ſe ſpectari licitè poſſit, ſed tantùm honeſtatis gratiâ, ſeu virtutis, cujus teſtimonium & appendix eſt. Id probatum multipliciter fuit quæſt. 1. hujus diſp. à num. 14. & certum apud omnes ſapientes eſt, ut ex dictis eo loco apparet. Quare certum ſimiliter eſſe debet, magnanimum virum nullatenus appetere honores magnos propter ſe, ſive tanquam finem, cùm ii non habeant verè rationem finis relatè ad magnanimitatem, aliamvè virtutem, ſed potiùs quælibet virtus ſit finis, propter quem debet amari honor, ut teſtimonium quoddam & ſignum ad illam ordinatum. Itaque ſi fortè vir magnanimus amat honores magnos, ſeu illos appetit, aut libenter admittit, nullo modo illius appetitio in iis quieſcit, aut finem ſibi præſcribit. Eſſet quippe indecorum ac turpe præſtituere ſuis deſideriis tanquam finem id, quod ſecundùm rectam rationem non eſt propter ſe amabile. Similiter neque ullam actionem ex ſpecie ſua honeſtam ordinat ad captandos honores: quoniam id eſſet ambitioſum, & proprium hypocritarum, *qui faciunt opera ſua, ut videantur ab hominibus*. Vitium verò adeò probroſum & turpe, alienum omnino eſt, non ſolùm à viro magnanimo, qui excellens in virtute habetur, ſed etiam ab omni homine probo, etiam in gradu mediocri, aut inferiore. Quare ſi quando vir magnanimus honores appetit, certè appetit propter honeſtatem; nec majores, quàm decet, nec aliter quàm decet, nec ambitu, aut adulatione, vel cum dedecore aliorum: ſed prorſus decenter, expenſis omnibus iis, quæ circunſtant, & obſervari neceſſariò debent in quavis actione & appetitione honeſta: ut tradit Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 1. Appetuntur verò honores propter honeſtatem, quoties amantur explicitè ob divinum honorem, aut propter utilitatem aliorum hominum, aut tanquam adjutorium vel calcar ut ipſe vir probus perſeveret in virtute: ſimiliterque cùm amantur, veluti juſtum ſtipendium ac teſtimonium virtutis, ut loco allegato, præſertim ſect. 3. dictum eſt. Sic enim honor ipſe ad virtutem ordinatur, tanquam ad finem, ejuſque cauſſâ appetitur; cùm è re virtutis ſit, ut ab omnibus honoretur, & in pretio habeatur. Immo & id ad bonum reipublicæ ſpectat. Ideoque Antiſtenes interrogatus, quæ res portenderet civitatibus exitium, reſpondit, tunc illud imminere, *quando nullum eſſe poteſt bonorum & malorum diſcrimen*. Nimirum, eo effato ſignificavit, inquit Laërtius lib. 6. *Rempublicam non poſſe conſiſtere, ubi nec eſſet honor virtuti, nec pœna ſceleroſis.*

11. Præmitto II. magnanimum virum, ſi quando contemnit honores, etiam illos contemnere ob finem aliquem honeſtum, ſeu rectæ rationi conformem. Etenim non ſolùm eſt probus, ſed etiam in virtute excellens: ac proinde circa honores contemnendos, ubi contemnit, ſicuti & appetendos, ubi appetit, ducitur honeſtate. Quemadmodum enim ſolùm illos appetit, quando & quomodo videt ita oportere ad divinum honorem, aut bonum publicum, aut privatum rationi conformem: ita, & eodem modo, illos contemnit ſicubi, intelligit ita oportere, nam & tempora incidere poſſunt, in quibus è re divini honoris ſit, aut boni publici, aut privati, honores aſpernari, & oblatos reſpuere. Itaque ex circunſtantiis perſonæ, loci, & temporis, judicandum eſt, quando & quomodo honores magni expetendi aut reſpuendi ſint à magnanimo viro: neque poteſt circa hoc aliqua certa regula adhiberi, quàm ut in iis expetendis aut contemnendis ſe gerat, prout recta ratio & conſilium prudentiæ præſcripſerit utilius eſſe & conformius divino honori, publicæque utilitati & honeſtati, expenſis omnibus circunſtantiis. Sic etiam fortem virum quandoque decet aggredi pericula, quandoque expectare: ſimiliterque liberalem, interdum largiri, interdum accipere:

quamvis ſint actus quodammodo oppoſiti, aggreſſio periculorum & expectatio; itemque largitio & acceptio. Nimirum, quamvis non ſimul poſſint eſſe relatè ad idem objectum, poſſunt ſucceſſivè convenire eidem viro forti aut liberali, prout recta ratio præſcripſerit. Idem ergo de appetitione & fuga honorum intelligi debet.

12. Quod ipſum exemplis confirmare licet, ex antiquitate petitis. Magnanimus enim exiſtimatus fuit inter Romanos M. Fabius ob contemptionem honorum, cùm ſuperatis acerrimo & cruento prœlio Vejentibus, triumphum ſibi oblatum à Senatu recuſavit, ac voluit tribui militibus, qui eo Imperatore ſtrenuè decertaverant: ut teſtantur Dion. Hal. lib. 2. Livius decad. 1. lib. 2. Val. M. lib. 1. cap. 5. Similiter M. Varro Paulli collega, cùm ex Cannenſi pugna, quæ Romanis infeliciſſima fuerat, incolumis manſiſſet, oblatos propterea ſibi honores à populo recuſavit, illud addens, melioribus magiſtratibus opus eſſe reipublicæ. Quod non parvitati animi, ſed magnitudini adſcriptum fuit, cum cenſeretur ſummis honoribus dignus, ut ex Plutarcho habemus. Similiter, juxta ipſum *in Lac.* Theopompus magnanimitatis laudem obtinuit, cùm accipere renuit ſummos honores ſibi à Piliis deputatos, illo apophtegmate addito: *Mediocres honores ipſo tempore augeri; immodicos evaneſcere.* E contrà verò Ariſtides magnanimus eixſtimatus fuit, cùm trophæa Miltiadis æmulatus, cùm recuſato ſomno, dies noctesque traduceret, in parando ſimili triumpho. Nimirum triumphi honor & gloria cenſebatur digna, quam appeterent magni quique & probatiſſimi viri, quaſi exinde hominibus majores evaderent. Idque indicat Horatius tritis iis verſibus:

————metaque fervidis
Evitata rotis, palmaque nobilis,
Terrarum dominos evehit ad Deos.

13. Præmitto III. honoris nomine, propriè loquendo, intelligi externa illa reverentiæ ſigna, quibus patefacimus judicium noſtrum & bonam exiſtimationem de virtute ſeu probitate alterius. Ejus generis ſunt geſtus aliqui obſervantiam ſignificantes, prima loca in conſeſſu & ambulatione delata: monimenta publica exhibita, panegyrici, orationes, & plura alia ab Ariſtotele indicata lib. 1. *Rhetor.* Quamvis verò honor reverà ſoli virtuti debeatur, fit ſæpè ut exibeatur interdum, errore vulgi, ſolis bonis naturæ, aut fortunæ: ut formæ, proceritati, nobilitati, divitiis, &c. quamvis non habeant virtutem ſibi aſſociatam: interdum verò iis ipſis bonis, una vera virtutis compoſitis: interdum denique ſoli morum honeſtati & virtuti, quę in aliquo homine eſſe creditur. Prima honoris exhibitio eſt indecens: cùm per eam tribuatur honor bonis naturæ aut fortunæ, quibus non debetur. Secunda permittitur, decenſque habetur in civili convictu: cùm par ſit æqualem virtutis & probitatis gradum magis honorari in homine nobili, quàm plebejo; illuſtri quàm mediocri. Ideoque vel ipſa Eccleſia Catholica in iis, quos Sanctorum feſtis adſcribit, nobilitatem, quam multi à majoribus acceperunt, exprimere ſolet; quoniam illa quodammodo illuſtriorem reddit morum honeſtatem. Tertius denique honor eſt undequaque laudabilis: cùm in eo ſola morum honeſtas attenditur, nec periculum aliquod ſit, ut plus aut minus honoris tribuatur virtuti, quàm par ſit intuitu perſonæ, in qua eſt, ſive ob extraria accidentia.

14. Ex hoc triplici honorum genere conſtabit, quando vir magnanimus appetat honorem, aut contemnat. Primum enim illum, qui ſolis naturæ ac fortunæ bonis, impendi à vulgo ſolet, omnino reſpuit, veluti indecentem, & immeritò uſurpatum virtuti, cui ſoli debetur. Tertium non contemnit, ſed amat: cùm ille honeſtiſſimè, & abſque periculo ullo, exhibeatur. Si quando autem illum ſuſcipere detractat: ideo eſt, quia exſtimat non tam virtuti tribui, quàm ſibi, ob extraria quædam accidentia, aut decora, quibus præditus eſt. Secundùm itaque honoris genus eſt, quod modo appetit, modo contemnit magnanimus vir, ſecundùm quod recta ratio præſcribit, attentis circunſtantiis, perſonarum, temporis, loci, ac congruentiæ in finem honeſtum. Hunc enim præfigit ſibi in omni actione deliberata: ac proinde, ſive dum appetit, ſive dum contemnit honores, recto ducitur fine, & juxta honeſtatis præſcriptum: ut num. 11. præmiſimus.

15. Præmitto IV. dignitates publicas, adminiſtrationeſque munerum, ſeu officiorum, tum ſacras, tum profanas, habere quemdam honorem ſibi debitum, ratione excellentiæ. Quare quiſquis in alios ſibi ſubditos juriſdictionem habet meritò ab eis exigit conſentaneum honorem, & obſervantiam. Ideo merito in dubium vocatur, quod in objectionibus initio propoſitis tactum fuit an probus vir præſertim magnanimus, ejuſmodi dignitates, ſeu ſacras, ſeu politicas, appetat, an potiùs contemnat, vel fugiat. Atque in hac re certum etiam eſſe debet, ſiquando vir magnanimus, quatenus talis eas appetere aut fugere ſupponatur, id honeſtè & cum laude fieri: quia virtute morum, præſertim adeò excellenti, qualis eſt magnanimitas, nemo malè utitur: ac proinde juxta illam nemo malè appetit, aut reſpuit dignitates officiorum, quibus honor devinctus eſt. Solùm itaque dubitatur, an verè poſſit contingere, ut vir probus & magnanimus, quatenus talis, poſſit illas appetere, ac ſubinde, quærere adhibitis in eum finem obtinendum mediis, ſive adjumentis juſtis ac decentibus: an potiùs debeat eas fugere. Non enim poſſe decenter illas appetere, aut quærere, videtur probari ratione illa dubitandi num. 4. propoſita. Aliunde verò videtur poſſe: quia poteſt appetere & procurare ſtipendium excellenti virtuti ſuæ debitum: nimirum honores magnos, proindeque & munera dignitatum quibus ii annexi ſunt. Inſuper cùm liceat ipſi magnos honores appetere ob utilitatem communem, videtur quoque licere ut appetat munera magnum honorem afferentia, in eundem finem. Ac denique ſicuti poteſt ea appetere, & procurare alteri viro magnanimo, cur non etiam ſibi?

16. In hac re, certum eſt, non licere cuiquam, nec viro probo, ac magnanimo, ut appetat dignitates, ſive ſacras, ſive politicas, propter honorem ex iis conſequutum, ſive honor ſpectetur tanquam finis appetitionis, ſive tanquam finis earundem dignitatum. Ratio utriuſque eſt: quia honor non eſt bonum aliquod propter ſe amabile ſecundùm rationem rectam, neque quod jure ac meritò poſſit habere rationem finis, ſed medii dumtaxat, ſeu teſtimonii, ad virtutem ordinati: ut ſupra quæſt. 1. hujus diſpu-

tatio-

tationis ſtatutum fuit ſectione 1. & 2. Ergo appetere dignitates ejuſmodi propter honorem ex iis conſequutum, ſive tanquam finem appetitionis, ſive tanquam finem dignitatum ipſarum, eſt contrà rationem rectam. Nimirum, eſt frui utendis, ut loquitur Divus Auguſtinus: quia honor, qui dumtaxat eſt bonum utile, amatur ut finis, ſive ut bonum fruendum. Verùm id longè turpius eſt, ubi honor amatur propter ſe tanquam finis dignitatum, quibus annexus eſt, præſertim ſacrarum. Id enim graviter adverſatur rectæ rationi: quoniam perverſa admodum appetitio eſt illa, quæ dignitates, præſertim ſacras, ad publicum bonum, & divinum cultum ordinatas ex natura rei, refert in privatam utilitatem, ſive honorem proprium, veluti in finem ipſarum.

17. Quod meritò obſervavit Cajetanus 2. 2. quæſt. 185. art. 1. loquens de appetitione dignitatis Epiſcopalis: ubi præmittit, dupliciter contingere, ut quiſpiam appetat Epiſcopatum ratione bonorum circuſtantium, ſcilicet, honoris, & redituum: uno modo ex parte appetitionis tantùm: alio modo etiam ex parte rei appetitæ. Cùm enim dicitur, Epiſcopatum appeti ratione circunſtantium bonorum, ponitur actus appetendi in appetitione, res appetita in Epiſcopatu, ratio autem appetendi in bonis circunſtantibus. Ratio appetendi eſt finis cujus gratiâ, & referri poteſt, tum ad rem appetitam, nempe Epiſcopatum, tum ad actum appetendi. Et ſi quidem ad utrumque referatur: ſenſus eſt, circuſtantia bona, quæ ſunt ratio appetendi, amari, ſeu appeti, & tanquam finem rei appetitæ, & tanquam finem ipſius appetitionis. Quare hoc modo appetens Epiſcopatum ratione circuſtantium bonorum, appetit bona ipſa, ut finem Epiſcopatûs, & ut finem appetitionis. Quando verò ratio appetendi refertur ad appetitionem tantùm, tunc non denotatur, rationem appetendi eſſe finem rei appetitæ, ſed ſolum finem moventem ad appetendum: & ſic appetens Epiſcoparum ratione bonorum circunſtantium non ordinat Epiſcopatum ad bona circunſtantia, ut ad finem, ſed ſolam appetitionem in ea bona ordinat. Subdit Cajetanus: *Inter hos duos modos appetendi Epiſcopatum ratione circunſtantium bonorum hæc eſt differentia, quòd primo modo appetere eſt omnino & manifeſtè perverſum: quoniam ordinat Epiſcopatum quoad principalem actum qui eſt cura animarum, ad bona circuſtantia, ut finem: quod proculdubio eſt peccatum mortale ex ſuo genere*. In alio verò genere appetitionis ſolius ordinatæ ad bona circunſtantia Epiſcopatuum, ut ad finem, docet non eſſe peccatum lethale ex genere ſuo, ſi adſit dignitas perſonæ, & propoſitum exequendi ea omnia, quæ ad Epiſcopale munus ſpectant. Hæc ille: quæ videntur ſuo modo intelligenda etiam de appetitione quarumlibet Prælaturarum, & publicorum munerum, inſtitutorum ad commune bonum. Si enim appetantur propter bona circunſtantia, tanquam propter finem, non ſolùm appetitionis, ſed etiam ipſorum, videtur id perverſum eſſe, & grave malum ex genere ſuo: ſi autem appetantur propter circunſtantia bona honoris & redituum, tanquam propter finem ſolius appetitionis, non videtur gravis inordinatio, dummodo ſit dignitas ſufficiens, & præparatio animi ad exequendum, quicquid ad ejuſmodi officia ſpectat. Porrò vir magnanimus neutro ex iis duobus modis appetit dignitates, ſive officia, tum ſacra, tum politica, quibus bona honoris & lucri annexa ſunt: cùm omnis ejus appetitio ſit honeſta ex fine, & circunſtantiis.

18. Quare ſi fortè vir probus & magnanimus, appetit ea munera, ſeu ſacra, ſeu politica, ſecundùm eam virtutem, quam animo hærentem geſtat, non fruitur, utendis: neque illa refert ad honorem, aut bona alia circunſtantia; & inde ſecuta, neque tanquam ad finem ipſorum officiorum, ſive munerum, neque tanquam ad finem appetitionis. Primum enim eſſet omnino turpe & perverſum: ſecundùm verò aliquo vituperio dignum, quamvis non grave ex genere ſuo, prout nuper dictum fuit. Supereſt itaque, ut ſi fortè unquam expetere licèt viro magnanimo ea munera, finis appetitionis ſit recta illorum adminiſtratio in Dei honorem, & publicam utilitatem, non autem honor, nec aliud temporarium emolumentum. Sub ea autem conſideratione dubitatur, an vir magnanimus ea munera, quibus honor annexus eſt, appetat & exquirat; an potiùs aſpernetur, ſeu fugiat.

SECTIO III.

Viro magnanimo magis conſentaneum ac propriam functionem eſſe ut contempat honores, quàm ut appetat. Rationes ex Ariſtotele erutæ in id probandum, & illuſtria exempla, tum in Ethnicis, tum & in Chriſtianis. Objectiones ſolutæ.

19. DICENDUM I. magnanimi viri potiùs eſſe generatim ut honores contemnat, ſeu recuſet, quàm appetat. Aſſertio hæc non traditur expreſsè ab Ariſtotele lib. 4. *Ethic.* cap. 3. ubi ex profeſſo diſſerit de magnanimitate. Ibi enim ſolùm docet, magnanimum virum judicare ſe magnis honoribus dignum: & præterea, honores apud viros magnos experi ab illo, apud inferiores contemni, &c. An verò generatim potiùs appetat honores, quàm contemnat, vel è converſo, videtur indefinitum reliquiſſe.

20. Verumtamen ex iis, quæ docet aliis locis ejuſdem operis, aſſertio præjacta ſuaderi poteſt. Etenim cap. 1. ejuſdem libri decernit & probat, liberalitatem potiùs in dando: quàm in recipiendo & aſſervando ſitam eſſe, quia quælibet virtus potiſſimùm fulget ex illa actione, ob quā aliquis majorem obtinet laudem apud omnes, ſeu majori in pretio habetur: ea verò in liberali viro potiùs eſt largitio pecuniarum, quàm acceptio, ſeu aſſervatio. Gratia enim illa, quam ab omnibus meretur, & experitur liberalis vir, exinde potiſſimùm provenit, quòd largè aliis beneſaciat, non autem quòd opportunè accipiat quæ ſua ſunt. Atqui hæc ratio pariter probat, contemptum honorum eſſe præſtantiorem magnanimitatis actum, quàm ipſorum appetitionem. Magnanimus enim vir ab omnibus laudatur potiùs ob contemptum, quàm ob appetitionem honorum. Hinc æternam apud Scriptores famā nacti ſunt plures viri præcellentes virtutibus, qui ampliſſimas dignitates ſibi oblatas admittere, recuſārunt, ut imperia, magiſtratus, triumphos, ſtatuas, arcus, & monumenta publica. Cujus rei obvia ſunt exempla in iis cœlo & terræ probatiſſimis viris, quos Eccleſia SS. faſtis adſcripſit.

Digitized by Google

21. Verùm & in ipſis Gentilibus, eximiam laudem, ac memoriam immortalem adepti multi, qui magnos honores, quibus digni exiſtimabantur, admittere renuerunt. Talis fuit Julius Cæſar, referente Plutarcho *in vita Catonis*. Etenim populo ipſum Regem appellanti dixit: *Cæſar ſum, non Rex*. nimirum, eligens proprium, & privatum nomen, potiùs quàm regium. Similiter, juxta eundem Plutarchum, M. Antonius cùm Rhodum inſulam cepiſſet, & in ipſo ingreſſu, ſalutaretur Rex ac dominus, *Nec Rex ſum*, inquit, *nec dominus*, *ſed Regis & domini interfector*. Maximus Senior Cæſar, apud Capitolinum, nunquam ad pedum oſcula quemquam admiſit, dicens: *Dii probibeant, ut quiſquam ingenuorum pedibus meis oſcula figat*. Alexander quoque Severus, teſte Lampridio, Imperator creatus, cùm vix annos ſexdecim ætatis expleviſſet, ob eximias virtutes à Senatu decoratus magnificis titulis, nunquam ſe paſſus eſt magnum, & patrem patriæ cognominari: *Oportet enim*, ajebat, *ut res geſtæ, maturiorque ætas, ea nomina parent*. Refert Plutarchus *in Lacon.* Ageſilaum Græcis ipſi decernentibus ſtatuas in civitatibus, honoris cauſsâ, ita ſcripſiſſe: *Mei nulla ſit imago, neque picta, neque ficta, neque ullo alio artificio parata*. Inſuper idem ipſe, cùm moraretur in portu, qui Menelai dicitur, præcepit adſtantibus, ne quam ſtatuam aut imaginem igſi erigerent, ea ratione addita: *Si quod præclarum facinus geſſi, hoc erit monumentum mei: ſin minùs ne omnes quidem ſtatuæ, cùm ſint vilium, ac nullius rei opificum opera*. De Tito refert Philoſtratus *in Apollon.* ſalutatum veluti Imperatorem ob excidium Hieroſolymorum, noluiſſe eum honorem accipere, ſed palam profeſſum ſe illo indignum, aſſerens auctorem ejus victoriæ fuiſſe Deum. Suetonius quoque teſtatur, Auguſtum Cæſarem offerente populo Dictaturam, genu nixum, dejectâ ab humeris togâ, nudo pectore deprecatum fuiſſe. Similiter Publ. Scipio Africanus populo Romano volenti ipſum facere perpetuum Conſulem, & Dictatorem, non acquievit, ſed potiùs id ipſi exprobravit populo. Numa Pompilius apud Plutarchum à Romanis vocatus ad regnum, diu reſtitit; nec admiſit, niſi poſt multas Pompilii patris, & Martii amici preces, admonitioneſque. Mitto pleraque alia hujus generis: ex quibus probatur magnanimis viris glorioſius nomen peperiſſe honorum magnorum contemptum, quàm aſſequi potuiſſent ex illorum appetitione.

22. Ex Principibus Chriſtianis, qui magnanimi audierunt, & honorum contemptu celebriores facti ſunt, unum aut aliud exemplum proferam. Inter illos glorioſus habetur Alphonſus Neapolitanus Rex: cui cives ob inſignem probitatem, & clementiam, uno conſenſu decreverunt arcum triumphalem erigere in æternum nominis decus, electo ad id loco ſuper gradus marmoreos Eccleſiæ Majoris. Cùm verò id fieri non poſſet, niſi magna ex parte dirueretur domus Nicolai Mariæ Buxuri, magni, & ſtrenui militis, Rex id fieri prohibuit: *Haud tanti ſe facere*, inquiens, *ejuſmodi ſaxorum ſtruem ventis imbriùque obnoxiam, ut amici domum ideo diris pateretur*. Quam rem enarrans Panormitanus lib. 1. *de geſtis* ejuſdem Alphonſi, ſubdit: *Contempſit Rex honorem, & laudem ſaxorum teſtimonio poſteris memorandam: cùm ſecus hodie faciant ii, qui nullis virtutibus conſpicui, omnibus ædificiis, & parietibus nomen ſuum poſteris celebrandum inſcribunt, atque inſculpunt*. Sed longè majus eſt ampliſſimum imperium contemnere, ſeu reſpuere. qualiter in Hiſpania fecit Wamba, illuſtris nobilitate ſanguinis, ſed virtutibus illuſtrior. qui cùm mortuo Receſuindo, in Regem eligeretur, magno Procerum conſenſu, vix eam ampliſſimam dignitatem admiſit, niſi coactus, nec ſe paſſus fuit Regem appellari, antequam à Pontificibus inunctus & conſecratus eſſet. Sed multus ſim, & plus nimio prolixus, ſi Chriſtianorum Principum exempla proferam, apud Hiſtoricos obvia. Sufficiat indigitare poſtremum illum Imperatoriæ dignitatis contemptum in Carolo V. quem ex vera magnanimitate proceſſiſſe non dubitaverit, quiſquis vel leviter compertas habuerit eximias dotes & præcellentes virtutes ipſius, tot eximiis factis bello & pace abundè confirmatas, & apud Hiſtoricos celebres. Patet itaque, ex contemptu magnorum honorum potiſſimùm eluceſcere virtutem viri magnanimi.

23. Altera ratio in id ipſum probandum erui poteſt ex alio ejuſdem Ariſtotelis argumento, quo ille probat ubi ſupra, præcipuam viri liberalis functionem potiùs in dando, quàm in accipiendo aut cuſtodiendo ſitam eſſe; nimirum illa in qualibet virtute eſt actio præſtantiſſima, quæ magis ardua & difficilis eſt: cùm omnis virtus verſetur in difficili & arduo. Difficilius eſt autem dare, quàm accipere, ut cuſtodire res noſtras: quoniam inductione naturæ propenſi ſumus ad amandum res noſtras, quæque nobis utilitatem afferunt: ac proinde magis ad accipiendum & aſſervandum bona quælibet in utilitatem noſtram, quàm ad largiendum in alienam. Hinc autem pariter evincitur, magis præcipuam & propriam magnanimi viri functionem eſſe, ut repudiet fugiatque honores, quam ut accipiat: propter inſitum amorem propriæ utilitatis, quo afficimur, & ægrotamus omnes, longè difficilius eſt honores, & præſertim honores magnos, reſpuere, quàm accipere. Multò enim major nobis propenſio eſt ad bonum honoris, quàm pecuniæ. Ergo functio magnanimi viri præcipua, non in appetendis honoribus, ſed in reſpuendis, ſeu contemnendis poſita eſt.

24. Opponit Buridanus: magnanimus vir ſecundùm potiſſimam functionem, ſimilior eſt tumido & inflato, qui per exuperantiam peccat, quàm puſillanimo, ſeu peccanti per defectum. Id enim denotat magnanimitas, quæ ſignificat potiùs ad magna contendere, quàm ab iis fugere. Atqui tumidus & inflatus non fugit honores, ſed expetit: puſillanimus verò è contrà non expetit, ſed fugit. Ergo magnanimi viri potiſſima functio non eſt fuga honorum, ſed appetitio. Et augetur difficultas à pari in viro liberali, cujus præcipua actio eſt largitio, & non acceptio, quia liberalis eſt ſimilior prodigo, cujus eſt excedere in largiendo, quàm avaro, cujus eſt deficere in dando. Ergo pariter ſi magnanimus eſt ſimilior tumido, cujus eſt excedere in appetendo honores, quàm puſillanimo, cujus eſt deficere in iis appetendis; præcipua functio viri magnanimi ſita eſſe debet potiùs in appetitione, quàm in fuga honorum.

25. Reſp. negando, magnanimum virum ſecundùm potiſſimam functionem eſſe ſimiliorem tumido, ſeu peccanti per exceſſum, quàm puſillanimo & deliquenti per defectum. Neque id probatur magnanimitatis vox, aut propria notio, ſed

po-

Digitized by Google

potiùs contrarium. Nimirum, illud ſignificat ex primaria ratione, quod ſtatim omnes apprehẽdimus in magnanimo viro, & propter quod illum in majori pretio habemus. Omnes autem in eo ſtatim apprehendimus potiùs contemptum magnorum honorum, quàm appetitionem; & ob illum excitamur ad ampliores ejus laudes. Quare pauciſſimi ſunt, ſi fortè aliqui, apud Philoſophos & Hiſtoricos celebres eo nomine, quòd honores magnos, quamvis ſibi conſentaneos, appetierint: innumeri autem celebres habentur, quòd eos contempſerint. Ergo magnanimus vir ſecundùm potiſſimam functionem ſimilior eſt puſillanimo, ſeu peccanti per defectum, quàm tumido, ſeu peccanti per nimiam appetitionem honorum. E converſo res ſe habet in viro liberali, cujus potiſſima functio conſiſtit in dando: quia id, quod primò in eo apprehendimus, quodq́ue illum magis apud omnes commendat, & communem gratiam conciliat, non eſt opportuna acceptio, ſeu aſſervatio rerum ſuarum, ſed illarum largitio, quâ aliis benefacit. Unde ſimilior eſt prodigo, quàm avaro: quia prodigus dat potiùs, quàm recepit, & excedit in dando: avarus autem deficit in dando, & largus eſt ſolùm in accipiendo.

26. Objicies ulteriùs, magnanimus vir in ſingularum virtutum materia efficit quicquid magnum eſt, quatenus importat ordinem ad magnos honores: ut dictum fuit quæſtione præcedenti, ac proinde efficit omnia opera magna intuitu magni honoris. Nemo autem efficit opus aliquod intuitu cujuſpiam boni, niſi expetendo bonum ipſum. Ergo præcipua functio viri magnanimi potiùs in expetendis, quàm reſpuendis honoribus, poſita eſt.

27. Reſp. primariam viri magnanimi functionem internam non eſſe ſitam in appetitione aut contemptu honorum, quæ ſunt materia extrinſeca, ſed in eo ut ſe conſtituat dignum formaliter honoribus magnis; quam dignitatem ſequitur verum judicium de ipſa dignitate. Non enim vult magnus videri, ſed eſſe: nec ſuam perfectionem quærit extra ſe, ſed intra animum. Ad ipſos verò honores appetendos aut reſpuendos ſolùm procedit, quatenus recta ratio pręſcribit illorum appetitionem, aut fugam. Verùm per ſe loquendo, & ſecluſa urgenti neceſſitate, quæ ad appetendum cogat, primaria ejus functio ad extra, non eſt appetitio honorum, ſed contemptus, quo potiſſimùm oſtenditur magnitudo animi, ea fugacia & inferiora bona parvipendentis. Dum autem magnanimitas cæteras virtutes impellit ad edendum magna opera, non propterea honores quærit, ſed illorum promeritum, ſive dignitatem: quicquid ſit de iis poſtea expetendis, aut reſpuendis, prout recta ratio ſuggeſſerit.

28. Objicies denique: primaria functio magnanimitatis, quamvis externa, non debet eſſe eadem cum illa, quæ primò ſpectat ad humilitatem. Ad humilitatem autem primò ſpectat contemptus honorum. Ergo hic non eſt functio primaria magnanimitatis.

29. Reſp. contemptum honorum ſub alia & alia ratione formali ſpectari à magnanimitate, & humilitate. Magnanimus enim vir ideo contemnit honores, quoniam agnoſcit verè illos eſſe exigui momenti, ac longè inferius præmium, quàm excellens virtus mereatur. Quippe, ut Ariſtoteles docet lib. 4. *Ethic* cap. 3. *Virtuti integræ nullus honor dignus tribui poteſt*. Quare niſi adſit neceſſitas urgens utilitatis publicæ, ſive aliorum, non appetit honores, ſed contemnit. Cæterùm humilis longè alio conſilio, ſeu ratione, reſpuit honores, quòd nimirum conſideratis propriis defectibus, ſeipſum putet indignum honoribus, præſertim magnis. Itaque tum vir magnanimus, tum humilis, per ſe ſpectat contemptum honorum: verùm non ſub eadem, ſed diverſa ratione formali.

SECTIO IV.

Quàm aliena à viro probo & magnanimo, ac periculoſa ſit, appetitio dignitatum, ſeu prælationum in alios, quibus honor annexus eſt; ſive ea munia ſint politica, ſive ſacra, præſertim Epiſcopatus. Ubi plura ex Philoſophis & Patribus utilia admodum & opportuna ad vitandam ambitionem.

30. DICENDUM II. appetitionem munerum, officiorum, ſeu dignitatum, quibus honor annexus eſt, & cura regendi alios, periculoſam admodum eſſe; ſive ea munia ſint politica, ſive ſacra: præſertim verò ſi ſacra ſint, ut Epiſcopatus & Pręlaturæ; ideoq́ue illa nullatenus appetenda eſſe, etiam à probo & magnanimo viro, niſi urgeat neceſſitas manifeſta, aut inſpiratio peculiaris Dei. Ita D. Thomas 2. 2. quæſt. 185. art. 1. loquimur verò in hac aſſertione de viro probo, & honeſtate morum prædito, ac ſecluſa omni turpitudine appetendi dignitates propter honorem, aut ob lucrum, aut indebito modo, vel circunſtantiis quibuslibet pravis, id enim manifeſtè turpe eſſet, ut ſect. 2. præmiſſum eſt, & ſupponi debet: ſicuti & turpem ac perverſam eſſe appetitionem eorum munium in hominibus improbis. quod probatione non eget.

31. Aſſertio hæc communis eſt apud Philoſophos, Patres Eccleſiæ, ac Theologos. Ac primò quidem illam tradit Plato *in Gorgia*, quem allegat Euſebius lib. 12. *de Præparatione*, veluti dicentem: *Nemo ſponte ad gubernandam rempublicam accurrat*. Si autem id verum eſt loquendo de ſæculari republica, quam inſtituit Plato, quantò magis de ſacra? Ideoq́ue ajebat Symmachus Papa Epiſt. 1. cap. 5. allegatus in cap. Nullus itaque 1. quæſt. 1. *Cùm hic exceſſus in laica converſatione culpetur, quis dubitat quin religioſis, ac Deum timentibus, incutiat opprobrium?* Socrates quoq; apud eundem Platonem Dial. 1. *de republ.* miratur eos, qui volentes imperium ſuſcipiunt: rationemq́ue ſubdit: *Quia nullus probus magiſtratus ſibi, ſed ſubditis eorumq́ue commodis intendit & ſervit*. Quare cenſet probos viros ad magiſtratum capeſſendum invitos adigi debere, etiam propoſitâ pœnâ, vel præmio. Et quidem de quolibet principatûs genere, tam ſacro, quàm profano, idem ipſum tradit Plutarchus lib. *de doctrina Principum*, ea ratione addita: *Sunt Principes, tam ſacri, quàm profani, inſtar lucentium gemmarum: atque adeò ſi quis in iis nævus appareat, detractioni patet & calumniæ* Quare Antigonus Macedonum Rex, cùm filium ſuum videret inſolentiùs ſuos regere, ſic eum corripuit: *An ignoras, ò fili, regnum noſtrum eſſe*

ſplen-

Digitized by Google

ſplendidam ſervitutem? Ideo Plato ipſe nuper allegatus ajebat: *Si bonorum virorum extaret civitas, in ea haud aliter non imperandi gratiâ pugnaretur, quàm nunc certetur imperandi cupiditate.* Nimirum, omnes fugerent id onus intolerabile, ac periculoſũ, ipſique præferrent vitam tranquillam, & honeſtam, ac liberam à curis & tumultu. Sed & omnium eorum, qui imperant aliis quantum periculum ſit, quantum onus, quàm terribile judicium, nemo æquè expreſſit, ac Spiritus Sanctus *Sapientiæ* cap. 6. ubi ita loquitur: *Audite ergo Reges* (id eſt, qui alios regitis, ut Paſtores, & magiſtratus, quod eo loco ex doctrina Apoſtoli obſervat Lorinus) *diſcite judices finium terræ. Præbete aures vos, qui continetis multitudines, & placetis vobis in turbis nationum. Quoniam data eſt à Domino poteſtas vobis, & virtus ab Altiſſimo, qui interrogabit opera veſtra, & cogitationes ſcrutabitur. Quoniam cùm eſſetis miniſtri regni illius, non rectè judicâſtis, nec cuſtodiſtis legem juſtitiæ, neque ſecundùm voluntatem Dei ambulâſtis. Horrendè & cito apparebit vobis, quoniam judicium duriſſimum in his, qui præſunt, fiet. Exiguo enim conceditur miſericordia: potentes autem potenter tormenta patientur. Non enim ſubtrahet perſonam cujuſquam Deus, qui eſt omnium dominator: nec verebitur magnitudinem cujuſquam, quoniam puſillum & magnum ipſe fecit, & æqualiter eſt illi cura de omnibus. Fortioribus autem fortior inſtat cruciatio, &c.* Ubi planè omnes qui imperium in alios exercent, ſeu ſacrum, ſeu politicum, intelliguntur: eorumque ſummum periculum, & judicium horrendum indicitur. Ideoque S. Bonaventura *in Apologia* ſpectans eadem verba ajebat: *Officium prælationis non eſt vera ſublimatio, ſed dejectio: non glorioſa excellentia, ſed perículoſa ruina, pro eo quòd potentes potenter tormenta patientur, & duriſſimum judicium iis, qui præſunt, fiet.* Quare juxta divinas literas, & non modò juxta Philoſophorum effata, periculis plena eſt adminiſtratio quorumlibet ſuperiorum in alios, ideoque appeti non debet, non ſolùm ab improbis, qui plane indigni ſunt, ſed ne à probis quidem & magnanimis viris, ne ſpontè ſua aſſumant tantum onus, & adeò immane periculum.

32. Eandem doctrinam luculenter & paſſim tradunt Eccleſiæ Patres, ex quibus ſeligere oportet quædam illuſtria loca, circa omne prælationis genus, præſertim ſacræ. Ac primò quidem S. Auguſtinus lib. 19. *de Civit.* cap. 19. generatim ait: *Locus ſuperior, ſine quo populus regi non poteſt, etſi adminiſtretur ut decet, tamen indecenter appetitur.* Ubi etiam iis, qui munus prælationis decenter exercere poſſent, illius appetitionem vetat. Quare S. Leo Papa Epiſt. 85. aliàs 83. cap. 1. loquens de iis, qui prælationem in alios appetunt, & de iis, qui eos eligunt, ait: *Non eſt hoc conſulere populis, ſed nocere; nec præſtare regimen, ſed augere diſcrimen. Integritas enim præſidentium ſalus eſt ſubditorum: & ubi incolumitas eſt obedientia, ibi eſt forma doctrinæ. Principatus autem, quem aut ſeditio extorſit, aut ambitus occupavit, etiamſi moribus, aut actibus non offendit, ipſe tamen initii ſui eſt pernicioſus exemplo: & difficile eſt ut bono peragantur exitu, quæ malo ſunt inchoata principio.* Chryſoſtomus quoque Homil. 66. *in Matth.* tractans illa verba Chriſti, *Principes gentium dominantur eorum*, docet appetitionem prælationis eſſe tyrannicam, & gentilicam, proindeque Chriſtiano homine indignam. Verba ſunt: *Tyrannica hæc paſſio eſt, & nonnunquam eximios etiam viros perturbat. Quapropter cùm vehementiore caſtigatione indigent, acriùs etiam ipſe inſurgit, comparatione gentium tumentem ipſorum animum retinens. nam qui primatum quærunt, ſibi ipſis dedecori ſunt, ignorantes, hoc ſe pacto in infima detrudere.* Eadem ferè, aut ſimilia, habentur *in Imperfecto* Homilia 35. ubi, inter alia, dicitur: *Quicumque deſiderat primatum in terra, inveniet confuſionem in cœlo, ut jam inter ſervos Chriſti non ſit de primatu certamen.* Quæ verba ſanè minacia ſunt, & cujuslibet prælationis appetitionem damnant. Verùm id ipſum confirmare oportet, non ſolùm teſtimoniis, ſed etiam rationibus Patrum.

33. Prima ratio indicatur à D. Thoma 2. 2. quæſt. 185. art. 1. ubi ex profeſſo diſſerit, *utrùm liceat Epiſcopatum appetere*. Ubi initio decernit, appetere Epiſcopatum ratione circunſtantium bonorum, ſcilicet, propter honorem, & reverentiam, ac ſufficientiam bonorum temporalium inde conſequentem; eſſe manifeſtè illicitum, & pertinere ad cupiditatem, vel ambitionem: appetere ob celſitudinem, eſſe præſumptuoſum, gentilicum, juxta verba Chriſti *Matthæi* 20. & interpretationem Chryſoſtomi: denique appetere propter utilitatem proximorum eſſe ſecundùm ſe laudabile & honeſtum. Statim autem addit: *Verùm quia prout eſt Epiſcopalis actus, habet annexam gradûs celſitudinem, præſumptuoſum videtur quod aliquis præeſſe appetat ad hoc, quod ſubditis proſit, niſi manifeſta neceſſitate imminente.* Ubi meritò obſervat Cajetanus, non quancumque neceſſitatem exigi, ſed manifeſtam, ut poſſit honeſtè appeti Epiſcopatus propter utilitatem proximorum, *ne quis ſeipſum ſeducat exiſtimando, neceſſitatem imminere, ubi neceſſitas fortè non eſt. Nec mirum*, (proſequitur Cardinalis) *ſi tu teipſum feſelleris: quum Elias deceptus fuerit, putans, ſe ſolum evaſiſſe in divino cultu.* Deinde ad neceſſitatem imminentem revocat, quòd quiſpiam ex charitatis zelo inflammetur ad appetendum Epiſcopatum. Addit verò diligentiſſimè conſiderari debere, ut ejuſmodi incitatio non ex ſpiritu humano, ſed divino ſit: nec ipſi parendum eſſe, *niſi aliquod ſpeciale divinum teſtimonium evidenter adſit: ut de Iſaia conſtat, quod vidit ſe priùs purgatum*, &c. Itaque D. Thomas decernit, præſumptuoſam videri appetitionem Epiſcopatûs ob utilitatem proximorum, niſi manifeſta neceſſitas urgeat, aut ſpeciale & evidens divinum teſtimonium; rationemque reddit, quia actus conſulendi proximorum utilitati eſt annexus celſitudini Epiſcopatûs. Appetere autem actus illos, qui ſunt annexi celſitudini dignitatis cujuſpiam, non urgente neceſſitate manifeſta, aut evidenti inſpiratione divina, apparet præſumptuoſum, ſeu ſpeciem præſumptionis habet: ideoque vitari debet, juxta illud Apoſtoli *ad Theſſalon.* 5. *Ab omni ſpecie mala abſtinete vos.* Sive ut Cajetanus ibidem, & alii ex Græco reddunt, *Ab omni ſpecie mali abſtinete vos.* Græcè enim eſt: ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε. quod locum præſtat poſteriori verſioni non minùs, quàm priori.

34. Porrò præſumptuoſum videri, ut quiſquam, abſque urgenti & manifeſta neceſſitate, appetat ea, quæ celſitudini principatus ſacri aut politici annexa ſunt, probatur ulteriùs facilè, quoniam id præfefert ſpeciem ambitionis, ſuperbiæ, ac

præ-

præſumptionis. Quod ipſi Gentiles agnoverunt, ac præſertim Plato ſupra allegatus, dum ajebat, *turpe eſſe ut quis ſponte ad imperandum accedat*. Lex quoque Valentiniani & Marciani ait, *felicem fore rempublicam, ſi à nolentibus & actus publicos recuſantibus, gubernetur*. Alexander quoque Imperator cognomento Severus dicere ſolebat, *Magiſtratus dari debere hominibus minimè cupidis imperandi*. Nimirum eam cupiditatem judicârunt periculo ambitionis & ſuperbiæ expoſitam. Unde S. Bonaventura in *Alphabeto monachi* inquit: *magna ſuperbia altum petere gradum. Ad alta ſemper diabolus ſuadet; honores ambire, fugere deſpectum, ut cadat aſcenſor ejus retrorſum, cùm ad breve dominatus fuerit*. Et in *Apologia pauperum*: *Eſt ſtatus prælationis ſimul excelſus, & periculoſus: & ideo illum appetere, ſimul eſt periculoſum & ſtultum. Propter quod ait Auguſtinus: locus ſuperior, ſine quo populus regi non poteſt, etſi adminiſtretur ut decet, tamen indecenter appetitur*. Ac poſt plura alia concludit: *Ex his apertè colligitur, quòd locus prælationis, pro ſublimitate quidem gradûs, & multiformitate periculi, à viris jam probatæ virtutis poteſt coactione & formidine ſuſcipi: à peccatoribus verò & infirmis, tota debet intentione vitari, & à nullis prorſus appeti*. Itaque nemini omnino appetenda eſt functio prælationis: ab optimis viris ex coactione humiliter excipienda; ab improbis, & infirmis prorſus recuſanda. Cui ſententiæ conſonat illa alia Magni Gregorii: *Virtutibus pollens, coactus ad regimen veniat: virtutibus vacuus, nec coactus quidem accedat*.

35. Secunda ratio aſſignatur à S. Laurentio Juſtiniano lib. *De regimine Prælatorum*, ex ſummo periculo & onere reddendi rationem aliorum, voluntariè ſuſcepto. quod certè locum habet quodammodo in appetitione prælaturæ politicæ, nec ſolùm ſacræ. Ait enim: *Nemo igitur primatum cupiat, nulluſque aliis præeſſe deſideret*. Rationemque addit nuper indicatam: *Si quis pro ſeipſo rationem reddere nequaquam ſufficit, quantò minùs pro ſe, ſibique commiſſis?* Præterea: *Judicium duriſſimum, inquit Sapiens, fiet his, qui præſunt. Nempe ſi hoc homines conſiderarent, minimè ambirent præeſſe, nec Eccleſiaſticæ dignitatis cathedram tanto cum ſtudio quæritarent*: inſuper: *Quapropter quicumque humilitatis celſitudinem adipiſci deſiderat, prælationis fugiat cathedram, & ambitionem imperandi corde perhorreſcat*. Deinde cap. ſequenti ait: *Saluberrimum itaque conſilium hoc eſt, ut ſummo cum ſtudio omne prælationis deſiderium reſecetur à quocumque Deo placere cupienti, ſive doctus, ſive bonus, ſive prudens ſit*. Quid diceret de aliis, qui nec docti, nec boni, nec prudentes ſunt? Et inferiùs: *Quamobrem nullus ſibi percipere præſumat honorem hunc; neque precibus, neque adulatione, vel pretio, gubernandæ plebis onus quærat aſſumere. Solicitè cuſtodiat quiſque cor ſuum ab omni tumore ſuperbiæ, atque præſidendi amore; ſibique cum ſilentio vacet*. Denique ſubjungit formidabiles minas. *O quantæ redargutionis, quantorumvè ſuppliciorum cenſendi ſunt rei, qui, nullo eos quærente, nemineque vocante, primatum Pontificalis officii ambiunt, & Præſulatûs honores adipiſci peroptant*. Nimirum, experientur terribilem illam ſententiam Chriſti D. in revelationibus ad S. Birgittam: *Qui ambiunt honores & prælationes, erunt participes omnium pœnarum, & peccatorum eorum, quos ſuſceperunt regere: & confuſio eorum erit ſine fine*. Timenda ſanè verba, & ore ipſius Judicis æterni prolata! vel Sanctiſſimi Eccleſiæ Pontifices, qui coacti, id onus ſuſceperunt, exhorrent divinum judicium de populis ſibi commiſſis ut olim Magnus Gregorius, ac plerique alii, & ſeculo præcedenti glorioſus Pontifex, admiranduſque Præſul B. Pius V. qui dicere ſolitus erat: *Monachus ſperabam: Cardinalis timebam: Pontifex jam penè deſpero*. Sed audiamus verba S. Gregorii in Epiſt. ad quoſdam Epiſcopos: *Impar meritis*, inquit, *& toto animo renitens, paſtoralis curæ pondere portare compulſus ſum*. Atque in *Paſtorali* ita hortatur: *Hinc ergo præcipites colligant, cum quanta culpa ex appetitu proprio, cæteris præferri non metuunt, ſi ſancti viri plebium ducatum ſuſcipere, etiam Deo jubente, timuerunt*.

36. Tertia ratio, & quaſi à priori, traditur à D. Th. ubi ſupra ſolutione ad primum loquente ſpeciatim de Epiſcopatu, quem appetere non licèt; quamvis liceat appetere ingreſſum in religionem. Verba ſunt: *Ad ſecundum dicendum, quòd non eſt eadem ratio de ſtatu religionis, & de ſtatu Epiſcopi, propter duo. Primo quidem, quia ad ſtatum Epiſcopalem præexigitur vitæ perfectio: ut patet per hoc quòd Dominus à Petro quæſivit, ſi plus cum cæteris diligeret, antequam ei committeret paſtorale officium. Sed ad ſtatum religionis non præexigitur perfectio, ſed eſt via in perfectionem. Unde & Dominus* Matthæi 19. *non dixit, ſi es perfectus, vade & vende omnia quæ habes: ſed, ſi vis perfectus eſſe. Et hujus differentiæ ratio eſt: quia ſecundùm Dionyſium*, cap. 6. de Eccleſ. Hierar. *perfectio pertinet activè ad Epiſcopum, ſicut ad perfectionem: ad monachum autem paſſivè ſicut ad perfectum. Requiritur autem quòd ſit perfectus aliquis ad hoc quòd poſſit alios ad perfectionem adducere: quod non præexigitur ab eo, qui debet ad perfectionem adduci. Eſt autem præſumptuoſum, quòd aliquis perfectum ſe reputet, non autem quòd ad perfectionem tendat, &c.* Huculque S. Doctor. Unde eruitur formula probationis, ſub hoc dilemmate: quiſquis appetit exercere munus Epiſcopale, (excipio ſemper caſum manifeſtæ neceſſitatis, aut evidentis inſpirationis divinæ, juxta ſuperiùs dicta) vel appetit, exiſtimans ſe eſſe imperfectum, vel jam perfectum, & meliorem aliis, ſeu majori charitate præditum. Si primum; temerarius eſt: quoniam ſine prævia vitæ perfectione, quam ſupponit dignitas Epiſcopi, & omnino præexigit, hanc ſibi appetere audet. Si autem ſecundum; id certè præſumptuoſum eſt: quoniam non videtur fieri poſſe ſine præſumptione, ut quiſquam ſe perfectum exiſtimet, ac ſuperiorem in charitate iis, quos regere & perficere vult. Aut igitur eſt temerarius, aut præſumptuoſus, quiſquis appetit Epiſcopatum ſine manifeſta neceſsitate, aut evidenti Dei inſpiratione. Quo circa Leo Imperator circa annum Domini CDLXIX. ſanxit l. 31. Codice de Epiſcopis & Clericis: *Non pretio, ſed precibus ordinetur Antiſtes. Tantum ab ambitu debet eſſe ſepoſitus, ut quæratur cogendus, rogatus recedat, invitatus effugiat: ſola illi ſuffragetur neceſſitas excuſandi: profectò indignus eſt Sacerdotio, niſi fuerit ordinatus invitus*.

37. Confirmatur ratio eadem ex Apoſtolo 1. *Timoth.* 3. ubi cùm præmiſiſſet, qui Epiſcopatum deſiderat, bonum opus deſiderare, quia, nimirum (ut exponunt Patres) opus ipſum procurandi ſalutem aliorum, bonum eſt; quamvis non bene deſideretur; ſubdit illicò: *Oportet ergo Epiſcopum irreprehenſibilem eſſe, &c.* id eſt, perfectum; ſeu liberum ab omni vitio, & quibuſlibet virtutibus

præ-

Digitized by Google

præcellentem. Sic enim exponunt Patres, atque in primis Hieronymus ad Oceanum, dicens: *Omnes virtutes in uno ſermone comprehendit, & penè rem contra naturam exigit. Quis enim ille eſt, qui abſque peccato & reprehenſione non vivat?* Similiter Nazianzenus *Apolog.* 1. *Vitium*, ait, *in Epiſcopo eſt, non quàm optimum eſſe*. Et Chryſoſtomus Homil. 10. in eandem Epiſt. *Eum, qui regendos alios ſuſcepit, tantâ decet gloriâ virtutis excellere, ut inſtar Solis, cæteros, veluti ſtellas ſuo fulgore obſcuret.* Atque inferiùs: *Oportet Epiſcopum Angelum eſſe, nulli humanæ perturbationi, vitiové ſubjectum*. Et præterea in *Morali*: *Iccirco Dominus nos elegit, ut ſimus quaſi luminaria, ut veluti fermentum evadamus, ut magiſtri cæterorum efficiamur, ut veluti Angeli cum hominibus verſemur in terris, tanquam viri cum infantibus pueris, quaſi ſpirituales cum animalibus, ut ex noſtro contubernio ingentia illi lucra conquirant*. Denique Theophylactus in eadem Apoſtoli verba: *Præſidem*, inquit, *ac Principem, veluti ſtellam & illuminatorem decet eſſe, ut ad ipſum omnes defigentes oculos illuſtrentur, atque ducantur in viam rectam*. Itaque, juxta Apoſtolum, & Patres, exigitur omnino in Epiſcopo vitæ perfectio, & exceſſus probitatis magnus, ſupra omnes alios homines, quorum regendorum curam ſuſcipit Nemo autem poteſt ſe ita perfectum exiſtimare, ac cæteris præſtantiorem, niſi præſumptuoſus ſit. Nemo igitur, niſi præſumptuoſus, appetit Epiſcopatum.

38. Unde errant planè imperfecti quique, appetentes Epiſcopatum, & ſperantes ſe perficiendos eſſe in illius adminiſtratione, per opera pietatis, & ſanctioris vitæ ſtudium. Errant, inquam: quia, ut optimè inquit S. Gregorius Nazianzenus ubi ſupra, id eſt, *velle diſcere figulinam in dolio*: nimirum, velle diſcere artem, cùm debeas illam exercere: immo & docere. Quippe Epiſcopus eſt magiſter perfectionis: ideoque debet eſſe perfectus, nec appetere Epiſcopatum intuitu perfectionis in eo adipiſcendæ: quia inde oritur periculum & damnum animarum ſibi creditarum, ſi quis nondum perfectus exerceat munus, quod præexigit perfectionem in ſuperiore, ut illam in inferiores derivare poſſit. Lege D. Thomam 2. 2. quæſt. 184. art. 6. ubi agit de perfectione Epiſcopis neceſſaria. Quapropter quidam Abbas Ciſtercienſis olim dixit: *Date mihi unum de monachis, qui per occaſionem* Pontificatûs *non tulerit diſpendium ſanctitatis. An neſcitis quia honores mutant mores?* B. Martinus dicebat, *majorem ſe habuiſſe gratiam ante Epiſcopatum, quàm poſtea*. Beatus Gregorius Papa conqueritur lib. 1. *Dialog.* & deplorat, *ſe cecidiſſe à priori converſatione ſua*. Quid, quæſo, alii dicere poterunt?

39. Neque obſtant verba illa Apoſtoli paullò ante indicata. *Qui Epiſcopatum deſiderat, bonum opus deſiderat*. Nam, ut dixi, Patres illud exponunt, quaſi opus deſideratum, ſit quidem bonum, ſed non benè deſideretur, niſi inſtante manifeſta neceſſitate, aut evidens inſpiratio divina: qualis frequenter erat in primitiva Eccleſia, ubi quicumque ferè eligebantur Epiſcopi, nullis bonis temporalibus affluebant, nihil commodi ſæcularis reportabant, ſed potiùs ad ingentes labores, & ad agonem martyrii deputabantur. Quare incitati ad id munus appetendum ex divina & evidenti inſpiratione, bonum opus deſiderabant. Ita, inter alios, ea verba exponit Alvarus Pelagius lib. 1. *de Planctu Eccleſiæ* art. 18. ex D. Hieronymo, ita loquens: *Qui Epiſcopatum deſiderat, bonum opus, id eſt, martyrium deſiderat*. Illo tempore ab Apoſtolo dictum eſt; *Si quis Epiſcopatum deſiderat, bonum opus deſiderat, quo quis plebibus præerat, primus ad martyrii tormenta trahebatur. Tunc ergo fuit laudabile Epiſcopatum quærere, quando per hoc non dubium erat ad graviora tormenta pervenire*. Idem habet Magnus Gregorius 1. p. *Paſtor.* cap. 8. ſubditque opportunè admodum: *Apoſtolus laudans deſiderium boni operis* (Epiſcopatûs) *protinus in pavorem vertit quod laudavit, cùm ſubdit: Oportet autem Epiſcopum irreprehenſibilem eſſe, &c.* Addit verò Cornelius à Lapide in eum locum Apoſtoli: *Sicut ergo Deus tunc multos excitabat ad ſe offerendum martyrio, ita & nonnullos excitabat ad Epiſcopatus capeſſendos, qui ſe martyribus duces præberent fidei & martyrii. Jam verò qui Epiſcopatum ob amplos proventus, ob dignitatem, ob gradum, & honorem quærunt, periculoſa ambitione & avaritiâ peccant. Ratio eſt: quia Epiſcopus debet eſſe perfectus, nec tendexe, ſed eſſe in ſtatu perfectionis Chriſtianæ: hoc autem de ſe præſumere magna ſuperbia eſt*. Hucuſque ille gravis ac pius author. Denique tam pro hucuſque dictis, quàm pro dicendis, habenda eſt præ oculis doctrina Divi Thomæ 2. 2. quæſt. 185. art. 1. itemque quæſt. 100. art. 5. illis verbis: *Si aliquis pro ſe rogat, ut obtineat curam animarum, ex ipſa præſumptione redditur indignus: & ſic preces ſunt pro indigno*. Lege omnino Cajetanum iis locis.

SECTIO V.

Appetitionem prælationum alieniſſimam eſſe debere præſertim ab omnibus religioſis, veluti ambitioſam, veræ magnanimitati & humilitati contrariam, quæ plurimis occaſio æternæ damnationis extiterit. Inſignes circa id SS. Patrum ſententiæ, & exempla ac revelationes memoratu dignæ.

40 QUÆCUMQUE hactenus dicta ſunt circa periculum appetendi munia prælationis in alios, quibus honor annexus eſt, ad omnes homines ſpectant, quibuslibet virtutibus præditi ſint, & quocumque fine in ſpeciem recto atque honeſto ducantur. Non enim abſque manifeſta neceſſitate, aut evidenti inſpiratione divina, iis licet appetere functiones illas, quæ celſitudini munerum ipſorum annexæ ſunt, quamvis illæ ſint bonæ & utiles aliis. Quod abundè jam probatum eſt præcedentibus. Nunc autem ſpecie oſtendendum eſt, quàm aliena ſit quarumcumque prælationum appetitio à religioſis, cujuslibet inſtituti, ſeu profeſſionis, quàm periculoſa, quàm expoſita ambitioni ac ſuperbiæ, quàm contraria veræ magnanimitati & ſtatui humilitatis, quem profitentur. In ea verò re, quæ maximi momenti eſt, nihil noſtrum proferemus, niſi quæ didicimus à Sanctis Patribus. Nec importuna huic operi cenſeri debent à delicatioribus quibuſdam, & profano dumtaxat genio agitatis: cùm directè ſpectent ad Diſputationem hanc, quæ tota eſt de appetitione decenti aut indecenti honorum.

41. Pri-

41. Primò omnem prælationum & honorum appetitionem in monachis, ſeu religioſis, improbant priſci illi & antiquiſſimi Eccleſiæ Patres, præſertim S. Ephrem Syrus, & Baſilius Magnus. Prior quippe Opuſculum ſcripſit, epigraphe, *Ad correctionem eorum, qui vitiosè vivunt, & honores appetunt.* In eo autem graviſſimè invehitur contra ambitionem monachorum quorundam ſui ævi, atque inter alia, ita deflet illorum perniciem: *Hei mihi, quis non ſuſpiret? quis non lugeat? Non adſunt opes, ſed non abeſt ſuperbia. Nuptias ſprevimus, & ab inani cupiditate non recedimus. Exteriùs humilitatem ſimulamus, & animo honores repetimus.* Et, quibuſdam interjectis, proſequitur: *Sæpè qui ante renunciationem domi ſuæ opifex fuerat, ignorabatque priùs, quæ ipſius eſſet dextera, quæve ſiniſtra, in monaſterio literarum ſtudioſus, & interpres, doctorque incedit. Frater ille honoribus ornatus eſt, & ego ſublimiora ſpectare debeo. Frater ille honoribus ornatus eſt; quare non ego? Frater magiſtratum aſſequutus eſt; quare non ego? Illi auctoritas commiſſa eſt: nonne & ego dignus ſum, cui hoc atque illud credatur atque committatur?* Ac præterea ſubdit: *Os illud terribile, & incomprehenſibile, ac formidandum,* locutum eſt: *Qui vult inter vos major fieri, ſit omnium noviſſimus, & omnium ſervus. At nos, cùm nondum vel à limine religionem ſalutaverimus, inſoleſcimus, & unus adverſus alium extollimur. Cuncti volumus eſſe duces: cuncti cum auctoritate: cuncti cum imperio: cuncti reprehendere: cuncti præcipere: cuncti domini: cuncti curatores: cuncti œconomi: cuncti primi:* Denique inferiùs ita concludit: *Ne, quæſo, fratres chariſſimi, nos carnis perturbationibus ſuperari patiamur, ut per eas æternæ felicitatis jacturam faciamus. Ne propter caducum ac momentaneum honorem, gloriâ privemur æternâ. Ne propter contentiones, & æmulationes, atque rancores, terribili condemnemur gehennâ.* Hactenus ille graviſſimus, & ſapientiſſimus Pater.

42. Poſterior verò, ſcilicet, Magnus Baſilius, *in Conſtitutionibus Monaſticis* ita inſcribit caput decimum: *Quòd ab omni prorſus cleri aut præſidentiæ inter fratres appetitione abeſſe monachus debet.* Deinde ſubjungit: *Inter fratres principatum nullo modo appetere monachus debet: ſiquidem diabolica iſta peſtis eſt, &* libidinis *dominandi* labes. Poſtea verò caput vigeſimum inſcribit ſic: *Quòd honores, ſive ullam præter cæteros prærogativam, appetere monachus non debet.* Et, inter alia, inquit: *Caveat igitur omni ratione pietatis cultor, ne honores conſectetur, cæteriſvè ſe præponi velit. Omnis enim qui ſeipſum exaltat, humiliabitur; & qui ſe humiliat, exaltabitur.* Hæc ille ſanctiſſimus Doctor.

43. Secundò eandem honorum & prælationum appetitionem proſcribit Sanctiſſimus Pater Noſter Benedictus capite ſeptimo *ſanctæ Regulæ*, ubi aſſignat decem illos gradus humilitatis, ab Eccleſiæ Patribus ſummâ cum veneratione exceptos, & à Sancto Bernardo, ac Divo Thoma Commentariis illuſtratos. Porrò ibidem hæc, inter alia habet: *Sextus humilitatis gradus eſt, ſi omni utilitate, vel extremitate, ſit contentus monachus: & ad omnia quæ ſibi injunguntur, velut operarium malum & indignum ſe judicet, dicens cum Propheta:* Ad nihilum redactus ſum, & neſcivi: ut jumentum factus ſum apud te, & ego ſemper tecum. Et ſtatim gradu ſequente: *Septimus humilitatis gradus eſt, ſi omnibus inferiorem & viliorem, non ſolùm linguâ ſuâ pronunciet, ſed etiam intimo cordis credat affectu, humilians ſe, & dicens cum Propheta:* Ego autem ſum vermis, & non homo: opprobrium hominum, & abjectio plebis. Quid autem magis alienum ab iis humilitatis gradibus, quàm appetere prælationes ſupra alios, & cæteris præeminere velle, quos debet exiſtimare meliores ſe? Quapropter Bernardus in Epiſtola ad Henricum Archiepiſcopum inquit: *Duodecim humilitatis gradus Magiſter veſter ediſſerit, propriiſque diſtinguit præſcriptionibus. In quo quæſo, illorum docetur, aut continetur, ut hoc faſtu delectari monachus, has quærere debeat dignitates? Labor, & latebræ, & voluntaria paupertas, hæc ſunt monachorum inſignia, hæc vitam ſolent honeſtare monaſticam.*

44. Suffragantur monachorum Patriarchæ & Legiſlatori optimo, præſtantiſſimi Scriptores ipſius filii, atque ejuſdem Regulæ laudatores. Ac primò quidem Sanctus Iſidorus Hiſpalenſis libro tertio *Sententiarum* capite decimo nono ita loquitur: *Qui ad hoc converſionem ſanctitatis prætendit, ut aliis quandoque præeſſe deſideret, iſte non diſcipulus Chriſti, ſed pravitatis ſectator exiſtit: quia non pro Deo, ſed pro ſæculi honore portare ſtudet crucis Chriſti laborem.* Et capite vigeſimo ſequenti: *Summa virtus monachi, humilitas: ſummum ejus vitium, ſuperbia eſt. Tunc autem ſe quiſque monachum judicet, quando ſe minimum exiſtimaverit.* Et inferiùs: *Omnis Dei ſervus de ſuis non debet extolli, dum poſſe videat ex inferioribus ſibi prælatiores alios fieri. Noverit autem ſe alterius non præponere ſanctitati.* Quiſquis autem prælaturam appetit, aut judicat ſe in probitate inferiorem aliis; & ſic uſurpat quod non debetur ipſi ſecundùm teſtimonium conſcientiæ ſuæ: aut judicat ſe iis omnibus ſanctiorem, ſeu meliorem; & ſic in ſuperbiam præceps ruit.

45. S. Petrus Damianus Cardinalis & Epiſcopus Oſtienſis, ita inſtruit patruelem ſuum Marinum, monachum Claſſenſem: *Ad locum porrò regiminis nunquam ambitioſus anheles, dum in proximo digreſſurus, diem propriæ vocationis ignores.* Ac præterea hanc hiſtoriam ſubjungit pertimeſcendam: *In eodem Claſſenſi Cœnobio, quod nunc incolis, ætate noſtra quidam monachus vicem Prioris obtinuit, qui Abbas ibidem fieri ardentiſſimè concupivit: ſed dum ſatagit, dum conciliabula cogit, dum fabricat, & verſutiæ malleos infatigabiliter vexat, quòd ſciens mens conceperat, ore neſciens effluebat. Ecce, inquit, in proximo comprehendam: mihi dabitur monaſterium: adeſt virga: accipiam, & prævalebo. Inter hæc igitur verba defunctus, ſiniſtram de ſe fratribus ſpem reliquit.* Quid horribilius? Deinde in quadam epiſtola ſcribens ad quendam monachum, qui ultrò ſe abdicaverat dignitate Abbatiali, ſic illum propterea laudat: *Nunc meus Abbas eſſe cœpiſti, cùm præeſſe aliis deſiiſti. Ecce de jugo multigenæ ſervitutis ereptus, ingenuæ libertati es per Dei miſericordiam reſtitutus.* Et inferiùs ſubdit hæc verba maximè notanda: *Dic, pater, dic inquam, videlicet, ut expertus; quis poteſt hoc ferreo ſæculo monaſterium ſine ſui capitis periculo regere? Immo quis poteſt ſimul cum Abbate & monachum poſſidere? Mox enim ut quis Abbas fieri incipit, monachus eſſe deſinit: & quicumque abbatizandi culmen efflagitat, nihil eſt aliud, niſi quòd monachum, ve-*

lus importabile pondus quæris abjicere : & ne apoſtata videatur, ſub fugato ſe vult colore regiminis palliare. Hæc ille doctiſſimus & prudentiſſimus Præſul non dubitavit palam ſcribere & vulgare ſuo ſæculo; utinam à noſtro aliena!

46. Sanctus Laurentius Juſtinianus Patriarcha Venetorum, in libro *de regimine Prælatorum*, ſæpè appetitionem prælaturæ in Religioſis damnat, & acerrimè inſectatur; ut vidimus num. 35. Præcipuè verò illa verba expendenda ſunt: *Si quis pro ſe ipſo rationem reddere nequaquam ſufficit, quantò minus pro ſe, ſibique commiſſis? Duriſſimum judicium, inquit Sapiens, fiet iis, qui præſunt. Nempe ſi hoc homines conſiderarent, minimè ambirent præeſſe, nec Eccleſiaſticæ dignitatis cathedram tanto cum ſtudio quæritarent.* Deinde & genium atque artes ambitioſorum ita deſcribit: *Pecuniarum pretio, adulatione verborum, ſimulationibus vanis, mercenariorum commercio, & amicitiis fictis, & etiam cum corporis periculo, & interitu animæ honoris primatum adipiſci deſudant.* Conſonat pluribus locis Bernardus parens, præſertim dum ambitionem ita definit, ejuſque notas deſignat, his verbis; *Ambitio facilè malum, ſecretum virus, peſtis occulta, doli artifex, mater hypocriſis, livoris parens, vitiorum origo, tinea ſanctitatis, excæcatrix cordium, ex remediis morbos creans, ex medicina languorem.* Idem alio loco: *Stupenda eſt inſania; animarum turbas cuſtodiendas colligere, & unum ſupra propriam gravari habere paſtorem.* Aptiſſima ſanè antitheſis, quam non ſcriptis ſolùm, ſed factis declaravit, recuſato Archiepiſcopatu Mediolanenſi: ut Eccleſia teſtatur in ipſius feſto die. Neque id ſemel tantùm, ſed pluries fecit. Similiter S. Dominicus quatuor Epiſcopatus variis temporibus oblatos reſpuit: ſicuti & Sanctus Thomas Aquinas Archiepiſcopatum Neapolitanum, Sanctus Vincentius Ferrerius Valentinum, ſimiliterque Cardinalatum. Sanctus Bernardinus Senenſis non modò recuſavit tres Epiſcopatus, ſed etiam Eugenio Papæ imponenti ſibi mitram ſupra caput humiliter reſtitit.

47. Denique ex religione Benedictina idipſum docuerunt, quà verbo, quà opere, luminaria illa duo Eccleſiæ, Gregorius Magnus, & Anſelmus Cantuarienſis Archiepiſcopus. Ille nimirum è Monaſterio, non, niſi compulſus manifeſtis cœli ſignis, & clamoribus populi Romani, ad Pontificatum aſcendit. Atque, inter alia documenta circa hoc, illud maximè memorandum tradidit: *Quid ſequendum eſt, & quid tenendum? Virtutibus pollens, coactus ad regimen veniat: virtutibus vacuus, ne coactus quidem accedat.* S. Anſelmus quoque cùm eſſet vir ſui ſæculi ſanctiſſimus & doctiſſimus, ut planè indicant ejus opera, è Monaſterio Becenſi ad Epiſcopatum aſcendere compullus fuit, cum triſtitia & timore. Quare ipſe in Epiſtola ad Falconem Epiſcopum ita loquitur: *Sciant omnes, ſicut mea conſcientia dicit coram Deo, quia non rapit, aut allegat ad Archiepiſcopatum Anglorum cupiditas alicujus rei: ſed timor Dei me cogit pati, ut, quamvis dolens & timens, ab Eccleſia Dei trahar.* Conſiderent hæc, qui nullis virtutibus prædit, aut infirmis, audent invadere Sanctuarium Dei, & arripere onus Epiſcopale, *Angelicis humeris formidandum*, ut loquitur Tridentina Synodus; immo etiam ii, qui nondum perfectionem morum adepti, nec robuſti in virtutibus, quamlibet earum dignitatum ſibi à Principe oblatam, abſque mora ulla excipiunt, quam prorſus fugere deberent.

48. Sanè Chryſoſtomus ſui ſæculi lumen fulgentiſſimum erat, quà vitâ, quà doctrinâ, cùm in Præſulem electus fuit. Et tamen uſque adeò reſtitit, ut opus habuerit reddendi rationem, ſeu cauſſam, ſuæ ipſius, prout videbatur, pertinaciæ, his verbis: *Ubi exitium imminet, non navis, ſed animæ, quod non in maris aquas, ſed in ignis æterni abyſſum corruendum eſt, ubi etiam mors manet, non corporis ſolùm, ſed cum ipſo corpore, etiam animi; quis admiretur ſi me tanto diſcrimini exponere detrectem?* At verò nunc plurimi animoſiores ſunt Chryſoſtomo, & priſcis illis Eccleſiæ luminibus: dum parati animo ſunt ad quamlibet prælaturam, ſi offeratur libentiſſimè recipiendam; quamvis non offeratur, procurandam viis omnibus, aut appetendam ſaltem: idque abſque timore ullo rationis reddendæ Deo, immo cum magna conſcientiæ tranquillitate, & abſque remorſu, aut ſcrupulo. Et hanc animi ſerenitatem in appetendis dignitatibus ii magis experiuntur, qui minùs literis ac virtutibus præditi ſunt. *O tempora! O mores!*

49. Nimirum ii ipſi qui tantum robur animi habent (meliùs impudentiam dixerim, aut extremam inſaniam, cum Bernardo) ad dignitates prælationum ambiendas, ſunt quos Dacryanus Abbas (id eſt, Bloſius, ut exponit Bollandus *in ejus vita* tom. 1. Januarii) ita deſcribit: *Libertatem laxioris vitæ deſiderant, à divino officio, cæteriſque actionibus conventualibus abeſſe gaudent: delicatum ſuperfluumque cibum ac potum percipere geſtiunt: opportunitates nugandi exquirunt: inordinati riſûs ſolatia affectant: ſæcularia audire, vana videre, curioſa in ſuos particulares uſus accipere ardent: propriam complacentiam, ineptam lætitiam, otium, vaniloquia, fabulas, geſtus incompoſitos, cæteraque hujuſmodi vitia, aut non eſſe vitia judicant, aut ſine ſcrupulo conſcientiæ ea admittunt.* Hi, inquam, plerumque ſunt inſolentiores ambiendo dignitates ſacras, & in multis illorum veriſſimè comprobatur illud Joannis Niderii libro *de Lapſu Religionis: Veniunt ad monaſterium de ſæculo, ut poſſint honorari, quia in ſua domo non niſi contemptibiles potuerunt eſſe. Tales autem laborant, ut poſtmodum ad loca mittantur ditiora, aut murmurant contra diſpenſatores rerum temporalium lautiora quærentes. Proprio nomine vocari erubeſcunt, gaudentes, Abbates, Priores nuncupari, vel ſimilibus titulis inſigniri.* Et poſtquam expendit illorum ambitionem, quâ affectant varias exemptiones, immunitateſque, concludit: *Hujuſmodi pauperibus Chriſtus non promiſit regnum, ſed infernum.*

50. Alii è contra ambitionis viam inſiſtunt, virtutem & devotionem ſimulantes, eaque ſanctitatis larvâ operientes ſuperbiam, aut libidinem dominandi, quâ ægrotant. Illorum virtutes apparentes, verarum ſimulatrices, aut ſimias, ita deſcribit Petrus Ravennas: *Ambitio illorum eſt quædam ſimia charitatis. Charitas enim patiens eſt pro æternis, ambitio pro caducis; charitas benigna eſt pauperibus, ambitio divitibus: charitas omnia ſuffert pro veritate, ambitio pro vanitate: utraque omnia credit, omnia ſperat, ſed longè diſſimili modo.* Sed longè

latiùs

Digitized by Google

latiùs penès diverſarum virtutum materiam eundem malum genium & ſimulationem exponit gravis auctor Innocentius hiſce verbis: *Ambitioſus ſemper eſt pavidus, ſemper attentus, quid dicat, vel faciat quod in oculis omnium valeat diſplicere. Humilitatem ſimulat, honeſtatem mentitur, affabilitatem exhibet, benignitatem oſtendit, ſubſequitur, & obſequitur, cunctos honorat, univerſis inclinans, frequentat curias, viſitat optimates, aſſurgit & amplexatur, applaudit & adulatur. Benè novit illud poëticum:*

Et ſi nullus erit pulvis, tamen excutit illum.

Promptus & fervidus, ubi placere cognovit: remiſſus & tepidus, ubi putaverit diſplicere. Improbat mala, deteſtatur iniqua: alia comprobat & improbat, ut judicetur idoneus; ut reputetur acceptus, ut laudetur ab hominibus, ut à ſingulis approbetur. Et ecce gravem intra ſe ſuſtinet pugnam, difficilemque conflictum, dum iniquitas pulſat animum, & ambitio continet manum: & quod illa ſuggerit faciendum, hæc non permittit. Hactenus ille, opportunè & verè. Cæterùm non modò genium eundem ambitioſorum religioſorum in appetendis dignitatibus ſub ſpecie virtutis, ſed etiam iniquum progreſſum ita deſcribit piiſſimus Joannes Rusbrochius: *Nonnulli ſunt in religioſis ordinibus nequam, aſtuti, & duplices; qui ſimulant quod non ſunt: & hos ſæpiùs contingit in ſublime tolli, aliiſque præponi ac præfici. Tunc vero ipſi ſe produnt. Haud ſecus enim, quam ſi in mundo agant; bonaque cœnobiorum, & honor ab anteceſſoribus ad ipſos, jure ac ſucceſſione hæreditaria devoluta ſint, ſuper alios ſe ſe efferunt: moxque ſanctitatis obliti, bona temporalia adminiſtrant ſuumque exercent dominatum.* Nimirum, hic progreſſus debeatur perverſo initio, clauditurque frequenter miſerrimo fine: ut ſect. præcedenti audivimus ex S. Leone Papa epiſt. 85. alias 83. cap. 1. verbis illis: *Principatus, quem aut ſeditio extorſit, aut ambitus occupavit; etiamſi moribus aut actibus non offendit, ipſe tamen initii ſui eſt perniciosus exemplo: Et difficile eſt ut bono peragantur exitu, quæ malo ſunt inchoata principio.*

51. Eandem doctrinam pluribus locis tradit Extaticus Doctor Dionyſius Cartuſianus, ſed pauca quædam afferre placeat: ac primò ex ſermo. 6. in Dominica I. Quadrag. ubi quorumlibet religioſorum ambitionem ita carpit: *Cùm ad monachum ſpectet, nihil honoris & delectationis in mundo quærere, ſed abjectione & ſubjectione gaudere, & quantùm in ſe eſt velle ab omnibus deſpici, conculcari, vituperari, ſeque omnium viliſſimum reputare; conſtat, quàm longè & infinitè diſtent à veritate perfectionis monaſticæ omnes ſuperbi, & ambitioſi. Rurſus, cùm monachorum ſit in omni converſatione, actione, & intentione, ad Deum directè converti, & nequaquam inordinatè ad ſeipſum reflecti, intendendo propria commoda aut honores; omnis elatio, & ambitio debent à monachis in infinitum contemni: quia elati & ambitioſi, quaſi in cunctis quæ agunt, etiam quæ bona videntur, atque ex genere bona ſunt, ad ſeipſos reflectuntur inordinatè, ſuntque valde obliqui, injuſti, diſtorti, non plani, recti, & juſti.* Deinde ſermo. 5. in Dominica Palmarum ita habet: *O quàm turpiſſimum coram Deo monſtrum eſt ſuperbus & ambitioſus religioſus: cùm ad religioſos ſpecialiſſimè ſpectet omnis humilitas, plena ſubjectio, & omnium mundanorum contemptus.*

52. Tandem, omiſſis pluribus aliis hujus generis ſectionem hanc claudere libet quibuſdam revelationibus ea de re. Ac primò quidem ex S. Birgittæ revelationibus oportet recolere verba illa minacia & terribilia, quæ ſupra num. 35. circa finem exſcripſimus. Deinde alio loco: *Qui ambiunt honores, ſimiliores ſunt meretricibus, quàm Prę-latis: quia decipiunt animas malis exemplis ſuis.* Præterea libro tertio cap. vigeſimo octavo legitur apparitio cujuſdam Epiſcopi Regularis, ob ambitionem jam detruſi in tartara, & ita alloquentis eandem Birgittam: *O, ò, ò, ablata eſt mitra, & ecce apparet quod latebat ſubtus. Ubi eſt nunc honorabilis Epiſcopus? Certè abeſt Epiſcopus, qui unctus fuit oleo in officium Apoſtolicum, & in puritatem vitæ: remanet verò ſervus ſterquilinii, & pinguedine maculatus. Abeſt etiam Sacerdos, qui conſecratus fuit verbis ſanctis ut mutaret inanimatum, & mortuum panem in vivificatum Deum. Remanet verò proditor fallax, qui vendidit eum propter cupiditatem, qui redemit oves ex charitate. Abeſt quoque pauper frater, qui cum juramento abnegavit mundum: ſed nunc pro ſuperbia, & oſtentatione mea ſum judicatus. Veruntamen nunc compellor dicere veritatem, quod ille juſtus judex, qui judicavit me, magis voluiſſet liberare me tam amara morte ſicut tunc patiebatur, cum ſtaret in ligno crucis; ſed juſtitia, cui obviare non poterat, contradicebat*, &c. Huc ſpectat terribilis illa Chriſti ſententia apud eandem Birgittam, de quibuſdam religioſis ſtudentibus propter aſſequendos honores, & prælationes: *Condemnabuntur ad pœnas infernales in profundo inferni, niſi ante mortem ſe voluerint corrigere.*

53. Denique, legendus ea de re Joannes Trithemius libro *De ruina ordinis monaſtici*, Joannes Nider libro *De lapſu religionis*, piiſſimus Lezana *De reform. regular.* præſertim cap. 13. & 14. Suarez tom. 1. *De religione* lib. 6. cap. 7. ac denique venerabilis Nierembergius in doctrinis Aſceticis lib. 3. cap. 20. ubi, inter alia valde notanda, refert, cuidam ſanctimoniali ordinis S. Franciſci, miraculis, ac cæleſtibus viſitationibus periluſtri, apparuiſſe *Prælatum ſui ordinis ob geſtam præfecturam damnatum: exclamâſſe verò illam: Proh! quot in tartara detruſit hæc præſidendi poſſeſſio!* Sed de his hactenus. Patet itaque deſiderium regnandi, dominandi, præſidendi aliis, ac demum appetitionem omnium earum prelationum, quibus annexa eſt cura aliorum, & honor prę-cellentiæ, periculoſiſſimam exiſtere, & minimè conſentaneam viro probo aut magnanimo; à religioſis verò præſertim alienam, & omnino fugiendam.

SECTIO VI.

Argumenta initio propoſita, ſimulque difficiles quædam inſtantiæ, ſolvuntur.

54. SUPEREST occurrere rationibus dubitandi ſectione prima propoſitis, ac primò iis quibus contenditur à num. 2. magnanimum virum nullatenus appetere honores. Circa quod jam ſupra ſectione 2. dictum fuit, magnanimi eſſe proprium, ut honores magnos, vel appetat, vel contemnat, quando & quomodo videt oportere alterutrum eorum; ſemperque in eo aſ-

fectu, ſive appetendi, ſive contemnendi honores, duci præſcripto rectæ rationis & honeſtatis; quamvis præcipua illius functio potiùs ſit contemptus honorum, quàm appetitio, ut ſect. 3. probatum eſt. Unde colligitur, quoties judicatur conveniens, omnibus rectè expenſis, appetere honores, ipſorum appetitionem non negligi, aut prætermitti à magnanimo viro. Hâc doctrinâ præſuppoſitâ, & ſuis locis jam ſtatutâ, deveniamus ad ſingula argumenta ſolvenda.

55. Ad I. magnanimitas reſidet quidem in iraſcibili facultate; verùm non propterea deſinit appetere honores magnos; quia licèt honores per ſe ſpectati, & ſeorſum à circunſtantia magnitudinis, videantur ſpectari ad facultatem concupiſcentem; nihilominus prout magni, important arduitatem, ſeu difficultatem ingentem: propter quam illorum appetitio ad acriorem & efficaciorem facultatem pertinet; qualis eſt iraſcibilis. Itaque ſolius magnanimitatis eſt, inclinare ad appetendum honores magnos, quatenus magni ſunt: ſicut & impellere cæteras virtutes ad edendum magna opera, non quidem ſecundùm propriam & peculiarem illorum materiam, ſed ſecundùm quòd magna ſunt, & magnis honoribus digna: ut ſtatutum fuit quæſt. 2. præcedenti ſect. 3.

56. Ad I. confirmationem patet ex dictis ſectio. 4. & 5. appetitionem officiorum, ſeu dignitatum, quibus annexus eſt honor, & cura regendi alios, eſſe admodum periculoſam, & alienam à magnanimo viro, niſi adſit cauſſa urgens appetendi: qualem dumtaxat eſſe manifeſtam neceſſitatem, aut evidentem inſpirationem divinam, præſertim pro ſacris prælationibus, ibidem latè probatum eſt. Ubi autem prædicta cauſſa intervenit, licèt utique magnanimo viro eas dignitates appetere, Immo ſi tunc ſe ſubtraheret oneri, & honori, incideret in vitium puſillanimitatis, oppoſitum magnanimitati per defectum. Quòd diſertè monet Ariſtoteles lib. 4. *Ethicorum* cap. 3. & cum illo omnes interpretes, ac præterea Eccleſiæ Patres damnant. Sicuti enim ambitio & præſumptio ſunt vitia per exceſſum oppoſita magnanimitati: ita etiam parvitas animi eſt vituperabilis per defectum, & quandoque plurimorum malorum occaſio eſſe poſſet: ut ſi unus ſolus inveniretur aptus regendæ multitudini, & is non auderet accipere onus gubernandi; ideoque corrueret bonum publicum.

57. Dices. Magnanimus vir poteſt licitè & honeſtè appetere honorem conſentaneum virtuti ſuæ, ſive propter divinum honorem, ſive propter utilitatem aliorum, ſive etiam ſtipendium & teſtimonium ipſi virtuti debitum, ejuſque gratiâ: ut latè diximus quæſt. 1. hujus diſputationis ſect. 3. & 4. Ad appetendum verò honorem ob aliquem finem ex iis licitè & honeſtè, non eſt opus neceſſitate manifeſta, aut evidenti inſpiratione divina, ſed ſufficit frequens occurſus rerum, quoties vir magnanimus prudenter agnoſcit, honorem conferre quicquam utilitatis in aliquem eorum finium. Ergo ſimiliter neque ad appetendas prælationes ſupra alios, ſive officia regiminis aliorum quibus honor annexus eſt, non exigitur manifeſta neceſſitas, aut evidens inſpiratio divina: ſed ſufficit frequens occurſus rerum, in quo ſæpè vir magnanimus agnoſcit, officium, ſeu prælationem in alios conferre aliquid utilitatis in honorem divinum, aut bonum commune aliorum, aut in ſtipendium & teſtimonium virtutis ſuæ.

58. Urgetur idipſum. Quia hoc ipſum ſufficit, ut quiſquam alteri probo & magnanimo viro appetat, & procuret ea officia & prælationes: neque enim ad id opus eſt divina inſpiratione, aut neceſſitate manifeſta; ſed ſatis eſt utilitas communis prudenter & probabiliter exiſtimata, ut quiſquam alteri deſideret & procuret eas prælationes & honores, quibus idoneus reputatur ac dignus. Ergo & vir magnanimus, qui verè & prudenter agnoſcit ſe iis honoribus & prælationibus dignum, poterit illos appetere & procurare ſibi, abſque manifeſta neceſſitate, aut evidenti inſpiratione Dei. Quippe ſufficit utilitas communis prudenter & probabiliter exiſtimata.

59. Hæc objectio difficilis eſt, & in ea ſolvenda eſt præcipua difficultas totius quæſtionis. Reſpondeo itaque duplicem eſſe honorem virtuti debitum; alterum in bona exiſtimatione apud alios potiſſimùm conſiſtentem: alterum verò in prælatione & regimine aliorum, cui honor & ſubjectio, cæterorum conjuncta eſt. Inter utrumque honoris genus eſt ingens diſcrimen, quod primum à multis ſimul haberi poſſit, immo ab omnibus iis, qui eximia virtute præditi ſunt, quin unus obſtet alteri ad eundem honorem habendum. Omnes quippe ii ſimul poſſunt habere bonam exiſtimationem, apud quoslibet alios. Secundùm verò honoris genus non ſimul ab omnibus obtineri poteſt, ſed ab uno ſolo: ut magiſtratus reipublicæ, Prælatura talis Eccleſiæ, vel Monaſterii. Rurſus ſecundùm ordinem rectum Juſtitiæ diſtribuentis, hoc ſecundùm honoris genus debet conferri digniori cæteris omnibus, cum excluſione illorum: ſiquidem ſupponimus eſſe præmium & honorem individuum. Quando ergo diximus quæſt. 1. licitam & honeſtam eſſe appetitionem honoris viro magnanimo ob aliquem ex iis finibus, loquebamur de honore primi generis, quem ſimul habere poſſunt, & merentur, quotquot præcellunt in honeſtate morum. Cæterùm honorem ſecundi generis appetere non poſſunt, nec quærere, niſi manifeſta neceſſitas publica, aut evidens Dei inſpiratio urgeat: quia quamvis vir magnanimus ſciat ſe magnis honoribus dignum, non tamen ſcit ſe eſſe dignum præ cæteris eo honore individuo, quo fortè alii digniores exiſtunt. Neque enim poteſt ſe proprio judicio cenſere meliorem omnibus aliis, niſi præſumptione aut elatione quadam, à viro magnanimo & ſimul humili prorſus aliena. Itaque licet appetere prius illud genus honoris, poſterius verò non, niſi in manifeſta neceſſitate, aut ex evidenti inſpiratione divina, licet. Quod præcipuè de ſacris Prælationibus intelligendum eſt, quamvis & in cæteris ſuum habeat locum. Comprehenditur verò nomine manifeſtæ neceſſitatis, caſus ille, in quo prudenter judicaretur, aliquem planè indignum, & pernicioſum futurum communitati, fore eligendum. Tunc enim poſſet vir ſimpliciter dignus appetere dignitatem, & ſe ultro offerre electoribus pro bono Eccleſiæ; ut expreſsè docet Cajetanus 2. 2. quæſt. 100. art. 5. Similiterque D. Thomas alio loco docet, id ſpectare ad magnanimitatem.

60. Ad inſtantiam ulteriorem dico, neminem poſſe alteri seriò appetere, aut procurare eas dignitates, niſi probabiliter & prudenter judicet illum

eſſe

eſſe cæteris aptiorem & digniorem,. quod ſæpe facere poteſt, cùm id judicium ſit in cauſſa aliena, & in quo non movet, ut ſuppono, quæſtus aliquis, vel gratia, vel utilitas propria, quarum cauſſâ poſſet judicare de meritis ſubjecti aliter ac ratio exigit. Cæterùm in cauſſa propria nemo juſtus æſtimator invenitur rerum ſuarum; ideoq́ue nec poteſt abſque præſumptionis labe aut periculo, ſeipſum exiſtimare digniorem cæteris, ideoq́ue appetere regimen illorum.

61. Ad II. confirm. ex num. 4. patet ex modò dictis. Nemo enim abſque præſumptione, vel ambitione, aut ipſius periculo, poteſt ſe judicare meliorem cæteris, qualem oportet eſſe, quicumque alius pręficitur in regimine. Poteſt autem ſine ambitionis aut præſumptionis labe, exiſtimare ſe habere jus ad aliqua bona externa pretio æſtimabilia; ut ad fundum, hæreditatem, aut legatum. Quare non licet ſeriò appetere regimen aliorum, niſi ex cauſſis ſupra explanatis, nec in eum finem quęrere aliorum gratiam, aut preces interponere. id enim præſefert ambitionis ſpeciem: ideoq́ue prohibitum fuit à priſcis illis Romanis in objectione relatis. Cæterùm honores in bona exiſtimatione conſiſtentes, ex quolibet bono finę appeti poſſunt: ſimiliter & honor regiminis, ubi intervenit manifeſta neceſſitas, aut evidens Dei inſpiratio: quæ ſunt duę cauſſę à D. Thoma aſſignatæ 2.2. q. 185. art. 1. ad ſacras prælaturas appetendas: eademq́ue quodammodo ratio eſt de politicis: ut ſæpè jam probatum eſt.

62. Ad II. rationem dubitandi ex num. 5. dicimus, virum magnanimum, juxta Ariſtotelem negligere honorem, ubi videt eſſe minorem juſto, & recta ratio monet, illum debere negligi: idemq́ue eſt de laude apud homines minoris notæ. Inde verò non impeditur, ut quoties videt expedire honorem ad aliquem finem rationi rectę conformem, & honeſtum, appetat illum. Similiter ubi prudenter agnoſcit reſpuendum eſſe honorem, illum reſpuit, non quidem prout debitum virtuti & honeſtati per ſe loquendo, ſed quatenus delatum ſibi alio titulo, quàm virtutis; ut dictum eſt ſect. 2. n. 13. ex quibus patet ad confirmationem.

63. Ad rationes alterius partis ex num. 7. in qua contenditur, viri magnanimi nullatenus eſſe ut contemnat honores, ſed potiùs ut appetat, conſtat jam ex eodem n. 13. nuper allegato, quos ille honores appetat, & quos contemnat. Deinde dicimus, virum magnanimum in appetitione aut contemptu honorum illorum, qui conſiſtunt in bona exiſtimatione apud alios, ſe gerere prout recta ratio præſcribit, illos appetere quoties prudenter judicat ita oportere, expenſis omnibus quæ circunſtant. Honores autem illos, qui prælationem & regimen in alios afferunt, potiùs contemnit, quàm appetat; & ex illorum contemptu, potiùs quàm ex appetitione, magnanimus habetur: ut tota ſect. 3. probatum eſt. Cæterùm ubi manifeſta neceſſitas, aut evidens inſpiratio Dei urget, illos appetit decenter, atque ea gravitate & modo, qui virum in virtute eximium & magnanimum decet.

Digitized by Google

DE VIRTUTIBUS
ET
VITIIS
DISPUTATIO NONA
De Eutrapelia ſeu comitate.

QUÆSTIO UNICA.

An ſit vera virtus, eaque ab affabilitate diſtincta?

HAbitum illum ſtudioſum, qui in moderatione ludi ſeu joci verſatur, Græci eutrapeliam dicunt cum Ariſt. lib. 2. cap. 7. Ethic. *& lib. 4. cap. 8. ſicut & eutrapelum hominem illum, qui mediocritatem in ludo ac joco ſervat: eutrapelus autem, ſi etymon vocis ſpectemus, ſignificat idem, ac bene facileque flexibilis: nam dicitur ab* εὖ, *quod Græcè ſignificat* benè, *aut* facilè, *&* ἀπὸ τ͂ τρέπειν, *quod eſt* vertere: *Quicumque enim mediocritatem debitam in ludis jociſque ſervant, quaſi facilè flectuntur, & ſe accommodant aliorum voluptati, ad jucundam & debitam recreationem iis exhibendam. Eum ipſum habitum Argyropilus & cæteri ferè interpretes Latinè comitatem dicunt: cùm vix alia vox inveniatur incomplexa & ſatis idonea ad illum experimendum. Quiſquis enim in ludis jociſque facilem & jucundum ſe præbet aliis, is profectò comis & urbanus habetur: ideoque & habitus, quo inclinatur ad id officium in aliorum gratiam exhibendum, abſtracto nomine comitas appellatur. Controverſia itaque præſens eò tendit, ut veſtiges, an ejuſmodi habitus ſit vera virtus & ſolida, eaque diſtincta ab affabilitate, quæ pariter hominem jucundum aliis reddit, & gratum in colloquiis & humano convictu.*

SECTIO PRIMA.

Quibus rationibus veroſimile appareat, eutrapeliam ſeu comitatem non eſſe veram virtutem, ſed potiùs vitium.

2. OCCURRUNT autem ſtatim plures dubitandi rationes, ſeu argumenta propter quæ meritò quis exiſtimare poſſe videatur, eutrapeliam, ſive comitatem non eſſe veram & ſolidam virtutem moralem. Prima ratio dubitandi eſt hujuſmodi. Nullus eorum habituum, qui in ludis, jociſvè verſantur, eſt vera & ſolida virtus. Atqui eutrapelia eſt habitus, qui in ludis jociſque verſatur. Eutrapelia ergo non eſt vera & ſolida virtus. Tota difficultas hujus argumentationis eſt in probanda majori propoſitione, quæ multipliciter ſuadetur primò. Nullus habitus inclinans ad riſum, eſt vera & ſolida virtus: riſus enim à ſapientiſſimo Rege Salomone reputatur error: ſimiliter & puniendus dicitur æterno fletu, ut ex Euangelii doctrina obſervat Ambroſius libro 1. *Officiorum* illis verbis: *Dominus ait; Væ vobis qui ridetis, quia flebitis. Non ſolùm ergo profuſos, ſed etiam omnes jocos declinandos arbitror.* Hæc ille ampliſſimus virtutum officiorumque vitæ humanæ magiſter. Atqui omnis habitus inclinans ad ludum jocumque, eſt

pari-

pariter habitus inclinans ad riſum, ut patet. Non ergo eſt vera & ſolida virtus. Secundò. Omnis virtus eſt habitus, quam Deus in nobis ſine nobis operatur. Definitur enim virtus communiter, *bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus malè utitur, quam Deus in nobis ſine nobis operatur*. Atqui habitum inclinantem ad ludum & jocum Deus in nobis non operatur: quoniam, ut ait Chryſoſtomus hom. 6. *in Matth. non dat Deus ludere, ſed diabolus. Audi quid ludentes paſſi ſunt. Sedit populus manducare & bibere, & ſurrexerunt ludere*. Nullus ergo habitus inclinans ad ludum & jocum, eſt vera virtus. Tertiò ſuadetur eadem propoſitio authoritate Ariſtotelis lib. 3. *Ethicorum* docentis ad virtutem exigi, ut propter aliud eligens operetur: & præterea lib. 10. cap. 6. aſſerentis, operationem ludi non ordinari ad aliquid aliud. Ex quibus eruitur hic ſyllogiſmus ad probandam illam propoſitionem, in qua verſamur. Omnis vera & ſolida virtus eligit operationem propter aliud. Atqui nullus habitus verſans in ludis jociſque eligit operationem propter aliud. Nullus ergo habitus verſans in ludis & jocis eſt vera & ſolida virtus. Quartò: omnis vera virtus verſatur in difficili & arduo: eſt enim habitus excellentiſſimus, ac proinde rarus, qui non otio, aut incuriâ, ſed labore, ſtudio, atque induſtriâ paratur: ideoque in proverbio eſt, *Omne rarum, carum*. Quin & poëtæ Ethnici eam ingentem difficultatem parandæ virtutis agnoverunt, atque in iis maximè Horatius, dum accineret.

Vel nos in mare proximum,
Gemmas, & lapides, aurum & inutile,
Summi materiam mali,
Mittamus; ſcelerum ſi bene pœnitet.
Eradenda cupidinis
Pravi ſunt elementa, & teneræ nimis
Mentes aſperioribus
Formandæ ſtudiis.

Omnis itaque vera virtus in difficili & arduo verſatur. At habitus in ludis & jocis poſitus, non verſatur in difficili & arduo. Ludere enim & jocari facillimum eſt, ideoque paſſim in belluis etiam, ac pueris cernitur. Habitus ergo in ludis jociſque poſitus non eſt vera virtus. Quintò: habitus enim poſitus in ludis jociſque non poteſt habere rationem virtutis, nec ſi naturam ejus ſpectemus, nec ſi inſtrumenta, nec denique ſi affectus quos parit. Non quidem ſpectatâ naturâ, quâ inclinat ad ludendum: quoniam ludere eſt opus hominis intemperantis ac mollis, ut diſertè pronunciat Ariſtoteles lib. 7. *Ethic.* cap. 11. ac proinde opus vitioſum. Nulla autem virtus ſecundùm naturam ſuam inclinat ad opus vitioſum. Ergo habitus poſitus in ludo & joco, non eſt virtus ſecundùm ſuam naturam. Inſuper nec ex parte inſtrumentorum poteſt eſſe virtus: quoniam nulla virtus utitur inſtrumentis vituperio dignis. Habitus autem ludendi ſeu jocandi, juxta Ariſtotelem, utitur deriſione, ridiculo, & convicio, tanquam inſtrumentis: quæ planè conſtat eſſe vituperio digna. Habitus ergo ludendi aut jocandi nequit eſſe virtus ex capite inſtrumentorum. Denique nec ex effectibus quos parit, nimirum, luſione, joco, & riſu, qui à ſapientibus viris damnatur. Ideoque Heraclitum illum nunquam jocantem aut ludentem, ſed potiùs abſque intermiſſione flentem, Hippocrates medicinæ princeps incomparabilis, non ægrum aut inſanum exſtimavit, ſed prudentiſſimum. Igitur habitus ad ludum jocumque inclinans, conſideratus ex effectibus, quos parit, procul à ratione virtutis eſt. Sextò. Si habitus in ludo, & joco poſitus eſſet ſolida virtus, quò quis dexterior & peritior eſſet in ludendo ac jocando, eò majori virtute præditus eſſet: ac proinde ii aleatores, qui ſummè verſati ſunt in ludendo, & hiſtriones, qui admodum dextri ſunt in jocando, eſſent virtute cæteris præſtantiores. Conſequens autem abſurdum planè eſt. Aleatores enim, veluti vitioſi & reipublicæ noxii, proſcribuntur Cod. *De aleatoribus*: ubi inter alia dicitur: *Alearum uſus antiqua res eſt, & extra pugnam gladiatoribus conceſſa. Verùm pro tempore prodiit in lacrymas, multa millia externarum nationum ſubjiciens*. Similiter & hiſtriones publicis legibus notantur infamiâ, & è civitatibus pelli jubentur. Etenim lege 2. §. *ait prætor*, ff. *de his qui notantur infamiâ*, decernitur, eum, qui prodierit in ſcenam, infamiâ affici debere: ac paullò poſt, omnes ob præmium in ſcenam deſcendentes, famoſos eſſe. Quin & Guillelmus Budæus, in compendio quodam juris civilis, quod Græco ſermone ſcriptum eſt, ſervaturque in Bibliotheca Vaticana, teſtatur ſe legiſſe hæc verba Latinè reddita. *Omnes qui quæſtus cauſſâ in certamen deſcendunt, ſimul & qui in ſcenam per oſtentationem prodeunt, infames ſunt*. Et certè ii ſine dubio videntur fuiſſe mimi, pantomimi, atque archimimi; adverſus quos, quia obſcœni erant, & quæſtum turpem atque illiberalem faciebant, plures aliæ leges ſunt latæ: præſertim verò lex *Titius* finalis ff. *De act. empt.* Ideoque pantomimos expulit Domitianus, ut Suëtonius teſtatur in ejus vita cap. 7. eoſque poſtea à Nerva reſtitutos iterum abſtulit Trajanus, teſtante Juniore Plinio in ejus *Panegyrico*. Quin & juxta Tacitum libeo 4. & 13. hiſtriones omnes ejus generis primùm depulit Tiberius, deinde Nero. Apparet igitur ſatis, eos qui in ludo & joco dexterrimi erant, non propterea virtutis cultores exiſtimatos, ſed prorſus vitioſos dignoſque, ut notarentur infamiâ, & legibus juſtis proſcriberentur. Ergo quia habitus in ludo & joco poſitus, non virtus ſed vitium eſt. Septimò denique & difficiliùs probatur eadem major propoſitio. Si habitus in ludo & joco poſitus eſſet vera & ſolida virtus, nihil deeſſet ut in illius actione perfecta collocaretur beatitudo, ſeu felicitas humana hujus vitæ: quippe quæ juxta Ariſtotelem lib. 1. *Ethic.* cap. 7. ſita eſt in actione virtutis perfecta & jucundiſſima: actio autem ludendi, ſi ſemel eſt ſolidæ virtutis actio, planè perfecta eſſe poterit. Cumque alias jucundiſſima ſit (nihil enim magis jucundum quàm ludere & jocari, ut experimento patet) nihil deeſſet actioni ludendi & jocandi, ut in ea ſita eſſet hominis beatitudo. Conſequens autem falſum eſt, & ipſi Ariſt. contrarium; nam lib. 10. *Ethic.* cap. 6. ex profeſſo docet, felicitatem humanam non eſſe poſitam in actione ludicra. Falſum ergo eſt dicere, habitum ludendi & jocandi eſſe virtutem.

2. Secunda ratio dubitandi in hunc modum procedit, ex oppoſito principio. Omnis virtus moralis eſt mediocritas inter exuperantiam & defectum, tanquam inter duo extrema vitioſa. Atqui eutrapelia, ſive habitus ludendi aut jocandi

non

Digitized by Google

non eſt mediocritas inter exuperantiã & defectum, tanquam inter duo extrema vitioſa, ſed potiùs omni vitioſitate libera. Ergo eutrapelia, ſive habitu, ludendi & jocandi, non eſt virtus moralis. Conſequentia eſt evidens, & major propoſitio ex inſtituto tradita ab Ariſtotele lib. 2. *Ethic.* cap. 6. ubi docet, omnem virtutem moralem (excepta juſtitia commutante, in qua peculiaris ratio obſtat) ſitam eſſe in mediocritate inter exuperantiam ac defectum, veluti inter duo extrema vitioſa. Quin & de virtutibus intellectualibus conſtat, ſitas eſſe in medio indiviſibili inter exceſſum & defectum: ſive enim quis excedat limites veritatis, ſive ab iis deficiat, planè deviat à veritatis via, quæ unica & individua eſt: atque adeò aberrat à virtute intellectuali, cujus eſt attingere omnino verum. Minor verò, ſive aſſumptio ſyllogiſmi, continet duas partes: altera eſt exuperantiam in ludo & joco non eſſe vitioſam, altera, defectum in ludendo & jocando, omni vitio & culpâ vacare. Utramque verò ſeorſum probare oportet. Prior pars probatur multipliciter. Primò. Nulla enim exuperantia illius, quod habet vim excuſandi à peccato eſt extremum vitioſum. Alienum quippe eſt à vitio, ipſique contrarium ut habeat vim excuſandi à culpa. At ludus & jocus habet vim excuſandi à peccato. Plura enim per ludum & jocum dicuntur & fiunt abſque ſcelere ullo, quæ tamen ſi seriò dicerentur aut fierent, injurioſa, & probroſa eſſent. Ergo exuperantia in ludo & joco non eſt extremum vitioſum. Secundò. Omnis exuperantia vitioſa reducitur ad aliquod ex ſeptem vitiis capitalibus, juxta D. Gregorium Magnum lib. 31. & cap. 31. *Moralium*. Sunt enim quaſi ſeptem capita hydræ, è quibus procedit omne venenum quorumlibet aliorum vitiorum. Atqui exuperantia in ludo & joco non reducitur ad aliquod ex ſeptem vitiis capitalibus: ut apparebit excurrenti per ſingula. Ergo exuperantia in ludo & joco non eſt extremum vitioſum. Tertiò. Si exuperantia in ludo & joco eſſet extremitas vitioſa, hiſtriones qui totam vitam exigunt in ludis jociſque ad oblectandum populum, extremè vitioſi eſſent: ideoque deſperata haberetur eorum ſalus, dum in eo officio verſantur. Conſequens autem adverſus communem omnium ferè exiſtimationem eſt. Quamvis enim hiſtriones infamiâ notentur in jure, ut jam antè dictum eſt, nemo propterea illos extremè improbos aut deploratiſſimos cenſet, niſi aliunde vitiis deturpentur. Quin potiùs; ut obſervat D. Thomas 2. 2. quæſt. 168. art. 3. *in vitis Patrum* parte 11. cap. *De S. Paphnutio* legitur; revelatum ipſi fuiſſe, quemdam joculatorem ejus comitem in vita æterna futurum. Igitur exuperantia in ludo non eſt extremitas vitioſa. Confirmatur. Si enim ita eſſet, non ſolùm hiſtriones, ſed & omnes ii qui adſunt ipſorum repræſentationibus ludicris & jocoſis, notarentur ut extremè vitioſi: ſiquidem cooperantur ipſorum improbitati, illamque adjuvant pretio ſoluto. ut in eo vitæ genere totum vitæ tempus inſumant. Duriſſimum autem eſt tot hominum chiliadas, imò & myriadas, quorum plurimi probi & honeſti habentur, extremæ iniquitatis notare. Non ergo in hiſtrionibus exuperantia ludendi & jocandi habet rationem vitioſitatis extremæ. Poſterior pars, in qua aſſumitur, nullatenus in ludo & joco peccari per defectum, ſuaderi etiam poteſt diverſimodè. Nullus defectus vitioſus indicitur pœnitenti: utpote quem, ſi verè pœniteat, ſupponitur ab omni vitio abſtinere. Atqui defectus circa ludum & jocum indicitur pœnitenti. Ait enim Auguſt. lib. *De vera & falſa pœnitentia* cap. 15. *Cohibeat ſe à ludis & ſpectaculis ſæculi, qui perfectam conſequi vult remiſſionis gratiam.* Ergo defectus in ludo & joco vitioſus non eſt. Secundò. Nullum peccatum, nullumque vitium proponitur nobis ad exemplum in perfectis, ac cœlo & terræ probatis viris. At quòd quidam omnino ac ſemper abſtinuerint ab omni ludo & joco, proponitur nobis ad exemplum in perfectis, ac cœlo & terræ probatis viris, ut Hieremiâ, & Tobiâ: quorum prior cap. 15. inquit: *Non ſedi in conſilio ludentium.* Poſterior verò cap. 3. *Nunquam cum ludentibus miſcui me, neque cum iis qui in levitate ſensûs ambulant, participem me præbui.* Ergo in eo quòd quidam omnino ac ſemper abſtinuerint ab omni ludo & joco, non fuit aliquod peccatum aut vitium. Eſſet autem abſdubio, ſi in materia ludi ac joci peccaretur per defectum, ut patet in materia aliarum quarumlibet virtutum moralium. Igitur defectus in jocando nullatenus eſt peccatum aut vitium. Tertiò. Nulla vera & ſolida virtus conſiſtit in illo quod utcumque vitioſum eſt. Atqui juxta Andronicum & alios, auſteritas ſeu ſeveritas eſt virtus conſiſtens in defectu circa ludos & jocos, nimirum, in eo ut quis nec ſibi nec aliis oblectamentum aliquod quærat in congreſſibus & colloquiis. Ergo defectus circa ludos & jocos non eſt aliquid vitioſum. Igitur de primo ad ultimum, extrema eutrapeliæ ſive comitatis per exuperantiam & defectum, non ſunt vitioſa: ideoque mediocritas iis interjecta circa ludos & jocos non habet rationem virtutis moralis: ſiquidem ut jam ante conſtitutum eſt; omnis virtus moralis ſita eſt in mediocritate rationis inter exuperantiam & defectum, tanquam inter duo vitioſa extrema. Et hæc ſufficiant pro rationibus dubitandi.

SECTIO II.

Præmittuntur aliqua dirimendæ controverſiæ opportuna circa ludum & jocum. Utriuſque neceſſitas, defectus, exuperantia, & modus

4. PRÆMITTO I. ludi jocique vocabula plerumque in eo differre, quòd ludus in factis verſatur, jocus autem in verbis. Dicimur enim ludere aleâ, taxillis, pilâ, latrunculis, pentathlo, trocho, & petauro, aliiſque ſimilibus, quæ non in locutione, ſed in actione conſiſtunt. Ejuſmodi erant ludi Apollinares, Capitolini, Cereales, Plebeii, Florales, Martiales, Megalenſes, Compitalitii, & Romani: aliique perplures, quorum inſtitutionem ac ſeriem ex recentioribus eruditè explanârunt Wolphangus Lazius *In comment. Reipublicæ Romanæ*, Onuphrius Panuinus ſingulari opere *De ludis*, Joannes Roſinus, juncto Demſtero lib. 5. *Antiq. Roman.* & Julius Cæſar Bullengerus in Opuſculis lib. *De circo Rom.* Contra verò joci frequenter in verbis, in facetiis, & ſalibus poſiti cenſentur: ut paſſim apud Scriptores politioris notæ obſervare eſt. Cæterùm id non uſque adeò

fixum

fixum & ſtabile habetur, ut quandoque ludus non cenſeatur in verbis poſitus, atque idem cum joco: qualiter apud Horatium dum accinit:

Sed tamen amoto quæramus ſeria ludo.

Alio quoque loco apud ipſum legitur *ſeria vertere ludo.* Cùm enim jocum universè dicamus omne id, quod ſerio contrarium eſt, planè inſertur, ludum ab Horatio acceptum prout contraponitur ſerio, uſurpari pro joco. Similiter & ludi nomine ſignificavit Virgilius exercitationem jucundã in carminibus ſcribendis ſeu pangendis poſitam, illo præſertim verſu:

Ludere quæ vellem, calamo permiſit agreſti.

Quæ pauca hoc loco præmittere opus fuit, tum ad plenè explanandam literam Ariſt. lib. 4. *Ethic.* c. 8. tum & ad illius ſententiam non oſcitanter intelligendam. Quamvis enim eo loco non exprimat ſe de ludo nominatim agere, ſed de joco: adhuc tamen videtur communi vocabulo etiam ludum comprehendiſſe, dum diſſerit de comitate. Etenim præmittit, ſe diſſerturum de *pædia*, quam Argyropilus jocum, Lambinus aliique ludum & jocum interpretantur. Significat enim universè omnem animi relaxationem, & ipſum quoque jocum, apud Plutarchum, libro *De non iraſcendo*, illis præſertim verbis: ἀλλὰ ἐ σκώμματα ϗ παιδιὴ, &c. Itaque ut iiſdem auctoribus, & interpretibus, morem in hac re geramus, diſceptatio procedet de relaxatione animi prout complectitur, tum ludum, tum & jocum. Quod & Angelicus Doctor præſtitit 2. 2. quæſt. 168. art. 2. 3. & 4. ubi diſſerens de hoc ipſo habitu, quærit: *Utrum in ludo poſſit eſſe aliqua virtus*: itemque, an in ſuperfluitate aut defectu ludi poſſit eſſe peccatum. Deinde verò progreſſu eorundem articulorum indifferenter agit de ludo & joco. Quare & nos ipſius imitatione diſquirimus, utrùm ille habitus, qui in ludis jociſque moderandis verſatur, ſit vera & propria virtus.

5. Præmitto II. tam vim activam corporis humani, quàm animi, finitam eſſe, ac proinde certis terminis clauſam, ultra quos minimè progrediatur in agendo & laborando. Quare ſicuti poſtquam corpus egit, laboravitque juxta totam intentionem & menſuram virium, indiget requiete aliqua, vel ſomno, ut poſſit deinde identidem ad agendum laborandumque redire: ita etiam poſtquam anima operata eſt juxta totam intentionem menſuramque virium ſuarum, eget recreatione aliqua, veluti condimento aut interſtitio laboris, ut identidem ad actionem internam ſeu ſpeculationem regrediatur. Hanc ipſam doctrinam, quæ veriſſima eſt, & veluti baſis omnium dicendorum, tradit D. Thom. art. 2. jam allegato corpore, eamque ſumſiſſe videtur ex Ariſtotele lib. *De ſomno & vigilia*, ubi ita loquitur: *Quicumque aliquod opus efficiunt ſecundùm naturam, ubi tantum in agendo tempus expleverint, quantum ad opus conficiendum requirebant, deficiunt, & requietem poſtulent neceſſe eſt.* Nec ſufficit dicere, ſat eſſe requietem corporis ut anima recreetur, & interſtitium labori opportunum adhibeat: quoniam laſſitudo corporis ex longè alia cauſſa procedit, quàm defatigatio animæ: ideoque & diverſa requiete indigent naturis ipſorum conſentanea, & unicuique accõmodata. Laſſitudo enim corporis præcipuè oritur ex nimia exercitatione actuum externorum, ut ambulandi, curreudi, ſaltandi, excolendi terram, exercendi artem mechanicam, & aliorum ſimilium, quæ aſſiduo membrorum motu, & concitatione virium, fieri ſolent. Quare defatigationi corporis opportunè ſuccurritur per requietem illam, quâ ceſſat membrorum motus, & virium concitatio: ut cùm ſedet, aut dormit. Nimirum, illa propriè quies corporis, non autem animi eſt: eamque luculenter exponit Virg. l. 2. *Æneid.* dum accinit:

Tempus erat, quo prima quies mortalibus ægris
Incipit, & dono Divum gratiſſima ſerpit.

Verùm adhuc expreſſiùs apud Ovidium, dum aliquis dormit, dicitur *corpus mandare quieti*. Inſuper & apud quendam alium poëtarum:

Tempus erat, quo nox atra caligine cœlum
Contegit, & tacito ſcintillant ſidera motu;
Cùm ſilvæque, urbeſque ſilent, cum fracta labore
Accipiunt dulcem mortalia corpora ſomnum.
Non fera, non volucris, non picto corpore ſerpens
Sibilat: & tacita perfuſus membra quiete
Scruposo ſenior caput inclinaverat antro.

Ubi planiſſimè deſcribitur corporis, tum laſſitudo, tum & propria requies. Defatigatio autem animæ procedit ex cauſſa longè diverſa. Non enim solùm defatigatur quoties ultra modum ſuum in aliquas actiones vitæ ſe extendit circa ſenſibilia, mediante miniſterio organorum corporeorum; ſed etiam, & multò ſpecialiùs, quando ultra ſenſibilia agit intenta operationibus rationis, tum ſpeculativæ, tum & practicæ: præſertim verò contemplationis, in qua prorſus recedit à ſenſibilibus; quamvis fortè in aliquibus operationibus rationis practicæ majorem defatigatiouem ſubeat ex parte corporis. Idque univerſim verum eſt, eò majorem defatigationem animæ eſſe, quò vehementiùs attendit ad opus rationis. Ergo oportet, ut quemadmodum laſſitudo corporis intermittitur per aliquam ipſius requietem corpoream, ita etiam defatigatio animæ per aliquam ipſius quietem animalem ſpiritualemvè intermittatur. Alioqui enim deficerent prorſus animæ vires, & labori ſpirituali ſuccumberent. Quies autem animæ eſt delectatio juxta Ariſt. lib. 7. *Ethic.* cap. 12. ubi adverſus Platonem, & alios aſſerentes delectationem eſſe generationem, ſtatuitur, delectationem potiùs conſiſtere in quiete, quàm in motu. Ideoque D. Thomas 1. 2. quæſt. 31. art. 1. corpore, ex mente Ariſtotelis illam appellat *factum eſſe*: quoniam ubi quis delectatur, ceſſat motus, ſive via, quá anima tendebat in terminum. Ergo oportet ut anima, poſtquam defatigationem ſubiit, quieſcat per aliquam delectationem, ſeu recreationem. Hæc autem habetur per ludum & jocum. Ludus igitur & jocus eſt delectatio ſeu recreatio neceſſaria animæ.

6. Quam ipſam doctrinam Ariſtotelis & Divi Thomæ luculenter tradunt alii veterum philoſophorum, ac præſertim admirandus ille Seneca hiſce verbis. *Nec in eadem intentione æqualiter retinenda mens eſt, ſed ad jocos revocanda. Cum pueris Socrates ludere non erubeſcebat, & Cato vino laxabat animum curis publicis defatigatum: & Scipio triumphale illud ac militare corpus movit ad numeros: non molliter ſe infringens, ut nunc mos eſt, ſed ut illi viri antiqui ſolebant inter luſum ac feſta tempora virilem in modum tripudiare, non facturi detrimentum, etiamſi ab hoſtibus ſuis ſpectarentur. Danda ergo eſt remiſſio animis: meliores acrioreſque requiete ſurgent. Ut fertilibus agris non eſt imperandum (citò enim exhauriet illos nunquam intermiſſa fœcunditas)*

ita animorum impetus aſſiduus labor frangit: vires recipiunt paullulum reſoluti ac remiſſi. Naſcitur ex aſſiduitate laborum hebetatio quædam animorum & languor: nec ad tanta hominum cupiditas tenderet; niſi voluptatem quandam haberet luſus jocuſque: quorum frequens uſus omne animi pondus, omnemque vim eripiet. Legum conditores feſtos inſtituerunt dies, ut ad hilaritatem homines publicè cogerentur, tanquam neceſſarium laboribus, interponentes temperamentum. Et magni quidem viri ſibi menſtruas certis diebus ferias dabant: quidam nullum non diem inter otium & curas dividebant: qualem Pollionem Aſinium, oratorem magnum, meminimus; quem nulla hora ultra decimam retinuit. Ne epiſtolas quidem poſt eam horam legebat nequid novæ curæ naſceretur; ſed totius diei laſſitudinem duabus illis horis ponebat. Hactenus Seneca. Idem multò antea docuerat Plato lib. 8. *De republ.* cap. 3. eadem ratione ductus, & exemplo ſuo probârunt ii, qui apud Ethnicos, probatiſſimis moribus habiti ſunt. Nimirum, non ſolùm magni illi Cato & Scipio, à Seneca commemorati; ſed etiam Auguſtus Cæſar, qui poſt finem civilium bellorum ab exercitiis campeſtribus ad pilam tranſiit; ſimiliterque Marcus Aurelius Antoninus, Imperator ſimul & Philoſophus, qui eleganter eodem pilæ ludo uſus fuit, ac denique Q. Mutius Scævola ut alios omittam. Quin &, quod longè magis eſt, de B. Joanne Euangeliſta, & Apoſtolo, totius perfectionis apice, ac myſteriorum Dei fideliſſimo interprete, refert D. Th. 2. 2. quæſt. 168. art. 2. corpore, ex *Collationibus Patrum* collat. 14. cap. 21. interdum luſiſſe cum diſcipulis. Cùm verò quidam exinde ſcandalizarentur, juſſit ipſe cuidam eorum arcum geſtanti, ut ſagittam intentâ chorelâ mitteret pluries ac pluries. Quo facto, quæſivit ab eo, an identidem & abſque intermiſſione ulla, præſtare id poſſet. Reſpondit jaculator, fieri id ſemper non poſſe, quoniam arcus frangeretur. Tunc divinus vir Joannes ſubintulit: Similiter animus hominis frangeretur, ſi nunquam intentionem laboris remittat. Maneat igitur, & ratione probatum, & magnorum virorum exemplo confirmatum, neceſſarium ac decens homini eſſe aliquod ludi jocivè oblectamentum, veluti condimentum aliquod, ſive laboris interſtitium.

7. Præmitto III. dum aſſerimus neceſſarium ac rationi conſentaneum eſſe ludum aliquem ſeu jocum, id intelligendum eſſe eo ſenſu, quo de materia aliarum virtutum moralium loquitur Ariſtoteles lib. 2. *Ethic.* cap. 6. aliiſque locis, ut ſervetur mediocritas inter exuperantiam, & defectum, non quidem arithmetica & individua, ſeu æqualis in omnibus, ſed taxata arbitrio prudentis, juxta rationis præſcriptum. Nimirum, in ludendo & jocando poſſunt eſſe duo extrema vituperio digna, alterum in exceſſu conſiſtens, alterum in defectu. Ratio eſt; quoniam in omni eo quod diligibile eſt ſecundùm rationem, exuperantiæ vituperabilis rationem habet omne id, quod regulam rationis excedit: defectus verò id, quod deficit à rationis regula. Atqui nuper ſtatutum & probatum fuit, ludicra & jocoſa, tum facta, tum & verba, eſſe diligibilia ſecundùm rationem. Ergo in ludicris & jocoſis, tum verbis, tum & factis poteſt eſſe exuperantia vituperabilis, ſimiliterque defectus. Poteſt autem exuperantia accidere dupliciter. Uno modo ex ipſa ſpecie actionum, quæ aſſumuntur in ludum: ut ſi quis joci cauſſâ utatur verbis aut factis turpibus, vel quæ cedant in deriſionem alterius, quod genus joci Cicero lib. 1. *Officiorum* appellat illiberale, petulans, flagitioſum, & obſcœnum. Videnturque olim fuiſſe hujus generis ludi Florales; utpote celebrati a Romanis in honorem Floræ meretricis, quæ cùm magnas paráſſet opes quæſtu corporis, Romanum populum ſcripſit heredem, ac certam pecuniæ ſummam conſtituit, ex cujus reditibus annuis natalis ejus dies celebraretur editione ludorum, quos proinde Florales appellaverunt. Celebrabantur verò ii omni petulantia & laſcivia, tum verborum, tum & motuum à meretricibus mimarum officio fungentibus. De quo legendus præcipuè Suëtonius *in Galba*, cap. 6. verùm adhuc turpiores & ſceleratiores ex ſpecie ſua cenſeri debent ludi & coreæ lamiarum ac ſtrygum, quotquot nocturnis horis ac diſſitis locis convenire ſolent per aëra à diabolo delatæ, ut tripudiantes & ſaltantes cum eo, ſub ſpecie capri, ipſius podicem oſculentur. Apage turpiſſimum ludi genus, & plus nimio effrænatum. Sed & turpe atque illiberale genus ludi ſive ſaltationis videtur illud, quod Horatius lib. 1. *Carm.* exprimit dum accinit:

Jam Cytberæa choros ducit Venus, imminente Luna,
Junctæque nymphis Gratiæ decentes,
Alterno terram quatiunt pede, dum graves Cyclopum
Vulcanus ardens urit officinas.

Alio modo eſſe poteſt vitioſa exuperantia ludi & joci, non quidem ex ſpecie & naturâ ſuâ, ſed ex defectu circunſtantiarum debitarum: ut cùm aliqui ludunt vel jocantur loco aut tempore indebito, ſive præter decentiam negotii aut perſonæ, aut non ex honeſto fine, aut pluſquàm oportet. Neque enim laudandi, ſed imò verò vituperandi ſunt ii, qui totos dies, & quandoque noctes integras, ludendo aut jocando exigunt. Nimirum ii non videntur ludere, ut vivant, ſed potiùs vivere, ut ludant; cùm tamen oppoſito modo fieri deberet. Ideoque Ariſt. lib. 10. *Ethic.* cap. 6. inquit. *Studere & laborare gratiâ joci, ſtultum profectò, nimiſque puerile habetur, & eſt. Jocari verò ut ſtudeas, ſecundùm ſententiam Anacharſidis rectè ſe habet.* Rationemque ſtatim aſſignat: *Quia jocus requieti ſimilis eſt, & cùm homines continuè nequeant laborare, indigent quiete. Non eſt igitur ipſa requies finis: fit enim gratiâ operationis.* Eandem rationem reddit Plato loco jam indicato lib. 8. *De republica* cap. 3. ubi & addit, ludum inſtar medicinæ eſſe. Quemadmodum verò medicinâ non utimur, niſi quantùm ſatis ſit ad ſalutem & bonam valetudinem recuperandam; ita etiam nec ludo utendum eſt, niſi quantùm opus fuerit ut redeamus identidem ad laborem. Alio inſuper exemplo rem declarat Ariſt. lib. 9. *Ethic.* cap. 10. dum docet paucos amicos ſufficere ad delectationem, nec opus eſſe eam ob cauſſam plures quærere; quia parum delectationis ſufficit ad vitam, quaſi pro condimento, ſicut parum ſalis ſufficit ad cibum. Ergo modicum ludi ſive joci ſat eſt ad condimentum laboris: atque adeò ſi ultra eam menſuram excedatur in ludendo aut jocando, exuperantia erit vitioſa, ac reprehenſione digna.

8. Similiter & penes defectum vitioſitas in ludo ac joco eſſe poteſt. Ratio ab Ariſt. inſinuata, & à D. Thoma luculentiùs expreſſa 2. 2. q. 168. a. 4. corpore, ea eſt, quoniam omne quod in rebus huma-

humanis adverſatur rectæ rationi, vitioſum eſt. At quòd aliquis omnino deficiat circa ludum ſeu jocum, adverſatur rectę rationi. Nequit enim non eſſe rationi adverſum, quòd homo, qui naturâ ſuâ animal ſociabile eſt, & natus ad agendum in humano convictu, penitus agreſtem & inurbanum ſe exhibeat erga alios. Qualiter profectò ſe habet, quiſquis adeò incommodum & oneroſum ſe pręſtat, ut nullam omnino delectationem afferat aliis, imò nec patiatur ab iis interdum uſurpari. Ideoq́ue Seneca ajebat: *ſic te geras ſapienter, ut nullus te habeat tanquam aſperum, aut contemnat quaſi vilem*. Quaſi aſperum, inquit; nam nihil aſperius eſſe poteſt iis omnibus, qui omne ludi ac joci genus uſque adeò averſantur, ut neque id per ſe exhibeant, neque in alios tolerent; ideoq́ue Ariſtoteles meritò illos appellat ἀγρίους, ϗ σκληροὺς ϗ φορτικούς, id eſt, agreſtes, duros, & oneroſos. Addit Seneca: *quaſi vilem*, ſcilicet, nemo te contemnat: quod utique fiet, ſi ex oppoſito in alterum extremum ſcurrilitatis declines. Nihil enim in humano convictu eſt, quo homo aliis contemptibilior reddatur, quàm ſi ſcurram, paraſitum, aut ſannionem, ſe præſtat, ſcommatibus, dicteriis & verbis riſum excitantibus. Quin & ſicuti forte audientes delectat, nullius ſibi amorem conciliat, teſte Martiali, iis verſibus.

Quòd te diripiunt potentiores.
Per convivia, porticus, theatra,
Et tecum, quoties ita incidiſti,
Geſtari juvat, & juvat lavari;
Nolito nimiùm tibi placere:
Delectas, Philomuſe, non amaris.

Ideoq́ue Cicero lib. 1. *Officiorum* ajebat: *Ludo & joco uti quidem licet; ſed ſicut ſomno & quiete, cùm gravibus ſeriiſq́ue rebus ſatis fecerimus. Ipſumq́ue genus jocandi ingenuum ac facetum eſſe debet non profuſum, & immodeſtum. Et ſemper in ipſo joco aliquod probi ingenii lumen eluceat.* Itaque prudentiſſimum eſt illud Senecæ monitum, paullo antè memoratum: *ſic te geras ſapienter, ut nullus te habeat tanquam aſperum, aut contemnat quaſi vilem.* Quoniam nimirum omnem ludum jocumq́ue averſantes, aſperi habentur: plus autem juſto iis indulgentes, exiſtimantur viles.

9. Præmitto IV. & conſequenter, ut ludus & jocus immunis vitio ſit, & exercitatio virtutis, nonnulla requiſita aſſignari jure meritoq́ue ab auctoribus melioris notæ. Primum ac præcipuum eſt, ut delectatio ludi vel joci non quæratur ex actionibus aut verbis turpibus, ſive nocivis. Unde Cicero loco paullò antè indicato ex lib. 1. *De offic.* omnes ita hortatur: *Ludendi eſt quidam modus retinendus: ut ne nimis omnia profundamus, elatique voluptate in aliquam turpitudinem dilabamur.* Ac præſertim adoleſcentes inſtruens ait: *Cùm juvenes relaxare animos, & dare ſe jucunditati volent; caveant intemperantiam, meminerint verecundiæ.* Longè ſanè aliter quàm Horat. l. 1. *Carm.* Od. 9.

Quid ſit futurum cras, fuge quærere, &
Quem ſors dierum cumque dabit lucro
Appone, nec dulces amores
Sperne puer, neque tu choreas:
Donec virtuti canities abeſt
Moroſa: nunc & campus & areæ,
Leveſq́ue ſub noctem ſuſurri
Compoſitâ repetantur horâ.

Procul tam immodica ludendi licentia juvenibus concessa. Itaque primò omnium, ut dicebamus, cavenda eſt turpitudo atque injuria aliorum, tum factis, tum & verbis. Secundum cautione dignum eſt, ne gravitas animæ omnino diſſolvatur, ſed ſolùm ad tempus remittatur. Diſſolvi enim omnino, & laxari, ſeu effundi in verba & geſtus moventes ad cachinnum, proprium eſt ſcurrarum, ſannionum, & illorum hiſtrionum, qui in comœdiis dumtaxat quærunt nimiam auditorum commotionem ad riſum: alienum verò à viro probo & gravi. Unde D. Ambroſius lib. 1. *Officiorum*, *Caveamus*, inquit, *ne dum relaxare animum volumus, ſolvamus omnem harmoniam, quaſi concentum quemdam honorum operum.* Idemq́ue ferè tradidit Cicero pridem allegatus, addens, oporteret ut in ipſo joco aliquod ingenii lumen eluceat. Eutrapelia namque in moderandis jocis poſita, eſt dexteritas quædam, in qua maxime enitére ſolet feſtivitas ingenii accommodati ad facetias & ſales. Unde & celebres habentur ii, qui ejuſmodi ſalibus ingeniosè atque opportunè uti ſolent. Tertium denique monitum eſt, ut in ludo ac joco ſerventur; quæ communiter attendi debent in actibus humanis: nimirum, ea omnia quę congruunt perſonę, loco, tempori, ac cęteris circunſtantiis, quarum vel una ſi deſit, actus quodammodo vitioſus exiſtet. His poſitis.

SECTIO III.

Eutrapeliam, ſeu comitatem, eſſe veram virtutem, eamq́ue ab affabilitate diverſam.

10. DICENDUM I. eutrapeliam, ſeu comitatem eſſe veram virtutem morum: Ita Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 7. & lib. 4. cap. 8. lib. 10. c.6. ac D. Thomas 2. 2. allegata q.168. art. 2.3. & 4. Probatur ratione ex iis deſumpta, quam ſub hanc formulam digerere poſſumus. Omnis habitus electivus conſiſtens in mediocritate inter exceſſum vitioſum, & defectum vituperabilem, eſt vera virtus moralis. Atqui eutrapelia ſive comitas eſt habitus electivus conſiſtens in mediocritate inter exceſſum vitioſum, & defectum vituperabilem. Eutrapelia ergo, ſive comitas, vera virtus eſt. Conſequentia eſt plana & perſpicua. Major propoſitio continet ipſam virtutis moralis definitionem traditam ab Ariſtotele lib. 2. *Ethic.* c. 6. & intellectam, non quidem de medio rei, ſive arithmeticè accepto, ſed de medio rationis præſcripto à viro prudente, ut ibidem traditur: minor autem propoſitio ſuadetur. Eutrapelia enim, ſive comitas eſt habitus eligens mediocritatem, ſive medium rationis, inter exuperantiam ludi & joci, & illius defectum. Atqui exuperantia in ludo & joco eſt extremum vitioſum, ſicut & defectus eſt extremum vituperio dignum: ut jam ſupra pręmiſſo III. probatum eſt. Eutrapelia ergo, ſive comitas eſt habitus electivus conſiſtens in mediocritate inter exceſſum vitioſum, & defectum vituperio dignum. Confirmatur. Quoties duo extrema vitioſa ſunt, in medio eorum poſita debet eſſe aliqua virtus moralis: ideoq́ue fortitudo eſt virtus inter timiditatem & audaciam Temperantia inter intemperantiam & ἀναισθησίαν ſeu vacuitatem ſensûs: liberalitas inter prodigentiam & avaritiam; ac ſic de aliis. Medium enim in qualibet

materia excludens omnem vitioſitatem extremam, nequit non habere moralem rectitudinem, ſeu ſectam honeſtatis viam veluti inter Scyllam & Charybdim. Atqui duo extrema ſcurrilitatis & ruſticitatis circa ludos & jocos, vitioſa ſunt. Nemo enim eſt, qui non cenſeat vituperio dignos ſanniones & ſcurras; in quorum verbis & factis nihil ſerium eſt, ſed omnia ad cachinnum excitantia: nemo etiam, qui non indignetur cum hominibus nimium auſteris & incommodis, qui omnem jocum ludumque averſantur. Ergo in medio eorum extremorum eſt poſita aliqua virtus moralis. Hæc autem non eſt alia, quàm eutrapelia, ſive comitas: ac proinde ea eſt vera & ſolida virtus moralis. Confirmatur II. in omni ea morum materia, ubi eſt ingens difficultas vincenda, debet eſſe habitus virtutis inclinans potentiam, illamque facilem reddens ad honeſtè operandum. Atqui ingens difficultas vincenda eſt in materia morum ad ludum jocumque ſpectantium. Ergo in eadem debet eſſe aliquis habitus inclinans potentiam, illamque facilem reddens ad honeſtè operandum. Major propoſitio habetur certa & explorata apud omnes dum loquuntur de qualibet materia alicujus momenti, ſeu ſpeculabili, ſeu operabili, ſive ad virtutes intellectuales, ſive morales ſpectante. Neque enim exiſtentiam quorumlibet habituum nobis neceſſariam agnoſcimus, niſi propter difficultatem, quam initio experimur in operando, & facilitatem, quam uſu ipſo ac diuturna exercitatione deprehendimus. Igitur in omni ea morum materia, ubi eſt ingens difficultas vincenda, debet eſſe aliquis habitus inclinans potentiam, illamque facilem reddens ad honeſtè operandum. Minor autem, ſive aſſumptio principii ſyllogiſmi extorquetur. Non enim facile, ſed difficultatis & negotii plenum eſt, tum conjectare, tum & ſeriò ac deliberatè eligere medium rationi conſentaneum in ludis jociſque. Id quippe evincitur, tum ratione generali, tum & ſpeciali ac propria hujus materiæ. Generali, inquam, à Pythagora primùm indicata, & deinde ab Ariſt. luculentiùs expreſſa lib. 2. *Ethic.* cap. 6. quoniam medium & bonum uno modo ſe habent: malum verò pluribus modis, & qualitercumque recedatur à medio. *Sic & linea uno dumtaxat modo eſt recta, pluribus autem obliqua. Sic denique ſignum, ſive ſcopus, à ſagittariis unico modo tangitur: innumeris autem modis ab eo aberrari poteſt.* Ideo & vulgata apud veteres vox eſt *medium tenuere beati*. Quippe & in moribus verum eſt illud;

————Scyllam interque Charybdim,
Inter utrumque latus lethi diſcrimine parvo,
Ni teneat curſum, certum eſt dare lintea retro.

Difficile ergo & aleæ plenum eſt conjectare ac ſeriò eligere medium rationi conſentaneum in omni materia morum, ac propterea in ludis & jocis. Speciali etiam ratione, ac peculiari huic materiæ accommodata, idipſum probatur: quia omnes inſitum naturâ habemus amorem voluptatis, atque oblectamenti, tum in factis, tum & in verbis: atque adeò veluti naturæ genio propendemus in ludum ac jocum, quibus delectatio paratur. Difficillimum autem eſt nos cohibere ad moderationis præſcriptum circa eas voluptates, in quas naturâ propenſi ſumus. Ideoque Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 10. ac ſequentibus, agnoſcit neceſſitatem virtutis temperantiæ, ad cohibendum innatam illam propenſionem, quam habemus ad delectationes guſtûs & tactûs. Et omnibus ferè hominibus commune eſt, præſertim iis, in quibus atra bilis non dominatur. Plerumque enim excedunt in ludo & joco. In iis autem qui nimiùm atra bile laborant, proptereaque agreſtes & duri ſunt, innata quædam auſteritas eſt, quâ omne jocoſum ac ludicrum averſantur. Unde ut ſe cohibeant & temperent ab ea inclinatione agreſti, opus iis eſt habitu aliquo inclinante ad voluptatem moderatam in ludis & jocis. Ergo etiam attentâ in ſingulari materiâ ludi & joci, opus eſt habitu aliquo inclinante ad mediocritatem, ſeu præſtante facilitatem ad ſervandum medium inter exuperantiam & defectum.

12. Dices, ad eam facilitatem præſtandam non eſſe opus habitu eutrapeliæ, ſeu comitatis ſuperaddito; ſed ſatis eſſe virtutem affabilitatis, quæ ſtatuit & ſervat mediocritatem quandam inter ſermonis ſuavitatem aſperitatemque erga alios. Quiſquis enim eam mediocritatem ſervat conſtanter, eo ipſo, & citra neceſſitatem cujuslibet alterius habitus, ſe exhibebit jucundum, & comem erga alios, ac proinde jocoſum & ludicrum, quoties id opus fuerit. Nunquam ergo probatur neceſſitas aut exiſtentia virtutis alicujus ab affabilitate diſtinctæ, ſpeciatimque verſantis in ludo & joco moderando. Urgetur hæc ipſa difficultas. Illa enim ſola virtus moralis moderatur ludum jocumque, quæ opponitur ruſticitati, tanquam extremo vitioſo per defectum: ut tradit Ariſtoteles in eo capite. Atqui juxta eundem philoſophum cap. immediatè præcedenti, affabilitas eſt virtus oppoſita ruſticitati, tanquam extremo vitioſo per defectum. Loquens enim de iis, qui per defectum recedunt ab affabilitatis medio, ait: *Quidam contrà in omnibus adverſantes, neque curam ullam habentes ſi dolorem afferant, difficiles contentioſique vocantur.* Affabilitas ergo eſt quæ moderatur ludum jocumque.

12. Reſp. negando aſſumptionem argumenti: quoniam licèt affabilitas ſervet mediocritatem inter ſermonis ſuavitatem aſperitatemque erga alios, non ideo præſtare poteſt per ſeipſam quicquid ſpectat ad virtutem moralem in ludis jociſque poſitam. Affabilitas enim ita curat mediocritatem inter extrema nimiæ ſuavitatis, & immodicæ aſperitatis circa alios, ut ſolùm ſtudeat hominem reddere affabilem in ea menſura, ut nec aduletur, nec aſper ſit. Servat enim medium in humanis congreſſibus & colloquiis inter aſſentationem, & aſperitatem, tanquam inter duo vitia extrema, quorum priore peccatur per exceſſum, poſteriore autem per defectum. Aſſentator quippe eſt propriè, & plùs juſto ſuavis, quiſquis ita placere aliis vult, ut eos immodicè aut ultra meritum laudet. Cujus vitii exempla proponit Juven. Sat. 3.

Quid quod adulandi, gens prudentiſſima laudat
Sermonem indocti, faciem deformis amici,
Et longum invalidi collum cervicibus æquat
Herculis, Antæum procul à tellure tenentis.
Miratur vocem anguſtam: quâ deterius nec
Ille ſonat, quo mordetur gallina marito.

Seipſum verò alienum profitetur ab eorundem aſſentatorum albo, dum accinit:

Quid Romæ faciam? Mentiri neſcio: librum,
Si malus eſt, nequeo laudare, & poſcere: motus
Aſtrorum ignoro: funus promittere patris
Nec volo, nec poſſum: ranarum viſcera nunquam
Inſpe-

Inſpexi: ferre ad nuptam quæ mittit adulter,
Quæ mandat, nôrint alii; me nemo miniſtro
Fur erit: atque ideo nulli comes exeo, tanquam
Mancus, & infirmæ corpus non utile dextræ.

Quin imò verò non ſolùm adulari neſcit, qui verè affabilis eſt, ſed etiam ubi verſatur cum aliquo minùs honeſto ſocio, aut turpiter agente, illum moderatè increpat & objurgat, proindeque aliquâ triſtitiâ afficit, ut mores corrigat. Et hoc quidem ad vitandum exceſſum ſuavitatis vitioſæ. Ad vitandum verò defectum vir affabilis fugit aſperitatem ſermonis, ne dum adulationem refugit uſque adeò difficilem ſe exhibeat, ut nullam ſuavitatem lenitatemque oſtendat. Sic enim per defectum in alterum vitium extremum declinaret: qualiter apud Virgilium Polyphemus,

Nec viſu facilis; nec dictu affabilis ulli.

Itaque affabilitas eſt virtus interjecta aſſentationi & aſperitati quęrens ſuavitatem convictus humani, veluti mediocritatē interjectam utrique extremo vitio. Eutrapelia autem eſt virtus ſpecie diverſa ab illa; nā licèt conveniat cum ea in reddendo hominem ſuavem aliis, quibuſcum verſatur, ideoque ambæ virtutes ab Euſtratio appellentur ὁμιλητικαί, id eſt ſociabiles & affabiles; aliunde tamen ſecundùm ſpeciem ab ea differt. Non enim ſtudet cuicumque ſuavitati convictus, ſed illi nominatim, quæ in ludis & jocis eſt: quoniam hæc adhuc peculiarem difficultatem includit, & dexteritatem exigit ad diſcernendum inter nimium & parum. Præterea & virtutis hujus verſantis in ludo ac joco non eſt vitare aſſentationem & aſperitatem veluti vitia ſibi contraria, & extremè inter ſe oppoſita; ſed potiùs ſcurrilitatem, & ruſticitatem. Neque enim aſſentatio eſt idem ac ſcurrilitas, aut aſperitas idem ac ruſticitas. Quippe aſſentatio ſita eſt in nimium blandiendo aliis, cùm tamen ſcurrilitas propriè non blandiatur, ſed ad cachinnum moveat. Similiter aſperitas propriò ſita eſt in eo quòd quis durum ſe exhibeat & difficilem aliis in communi convictu: ruſticitas verò de qua hoc capite diſſerimus, conſiſtit in eo quòd nominatim circa ludos & jocos quis ſe præſtet incommodum & agreſtem, ut neque ludat unquam aut jocetur, neque id in aliis patiatur. Patet igitur ultra virtutem affabilitatis opus eſſe aliâ, quę ſtudeat mediocritati in ludo & joco. Hæc autem eutrapelia dicitur & eſt. Ad inſtantiam ulteriorem, conceſſa majori propoſitione, negatur minor. Ut enim modo dicebamus, affabilitas non opponitur ruſticitati tanquam extremo vitioſo per defectum, ſed aſperitati tantùm. Neque oppoſitum tradidit Ariſtoteles lib. 4. *Ethicorum* cap. 6. ubi de affabilitate diſſerit. Etenim peccantes per defectum in materia affabilitatis non appellat agreſtes, nec ruſticitatis notat; ſed difficiles, contentioſoſque appellat, & cæteris paſſim adverſantes, quique nullam curam habeant ne aliis dolorem afferant. Hoc autem longè differt à vitio agreſtium ruſticorumque, qui ſolùm circa ludum & jocum incommodi & oneroſi ſunt per defectum. Nunquam ergo probatur; ruſticitatem, de qua in præſenti eſt ſermo, oppoſitam eſſe affabilitati, ſed duntaxat eutrapeliæ, ſeu comitati.

SECTIO IV.

An ex eo quòd actus ludendi & jocandi ſit ſtudioſus, colligatur, in eo ſitam eſſe felicitatem hominis.

12. DICENDUM eſt II. Quamvis eutrapelia verſans in ludis & jocis ſit vera & ſolida virtus, ut hactenus oſtenſum fuit, non ideo felicitatem hominis in ejus actu, ſive actione ludicra ſitam eſſe. Aſſertio hæc directè proponitur adverſus unam ex præcipuis rationibus dubitandi, ſuperiùs objectam ſect. 1. num. 2. fine. Eſt autem expreſſa Ariſtotelis lib. 10. *Ethicor.* cap. 6. Probatur. Si enim eutrapeliæ actus deberet eſſe felicitas hominis, aut id haberet ex ratione communi actus honeſti & virtuti conformis aut ex ratione peculiari actus ludicri, ſive ſpectantis ad jocum & ludum. Atqui ex neutro capite colligi poteſt, felicitatem hominis debere ſitam eſſe in actu eutrapeliæ. Ergo ex eo quòd eutrapelia ſit virtus non infertur, felicitatem hominis ſitam eſſe in ipſius actu; ideoque ex contrario diſcurſu perperam colligitur id abſurdum. Minor cum conſequentia patet. Tota difficultas eſt in probanda majori propoſitione, quo ad utramque partem. Prior pars probatur facilè; quia ſi ex ratione communi actûs honeſti inferretur actionem eutrapeliæ debere eſſe ipſam hominis felicitatem, idem quoque colligere liceret de actibus affabilitatis, modeſtiæ, temperantiæ, aliarumque quarumlibet virtutum; utpote in quibus eadem communis ratio includitur. Atqui falſum omnino eſt, & à nullo, quem ſciamus, traditum, felicitatem hominis in actu affabilitatis, modeſtiæ, aut temperantiæ, ſitam eſſe. Quippe felicitas debet eſſe ſita in actu perfecto virtutis omnium præſtantiſſimæ; ſive actuoſæ, ſi ſit felicitas practica: ſive contemplatricis; ſi ſit felicitas ſpeculativa: virtutes autem prædictæ, & præſertim eutrapelia, non ſunt omnium præſtantiſſimæ. Ergo ex ratione communi actûs honeſti non rectè infertur actionem eutrapelię debere eſſe ipſam hominis felicitatem. Quare ſupereſt videamus, utrum id inferatur ratione peculiari actus ludicri, ſive in ludo & joco poſiti, necne.

13. Probatur autem neque exinde id colligi poſſe (quæ eſt poſterior pars illius præcipuæ propoſitionis, in qua verſamur) & quidem multipliciter, ac juxta mentem Ariſtotelis ex loco allegato lib. 10. *Ethicorum*, cap. 6. Primò. Felicitas eſt ſummum hominis bonum, & omnium actionum humanarum finis. Omnes quippe actiones humanæ fiunt propter ſummum hominis bonum, tanquam ultimum finem ipſarum, ut traditur lib. 1. *Ethicorum* cap. 2. & ſeqq. Atqui ludicra actio ſive luſio, ex ſpecie ſua, non eſt ſummum hominis bonum, neque ejuſmodi, ut omnes actiones humanæ ordinentur in eam ut in finem. Non enim tanti momenti eſt, ut in ea poſſit quiſpiam hominum ſanæ mentis ſummum bonum ſuum collocatum exiſtimare. Cumque inter actiones humanas plurimæ ſint, quas ingenti ac diuturno ſtudio & labore; imò & malorum perpeſſione, paramus, irrationabile eſt putare, quòd illæ ordinentur in luſionem, tanquam in ultimum finem. Quare ſolum puer, aut ſtultus, inquit Ariſtoteles loco alleg. exi-

ſti-

Digitized by Google

ſtimare poterit, eas in finem adeò infimum ordinari. Ergo ludrica actio, ſive luſio, non eſt id in quo ſita eſt felicitas.

14. Secundò. Felicitas nullatenus conſiſtit in eo, quod propter aliam actionem hominis expetitur. At luſio, ſive actus ludi & joci, propter aliam actionem hominis expetitur. Ergo felicitas nullatenus conſiſtit in luſione, ſive actu ludi & joci. Major propoſitio eſt manifeſta: quoniam felicitas eſt ultimus finis hominis; ultimus autem finis propter nullam aliam actionem expetitur. Minor autem probatur ab Ariſtotele teſtimonio ſeu auctoritate Anacharſidis, cujus proverbium illud fuit: *Ludendum, ut ſtudeas: non ſtudendum, ut ludas*. Cui effato ſimile eſt illud aliud Socratis: *Edendum, ut vivas: non vivendum, ut edas*. Ergo luſio, ſive actus ludi & joci, expetitur propter aliam actionem, nimirum ſtudii. Si autem aliquis roget, quis aut quantus fuerit Anacharſis, ut propterea Ariſtoteles ejus teſtimonium alleget, ſuſcipiatque; deprehendet ipſius ſtudia & mores apud Diogenem Laërtium, qui ejus vitam obitumque, ſicuti & aliorum inſignium philoſophorum, ſcripſit. Modò dicere ſufficiat, illum unum inter Scythas miraculi inſtar habitum, veluti philoſophum inter Barbaros. Unde & in proverbium abiit: *Anacharſis inter Scythas*, quo plurimùm commendatur ſapientia alicujus, ubi cæteri ſunt indocti; aut virtus & pietas eximia, ubi reliqui alii ſunt improbi. Quare Galenus, ſive ut irrideret Scythas, ſive ut Athenienſibus adularetur, dixit, quemadmodum fuit miraculum quod Anacharſis inter Scythas eſſet philoſophus, ita & monſtrum fore, ſi quiſpiam inter Athenienſes non philoſopharetur. Teſtatur verò Diogenes nuper allegatus, Anacharſidem fuiſſe ſapientiâ inſignem, vitæque morum ſuæ gentis corrigendarum ſtudioſiſſimum. Cùm autem id ſeriò apud ſuos curaret, iiſque ſervandas proponeret Athenienſium leges à fratre Regis Scythiæ ſagitta confoſſus fuit. Verum itaque eſt, luſionem, ſive actum ludi & joci, expeti propter aliam actionem; ideoque non eſſe ipſam hominis felicitatem. Confirmat Ariſt. hanc ipſam rationem: Quoniam luſio ſive actio ludrica eſt naturâ ſuâ inſtituta ad relaxationem mediocrem animi, interſtitiumque laboris & ſtudii, ut ex ea identidem ad laborandum redeamus. Quippe, ut Ariſtot. ipſe pronunciat, *οἱ ἄνθρωποι, ἀδυνατοῦντες συνεχῶς πονεῖν, ἀναπαύσεως δέονται. Homines, cùm non poſſint aſſiduè laborare, requietis indigent*. Igitur luſio propter actionem laboris & ſtudii, repetendam inſtituta eſt atque adeò propter alium finem. Hoc autem alienum eſt à felicitate, quæ ad nullum alium finem humanum ordinatur. Non ergo poſita eſt felicitas in luſione.

15. Tertiò. Felicitas eſt melioris, tum rei, tum hominis, tum & partis ipſius hominis. Atqui luſio non eſt melioris rei, nec hominis, nec partis ipſius hominis. Ergo luſio non eſt id, in quo ſita eſt felicitas. Major propoſitio ſyllogiſmi patet ex ipſa notione ac præſtantia felicitatis. Debet enim eſſe poſita in re meliori: quoniam ſi duarum rerum bonitate inæqualium fiat comparatio quæraturque, in utra earum ſit poſita felicitas reſpondebitur planè, poſitam eſſe in ea quæ melior eſt. Rurſus debet eſſe propria melioris hominis: quoniam ex duobus hominibus inter ſe collatis, ille cenſebitur felix præ alio, qui apparuerit melior. Denique eſt propria melioris partis hominis: quoniam felicitas potiùs in anima, quàm in corpore, ſedem habet. ut demonſtrat Ariſt. lib. 1. *Ethic.* c. 5. Ergo felicitas eſt propria melioris, tum rei, tum hominis, tum & partis præſtantioris hominis. Quod verò luſio, ſive actio ludicra, non ſit ejuſmodi (quę eſt aſſumptio ejus præcipui ſyllogiſmi) ſuadetur facile: quoniam nec ludicræ actiones ſunt meliores, quàm ſeriæ, graveſque: nec vir ludendi ſtudioſus melior eſt quàm qui gravibus & ſeriis intentus eſt: nec denique corpus, quo ludicra peraguntur, melior pars hominis eſt, quàm anima, in cujus receſſu tractantur gravia & ſeria. Ergo luſio, ſive actio ludicra, non eſt melioris rei, aut hominis, aut partis hominis.

16. Confirmatur. Cùm plures ſint partes ejuſdem animæ, & perfectione inæquales, felicitas cenſetur ſpectare ad præſtantiorem earum: ideoque vir melior exiſtimatur qui ſe exercet ſecundùm partem animæ contemplatricem, quàm qui ſecundùm partem actuoſam tantùm: ſicuti & præſtantior habetur contemplatio, quàm actio virtutis moralis. Felicitas ergo potiùs collocata eſt in facultate, & exercitio animæ præſtantiore. Hæc autem non eſt luſio: quoniam nec exercetur in præſtantiore animæ parte ad contemplandum inſtituta: nec excedit contemplationem; immò nec actiones alias virtutum moralium, ſed inferiorem locum obtinet. Quis enim dicat, actionem ludendi, quamvis ſtudioſam, & honeſtam ex fine, & omnibus circunſtantiis, præſtabiliorem eſſe actione propria Juſtitiæ, Fortitudinis, aut Magnificentiæ? Quis exiſtimet profuſionem ſanguinis vitæque in defenſionem patriæ, non eſſe actum naturâ ſuâ excellentiorem quolibet luſionis actu? Quamvis igitur luſio ſit interdum actio honeſta, nunquam tamen eò aſſurgit, ut in ea conſiſtere putanda ſit felicitas hominis.

17. Quartò. *Servi non ſunt capaces felicitatis*, quandiu in eo abjecto ſtatu & peſſima conditione ſunt. Et tamen adhuc in eo ſtatu poſſunt exercere actum ludi & joci ſecundùm virtutem atque honeſtatem. Ergo felicitas non conſiſtit in actu ludi & joci, quamvis exerceatur ſecundùm virtutem & honeſtatem. Conſequentia rectè infertur: quia ſi actus ludendi & jocandi ſtudioſus eſſet vera felicitas hominis, quiſquis rectè & honeſtè ludit jocaturque, veram felicitatem obtineret. Minor propoſitio patet; quoniam ubi ſervi ex conceſſione dominorum intermittunt operas, poſſunt ſolentque ex honeſto fine, & juxta debitas circumſtantias, inter ſe ludere ac jocari. Majorem verò propoſitionem probat Ariſtoteles verbis illis: *εὐδαιμονίας δ᾽ οὐδεὶς ἀνδραπόδῳ μεταδίδωσιν, εἰ μὴ καὶ βίου. Felicitatem autem nullus mancipio tribuit, niſi etiam vitam*. Ubi videtur ſupponere, ſervos non eſſe participes vitæ: quia, ut exponit Giphanius, & traditur l. *quod attinet*, ff. *de regul. juris*, ſervi in jure pro nullis habentur, aut pro mortuis, quatenus in vita civili nullum habent locum, neque ad ullam reipublicæ partem ſpectant. Juxta quam expoſitionem ſic probatur illa major propoſitio. Qui eſt capax felicitatis, capax eſt etiam vitæ, cùm felicitas ſit vita perfectiſſima. Atqui ſervi non ſunt capaces vitæ: quin potiùs mortui reputantur in civili convictu. Ergo ſervi non ſunt capaces felicitatis. Alii, inter quos

Euſtra-

Digitized by Google

Euſtratius, & Argyropilus, interpretantur rationem Ariſtotelis *de vita beata*, ut proinde ſurmula probationis ſic inſtitui poſſit. Felicitas eſt planè vita beata. At ſervis non eſt vita beata. Quis enim vitam ſervilem & abjectam, exiſtimet beatam, & non potiùs miſeram? Ergo ſervis non eſt felicitas. Alii demum nomine τὸ ζῆν, id eſt, vitæ ab Ariſtotele ſervis denegatæ, intelligunt illam, quæ ſecundum virtutem eſt, ut propterea ratio illa ita debeat expendi. Quiſquis capax eſt felicitatis, capax eſt etiam vitæ poſitę in actione virtutis perfecta. At ſervi capaces non ſunt vitæ poſitæ in actione virtutis perfecta. Ergo nec felicitatis capaces ſunt. Major propoſitio conſtat ex traditis ab Ariſtotele lib. 1. *Ethicorum* cap. 7. ubi tradit, felicitatem hominis ſitam eſſe in actione perfecta ſecundùm virtutem. Minor verò, ſive aſſumptio, ſuadetur ex doctrina ejuſdem philoſophi lib. 7. *Politic.* cap. 13. illis verbis: *οὐ σχολὴ δούλοις: non eſt otium ſervis*. Unde & ſubducitur formula probationis. Quiſquis eſt capax vitæ poſitæ in actione perfecta virtutis, capax eſt etiam otii, quo vacare pro libito poſſit actionibus honeſtis, quibus virtutes adquiruntur. At ſervi non ſunt capaces otii, quo vacent actionibus honeſtis, quibus virtutes adquiruntur. Sunt enim ſemper arbitrio dominorum ſubjecti, & vix quicquam temporis ſub arbitrio habere ſinnntur. Ergo ſervi non ſunt capaces vitæ poſitæ in actione perfecta virtutis. Et tamen ludi ac joci capaces ſunt, ejuſque actiones honeſtas interdum exercere poſſunt. Ergo actiones honeſtæ ludendi & jocandi non ſunt ejuſmodi, ut in iis ſit poſita felicitas.

18. Confirmatur & illuſtratur hæc ratio, obſervando doctrinam ejuſdem philoſophi libro 1. *Politic.* cap. 8. ubi quæſtionis eſt, an ſervus, puer, & mulier, poſſint eſſe virtutis participes. Reſpondet verò Ariſtoteles, capaces quidem virtutis eſſe in gradu ſufficienti, ut partes ſui muneris expleant, eaque omnia præſtent, quæ ſua ipſorum interſunt: non tamen in gradu perfecto, qui ſolus ſufficit ad obtinendam felicitatem. Servus enim non habet vim conſultandi: fœmina verò habet quidem vim, ſed infirmam: puer quoque habet, ſed nondum perfectam. Sine conſultatione autem perfecta, nulla eſt perfecta virtus, nullaque proinde felicitas. Et tamen ſervus, mulier, ac puer, ludunt ac jocantur. Ergo in ludo & joco non eſt ſita felicitas.

SECTIO IV.

Occurritur rationibus dubitandi, propoſitis ſectione prima, & exponitur honeſtas propria eutrapeliæ.

19. SUPEREST ut ſolvamus rationes dubitandi initio propoſitas. Ad I. negatur aſſumptio, in qua aſſeritur, nullum habitum in ludis jociſque verſantem, eſſe veram & ſolidam virtutem. Oppoſitum enim à nobis multipliciter probatum eſt progreſſu controverſiæ. Ad I. probationem dico, habitum inclinantem ad riſum immodicum, & importunum, eſſe quidem vitioſum, & ſcurrarum ac ſannionum proprium: non tamen habitum illum, qui inclinat ad actus joci quibus excitatur riſus opportunus & moderatus. Neque hic reprehenditur à ſapientiſſimo Salomone riſum reputante errorem, nec dicitur à Chriſto Domino puniendus æterno fletu: ſed riſus vitioſus tantùm, quique turpitudinem obſcœnitatis, convicii, aut alterius ſceleris continet. alioqui riſum ſapientes viri probant. Quin & Cicero lib. 1. *de Inventione* arbitratur, quando auditores ſunt deſatigati, non eſſe inutile ut orator incipiat ab aliqua renova, & riſum aliquem excitante, niſi materiæ dignitas ea ſit, ut auferat omnem jocandi facultatem. Ambroſii teſtimonium ibidem objectum, juxta interpretationem D. Thomę 2. 2. quæſt. 168. art. 2. ad 1. non damnat universè jocum in convictu humano, ſed dumtaxat in tradenda doctrina ſacra: quoniam in divina Scriptura nihil joci admixtum legitur. Itaque ſummùm colligitur ex Ambroſio, Oratoribus ſactis, & Theologis, dum ſacram diſciplinam docent, non licere unquam verba jocoſa vel ad riſum excitantia proferre: nam quamvis alioqui liceret, dignitas ejus miniſterii & functionis, nihil niſi grave & ſerium, admittit.

20. Ad II. definitio illa vittutis, ut ſit bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nemo malè utitut, convenit omni virtuti quodammodo, etiam morali, quamvis reſidenti in appetitu ſenſitivo, juxta ſententiam Ariſtotelis lib. 3. *Ethicor.* cap. 10. quoniam, ut obſervat D. Thomas 1. 2. quæſt. 55. art. 4. virtus, ſi reſidet in irrationali animæ parte, reſidet quidem in ea, quatenus participat rationem: ideoque dici poteſt, mentem humanam eſſe ſubjectum virtutis, etiam moralis, & inhærentis appetitui ſenſitivo. Cæterùm quòd ſit qualitas, quam Deus in nobis ſine nobis operatur, non convenit virtutibus adquiſitis, de quibus loquimur in Ethica, quoniam hæ actibus noſtris voluntariis & liberis adquiruntur, ſed infuſis dumtaxat, quarum alia ratio eſt, ut Sanctus Doctor obſervat loco allegato in corpore. Itaque ut eutrapelia ſit virtus adquiſita & moralis, ſat eſt quòd ſit bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur in ludis & jocis, & quâ nemo in iis male utitur. Chryſoſtomus autem dum inquit, non dare Deum ut ludamus, ſed potiùs diabolum; intelligendus eſt de ludo inordinato, & in cujus delectatione aliquis finem ultimum ſibi conſtituit, juxta illud *Sapientiæ* 15. *Æſtimaverunt eſſe ludum vitam noſtram*. Ita enim exponit Sanctus Thomas 2. 2. quæſt. 168. art. 2. ad 2. ubi adverſus errorem ejuſmodi affert illud Ciceronis lib. 1. *Offic.* *Non ita generati à natura ſumus, ut ad ludum & jocum facti eſſe videamur, ſed ad ſeveritatem potiùs, & ad ſtudia quædam graviora atque majora.*

21. Ad III. probationem concedo, omnem virtutem eligere actionem ſuam propter aliud, nimirum ob finem honeſtum & rationi conſonum. Hoc autem facit eutrapelia, quæ eligit actum ludi, delectationemque exinde provenientem, propter recreationem animæ moderatam. Neque oppoſitum docet Ariſtoteles loco in objectione allegato ex lib. 10. *Ethic.* cap. 6. nam ex ejus doctrina ſolùm colligitur, actionem ludi ex ſpecie ſua non ordinari, niſi ad delectationem in eo capiendam. id verò minimè prohibet ut virtus eutrapeliæ illam ipſam actionem delectationemque ordinet in recreationem congruentem animæ.

22. Ad IV. probationem concedo, omnem veram virtutem verſari in difficili & arduo. Concedo item, ludere & jocari ſimpliciter loquendo facil-

Digitized by Google

facillimum eſſe. Adhuc tamen ludere & jocare ad rationis præſcriptum, & ſervatis omnibus circunſtantiis inter ſcurrilitatem & ruſticitatem, tanquam inter duo extrema vitioſa, difficillimum eſt, exigitque certam quandam ἐπιδεξιότητα, ut loquitur Ariſtoteles, id eſt, dexteritatem, quæ certè paucorum eſt, & proborum: non autem puerorum, & multò minùs belluarum. Patet itaque, ſatis difficilem & arduam eſſe materiam, quam eutrapelia tractat, ut virtus exiſtimetur & ſit.

23. Ad V. nego, habitum in ludis jociſque poſitum eſſe alienum à ratione virtutis, ſive ſpectetur illius natura, ſive inſtrumenta, ſive denique effectus quos parit. Non quidem ſpectatâ naturâ: quoniam licèt inclinet ad ludendum, non tamen immoderanter & ad luxum, qua ratione loco illo objecto ex 7. *Ethicorum* cap. 11. dicitur opus hominis intemperantis & mollis; ſed moderatè, & ad recreationem opportunam animi. Neque etiam ejuſmodi habitus utitur deriſione, ridiculo, & convicio, tanquam inſtrumentis (id enim proprium eſt ludi jocique obſcœni, atque illiberalis) ſed ſolùm luſione & joco ingenuo liberalique. Neque demum effectus, quos parit, ullo modo turpes ſunt: cùm probatum jam ſit luſionem, jocum, & riſum, in menſura debita & opportunis circunſtantiis, non eſſe aliquid inconceſſum, ſed potiùs honeſtum. De Heracliti autem fletu aſſiduo probando aut improbando, non oportet nos eſſe ſolicitos. Id certum eſt, tam Heraclitum in flendo, quàm Democritum in ridendo abſque intermiſſione, exorbitâſſe à communi prudentum regula, quæ præſcribit tempus ridendi, & tempus flendi.

24. Ad VI. probationem, quâ infertur, ab abſurdo, quò quis dexterior & peritior fuerit in ludendo & jocando, eò meliorem & honeſtiorem fore; diſtinguendum eſt. Et ſi ſermo ſit de eo qui dexterior eſt per prudentiam, ſive rectam rationem, ſervatricemque medii inter ſcurrilitatem & ruſticitatem, concedendum id quidem eſt: in eoque nihil abſurdi apparet. Si autem propoſitio illa intelligatur de eo, qui dexterior eſt ſolùm per artem, neganda eſt. Immò verò quicumque ferè per artem nimium induſtrii habentur in ludendo & jocando, ut aleatores, hiſtriones, mimi, & archimimi, degenerant à virtute morali: aleatores quidem in prodigentiam, avaritiam, & fraudes: hiſtriones autem, & mimi, in ſcurrilitatem, ſæpè etiam in dicacitatem, convicia, deriſioneſque.

25. Ad VII. negatur aſſumptio. Ut enim præmiſimus ſect.4. per totam, quamvis eutrapelia ſit vera virtus, non inde ſequitur, ſelicitatem hominis in ejus actione ſitam eſſe. Neque obſtat quòd actio eutrapeliæ ſit admodum jucunda. Adhuc enim actiones aliarum quarundam virtutum, ſicuti excellentiores ſunt, ita etiam jucunditatem afferunt præſtantiorem: maximè verò actio contemplandi, quâ nihil ſuavius aut dulcius eſt: ut colligitur ex Ariſt. lib.10. *Ethic.* cap.7.

26. Ad ſecundam rationem dubitandi, in qua aſſumitur, eutrapeliam non eſſe mediocritatem inter exuperantiam, & defectum ludi, ac joci, tanquam inter extrema vitioſa, ſed potiùs omni vitioſitate libera; reſp. oppoſitum eſſe ſatis oſtenſum à nobis ſectione quarta. Quia tamen utraq; aſſumptionis illius pars multipliciter probari videtur in argumento, oportet reſpondere ſingulis probationibus uniuſcujuſque partis. Ad I. probationem partis prioris, in qua aſſumitur, exuperantiam in ludo non eſſe vitioſam, reſpondetur cum Div. Thoma 2. 2. quæſt. 168. art.3. ad 1. aliqua eſſe peccata ratione intentionis, quâ fiunt: quoniam, ſcilicet, fiunt ex fine inſerendi injuriam: & ea quidem excuſantur à culpa, aut leviora redduntur, ſi per ludum facta ſint. Ludus enim non quærit injuriam alterius, ſed ſolam recreationem. Verbum enim, quod aliàs contumelioſum foret prolatum ex fine dedecoris inferendi, omni contumelia vacat, ſi per ludum dicatur, qualiter inter amicos invicem jocantes proferri ſolet. Alia verò ſunt peccata ex ſpecie, ſive naturâ ſuâ, ut homicidium, adulterium, ac ſimilia. Et in his nemo excuſatur, quamvis dicat ſe ea feciſſe per ludum. quin potiùs ludus in iis eſt flagitioſus & obſcœnus. Ad II. probationem, verum quidem eſt, omnem exuperantiam vitioſam reduci ad aliquod ex ſeptem peccatis capitalibus, quæ ſunt totidem lethiferæ hydræ capita. Hoc autem etiam apparet in exuperantia ludi & joci: quoniam pertinet ad ineptam lætitiam, quam Gregorius Magnus lib.3. *Moral.* cap.31. docet eſſe filiam gulæ. Conſonatque hęc doctrina verbis illis *Exodi* 37. *Sedit populus manducare & bibere, & ſurrexerunt ludere.* Nimirum, poſt ingluviem ventris, & vinum immodicum, exhilaratur cor, elevantur è ſtomacho ſpiritus, & incaleſcit lingua, ſtatimque in nimios jocos & dicteria aut ſcommata abſque ullo fræno laxatur. Ad III. probationem dicendum cum Divo Thoma ubi paullò ante ſolut. *ad* 3. ludum eſſe neceſſarium ad conſervationem humanæ vitæ, quæ nequit eſſe labori & ſtudio ſemper intenta, ſed eget intermiſſione aliqua & ſolatio, ut identidem ad laborandum redeat. Cùm verò ad omnia ea, quæ neceſſaria ſunt humanæ vitæ, deputari poſſit aliquod officium licitum, ſeu vitio liberum, conſequens eſt, ut officium hiſtrionum in eum finem ordinatum, per ſe loquendo licitum ſit. Ideoque dum ii moderatè utuntur eo, nec admiſcent verba, geſtus, aut facta vel flagitioſa; neque artem ſuam exercent in rebus, locis, aut temporibus prohibitis; immunes profectò vitio ſunt. Quin & dum ita partes ſui muneris explent, poſſunt, ac ſæpè ſolent, memores eſſe ſalutis ſuę, & aliàs intendere operibus ſeriis, honeſtiſque multarum virtutum. Quare qui eis mercedem ſolvunt, nullatenus peccant, ſed potiùs juſtitiæ opus faciunt, dum debitam mercedem reddunt. Secus verò dicendum de iis hiſtrionibus, qui in ludis jociſque turpia quælibet, aut flagitioſa admiſcent. ii enim rem inſtitutam ad humanæ vitæ moderatam recreationem planè corrumpunt, ideoque jure ac meritò vitioſi habentur. Ad confirmationem patet ex eadem doctrina quid dicendum ſit. Si enim hiſtriones turpiter ſe gerant in ſcena, quicumque eis ſuppeditant ſumptus, peccant quaſi cooperantes eorum ſceleri, ſeu eos foventes in impietate, quam profitentur. Quare Auguſtinus tractat.100. *in Joannem* ait, donare aliquem res ſuas hiſtrionibus, vitium eſſe immane, ſcilicet, ut obſervat D. Thomas, loco allegato, niſi aliquis eorum eſſet in extrema neceſſitate. Tunc enim ſubveniendum ipſi eſſet, juxta illud Ambroſii: *Paſce fame morientem. Quiſquis enim paſcendo hominem ſervare poteris, ſi non paveris, occidiſti.*

27. Ad

27. Ad poſterioris partis aſſumptionem, in qua proponitur nullatenus peccari per defectum in ludo & joco, patet ex dictis ſectione 2. id falſum eſſe. Adhuc tamen occurrere oportet ſingulis probationibus. Ad I. quamvis nullus defectus vitioſus indicatur pœnitenti, cui tamen defectus ludi indicitur, adhuc tamen defectus circa ludos & jocos vitioſus eſt, niſi eligatur ex altiori aliquo fine. Porrò cùm congruum rationi ſit, ut qui præ aliis illicita commiſit, præ aliis quoque abſtineat ab iis, quæ delectationem afferunt, quamvis per ſe licita ſint, nihil mirum, ut qui pœnitentiam ſcelerum agit, recuſet delectationes ludi, & joci, quæ aliis hominibus cenſentur conceſſæ. Quare defectus ludi & joci, qui in aliis tribueretur vitio ruſticitatis, in homine pœnitente non habet rationem vitii, ſed eſt aliquid laudabile, & honeſtum. Adhuc tamen communiter loquendo verum eſt, unumquemque, quamvis ſcelerum pœnitentem, debere aliis morem gerere in ludo aut joco, quoties recta ratio aut neceſſitas id exigere videatur, licèt id non faciat in recreationem ſuam, ſed aliorum, quibus convivit. Semper itaque vetum eſt, defectum omnimodum ludi & joci eſſe vitium, ſaltem relatè ad convictum humanum. Neque aliud quicquam probat teſtimonium illud Auguſtini, ſi fortè author eſt libri illius *De vera & falſa pœnitentia*. Ad II. probationem dico, nullum quidem defectum vitioſum proponi nobis ad imitationem in ſanctis, ac cœlo probatis viris. Defectus autem ludi in Hieremia ſolùm proponitur nobis ad imitationem eo tempore, quo expediebat ipſi Prophetæ ſolus luctus ac fletus. Unde poſt verba illa in objectione allegata, *Non ſedi in conſilio ludentium*, ſubdit: *Solus ſedebam, quoniam amaritudine replèſti me*. Itaque ſolùm infertur, defectum ludi vitioſum non eſſe, ubi ratio ac neceſſitas ſuadet amaritudini & luctui vacare. Extra id verò tempus, vitium ruſticitatis eſt omnem aditum præcludere ludo & joco. Neque etiam Tobias nobis adverſatur dum ait: *Numquam cum ludentibus miſcui me*. Loquitur enim de ludo ſuperfluo & inani. quod indicant verba ſtatim ſequentia: *Neque cum iis, qui in levitate ambulant, participem me præbui*. Ad III. probationem verum eſt, nullam ſolidam virtutem conſiſtere in illo, quod utcumque vitioſum eſt. Auſteritas autem, ſive ſeveritas, quæ ab Andronico & aliis cenſetur inter virtutes, non excludit omnes delectationes, ſed inordinatas & ſuperfluas dumtaxat. Unde videtur ſpectare ad affabilitatem, quam Ariſtoteles lib.4. *Ethicorum* cap.6. ex ſimilitudine τὴν φιλίαν, interpretes Latini amicitiam appellant, licèt propriè amicitia non ſit. Aut etiam, ut monet D. Thomas 2. 2. quæſt.168. art. 4. ad 3. ejuſmodi habitus ſpectat ad eutrapeliam, ſive jucunditatem; quatenus frænat ſuperfluitatem ludi ac joci. Denique & videtur ſpectare ad temperantiam, quatenus inſtar illius cohibet delectationes.

DE VIRTUTIBUS
ET
VITIIS

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

DISPUTATIO DECIMA
De Juſtitia, & Jure.

POSTQVAM Ariſtoteles egit libro 3. & 4. *Ethicorum* de ſingulis ferè Virtutibus morum in ſpecie, quotquot poſitæ ſunt in moderandis perturbationibus, procedit libro quinto per totum ad differendum longè uberiùs de Juſtitia, quæ non tam in moderandis paſſionibus, quàm in regendis actionibus ſita eſt.

QUÆSTIO PRIMA.

Quid ſit Juſtitia, & in qua materia verſetur?

ASSERIT *Philoſophus libro quinto* Ethic. *initio capitis primi, juxta omnes juſtitiam eſſe,* τοιαύτην ἕξιν, ἀφ' ἧς πρακτικοὶ τῶν δικαίων εἰσί, καὶ ἀφ' ἧς δικαιοπραγοῦσι, καὶ βούλονται τὰ δίκαια, Habitum ejuſmodi, ex quo juſtis agendis idonei ſunt (*homines*) & ex quo agunt, & volunt juſta. *In qua propoſitione duo continentur, quæ difficultatem ingerunt hoc loco diſcutiendam, quamvis alterum alteri connectatur. Unum eſt, juſtitiam ex propria ac primaria ratione ſitam eſſe, non in moderandis perturbationibus, inſtar aliarum virtutum moralium, de quibus hactenus diſputatum fuit: ſed in actionibus juſtis. Aliud verò eſt, juſtitiam ex ſua ratione formali conſiſtere in habitu illo, quo idonei reddimur ad juſta agenda & volenda. Utrumque autem id videtur ſub lite eſſe, ut ex dicendis conſtabit.*

SECTIO PRIMA.

Rationes dubitandi, quibus videtur probari, juſtitiam non verſari in regendis actionibus juſtis, ſed in moderandis perturbationibus; nec eſſentialiter conſiſtere in habitu conſtituente hominem idoneum ad juſta exequenda & volenda.

2. CONTRA priorem partem ſententię communis ab Ariſtotele inſinuatæ, quæ docet, juſtitiam ex ſua ratione formali verſari in regendis actionibus juſtis, differit multipliciter Buridanus. Primò: quia omnis virtus morum debet priùs verſari in moderandis perturbationibus, quàm in regendis actionibus honeſtis. Cùm igitur juſtitia, ex ſenſu omnium ſit virtus morum eaque præſtantiſſima, priùs & immediatiùs in moderandis perturbationibus, quàm in regendis actionibus juſtis, verſari debet. Aſſumptio ſuadetur: quoniam omnis virtus morum priùs, & immediatiùs debet amoliri, ſeu tollere impedimenta actionis honeſtæ, jucundæ, & facilis, ac conſtantis, quàm eandem actionem proferat:

ſicuti

Digitized by Google

ſicuti universè antequam inducatur forma in materiã opus eſt expellere ab illa diſpoſitiones contrarias, & impedimenta quælibet. Atqui perturbationes immodicæ impediunt in materia cujuslibet virtutis actiones honeſtas, jucundas, faciles, & conſtantes. Idq́ue nominatim in materia propria juſtitiæ videre eſt. Amor enim inordinatus pecuniæ, ac rerum quarumlibet pretio æſtimabilium, idemq́ue odium certæ alicujus perſonæ, ſimiliterq́ue ira, & timor, aliæq́ue perturbationes immoderatæ ſæpè impediunt, ut eliciamus actiones juſtas jucundè, facilè & conſtanter: immò & in cauſſa ſunt ut injuſta agamus. Idq́ue idem Ariſtoteles tradidit lib. 1. *De cœlo*, dum dixit, oportere ut judices non ſint inimici erga eos, quos judicaturi ſunt: quoniam nimirum ut obſervat Averroës eo loco, præcipua cauſſa diverſitatis in judicando eſt odium & inimicitia. Præterea lib. 1. *Rhetoricorum* docet, in Rebuſpublicis bene conſtitutis debere omnia eſſe, quoad fieri poſſit, legibus præſcripta, ac pauciſſima arbitrio judicum permittenda: quoniam Legumlatores circa res futuras in univerſum liberi ſunt ab inordinatis perturbationibus: judices verò facilè odio aut amore, voluptate, aut triſtitiâ, ægrotare poſſunt, ut contra rationis præſcriptum ſententiam ferant. Omnis ergo virtus morum, & nominatim juſtitia, verſari priùs & immediatiùs debet in moderandis perturbationibus, quàm in actionibus regendis.

3. Secundò. Omnis virtus morum verſatur in difficili & arduo: quoniam ad ea, quæ prorſus obvia & facilia ſunt, nullo habitu ſuperaddito opus eſt: ideoq́ue diſp. 4. quæſt. 2. ſect. 3. ex profeſſo ſtatutum fuit cum Ariſtotele, voluntatem non egere habitu virtutis inclinante ad bonum proprium ſubjecti, in quo eſt, ſed ad alienum dumtaxat: quoniam facile eſt exoptare ſibi bonum, difficile autem deſiderare & quærere aliis. Cùm ergo juſtitia ſit præcellens virtus morum, & præterea tota ſe porrigat in bonum alienum, debet verſari in difficili maximè, & arduo. At niſi per ſe & immediatè verſetur in moderandis perturbationibus, non apparet quomodo verſetur in valde difficili & arduo. Solùm enim poſſunt actus juſtitiæ difficiles reddi ob perturbationes immodicas: ut amorem lucri, cupiditatem pecuniæ; metum egeſtatis, aut amittendæ gratiæ apud alios; voluptatem, aut triſtitiam. Ideoq́ue dicebat Tullius lib. 1. *Offic.* neminem juſtum eſſe poſſe, qui mortem, qui dolorem, qui egeſtatem timet. Ergo omnis virtus morum, ac præſertim juſtitia, per ſe & immediatè verſari debet in moderandis perturbationibus.

4. Neque occurritur ſatis huic difficultati, ſi dicatur, juſtitiam verſari in difficili & arduo: illud verò non eſſe ſitum in perturbationibus moderandis, ſed in inveniendis proportionibus geometricis, juxta quas fit juſta & competens diſtributio: ut Ariſt. decernit lib. 5. *Ethic.* cap. 5. Non, inquam, occurritur ſatis evaſione hac: quia difficultas inveniendarum proportionum non vincitur per habitum aliquem virtutis moralis, ſed ſolùm per artem, & prudentiam, quæ duæ ſunt virtutes intellectuales. Vincitur quidem per artem; quia invenire licèt multos mercatores, quæſtores, ratiocinatores, aut ratiocinarios, qui proportiones ejuſmodi facilè inveniunt, & juxta illas exactè diſtribuerent; cùm tamen nullo virtutis moralis habitu præditi ſint, præſertim juſtitiæ: quin potiùs ægrotent inordinato amore pecuniæ, ſeu cupiditate lucri, quibuſcum perturbationibus juſtitiæ habitus cohærere non poteſt. Vincitur etiam per prudentiam: quia duplex difficultas occurrit vincenda in materia juſtitiæ: altera circa præſcribendum bonum finem, qualis eſt æqualitas conſtituenda inter nos & alios: altera circa inveniendam rationem & modum opportunum eidem fini aſſequendo. Prima earum difficultatum vincitur per virtutem moralem: ſecunda autem per prudentiam. Illa autem non aliunde oritur, quàm ex immodicis perturbationibus, quibus impellimur ad accipiendum plus & dandum minùs, quàm æquitas & recta ratio ſuadet. Ergo juſtitia primò ac per ſe intenta eſſe debet in ea priori difficultate amolienda, per moderationem perturbationum: quamvis poſteriorem difficultatem vincat prudentia, & proportiones inveniat ars.

5. Tertiò. Ariſtoteles lib. 2. *Ethic.* cap. 3. universè docet, ac multis rationibus probat, omnem prorſus virtutem morum verſari in voluptatibus & triſtitiis: & illæ quidem æquè probant in materia quarumlibet virtutum: ut patebit expendenti rationes ipſas in Commentariis noſtris ad eum locum. Voluptates autem & triſtitiæ ſunt quædam animi affectiones, ſeu perturbationes, quæ moderatione egent, ut non ſint impedimento actionibus virtutum. Cum igitur juſtitia ſit virtus morum, pariter verſari debet primò ac per ſe in moderandis voluptatibus & triſtitiis, inſtar cæterarum virtutum, potiùs quàm in regendis actionibus. Nec ſatis videtur decliuari impetus argumenti hujus ſi dicatur, eſſe peculiarem rationem ut juſtitia præ aliis virtutibus morum verſetur potiùs in regendis actionibus, quàm in iis affectionibus moderandis, quoniam illa ſpeciatim inhæret voluntati, non autem in appetitu ſentiente, ubi perturbationes reſident. In oppoſitum enim eſt, quòd etiam reliquæ virtutes morum, ut temperantia & fortitudo, reſident in voluntate: ſiquidem omnium earum objectum formale non attingitur ſenſu aut appetitu materiali, ſed judicio mentis & voluntatis. Quippe ſenſus non judicat, potiùs abſtinendum eſſe ab hoc cibo quàm ab illo, neque hoc tempore potiùs quàm alio: ſimiliter nec proponit potiùs hæc pericula, quàm illa, eſſe aggrediendia, aut toleranda, vel declinanda. Nimirum, totum id eſt ſupra facultatem hominis corpoream, & directè ſpectat ad partem rationalem. Ergo nulla eſt peculiaris ratio in juſtitia præ aliis virtutibus morum, ut excipiatur ab illa doctrina communi, quâ traditur, omnes virtutes morum verſari in moderandis voluptatibus & triſtitiis.

6. Contra poſteriorem verò ejuſdem Ariſtotelicæ propoſitionis partem videtur, malè ab ipſo definiri juſtitiam, etiam permiſſo, quòd verſetur directè in regendis actionibus, potiùs quàm in perturbationibus animi moderandis: idq́ue multipliciter. Primò: quia dum definitur juſtitia, ut ſit *habitus, ex quo juſtis agendis idonei ſumus, & juſta agimus, & volumus juſta*; videtur quædam in ea definitione redundare & inculcari: ſiquidem duo poſteriora ſufficienter continentur in primo illo, ut conſideranti apparebit: in nulla verò definitione debet aliquid redundare. Secundò: quia eadem duo poſteriora deeſſe poſſunt, habitu ipſo ju-

Digitized by Google

ſtitiæ Integro manente: utpote cujus ratio formalis & exiſtentia non pendet ex actionibus, quibus juſta volumus & exequimur, ſed omnino antecedit. Malè igitur juſtitia definitur per actiones juſtas, & voluntatem earum exequendarum. Tertiò. Dato enim quòd voluntas debeat definiri per ordinem ad actionem, nõ tamen per ordinem ad volendum & agendum juſta, ſed juſtè. Ut enim obſervat Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 4. plurimum diſcriminis eſt inter juſta agere, & juſtè agere. nam prius illud contingit, etiam hominibus non præditis habitu juſtitiæ, dum ſe præparant ad eam adquirendam: hoc vero poſterius ſolum poteſt contingere agentibus ex habitu juſtitiæ, ac proinde elicientibus actiones juſtas, non utcumque; ſed faciliter, conſtanter, & jucundè. Ergo malè definitur juſtitia, ut ſit habitus ex quo idonei ſumus juſtis agendis, & volendis. Potiùs enim deberet explicari in ordine ad volendum & agendum juſtè, quàm juſta. Quartò. In nulla recta definitione exponitur notius per ignotius, ſeu obſcurius. Atqui juſtitia eſt notior, quàm juſtum: cùm hoc ab illa appellationem ac denominationem trahatur traditur ab Ulpiano l.1. ff. *De juſtitia & jure*. Dum ergo juſtitia definitur per juſtum, ſeu in ordine ad illud, definitio ipſa non eſt recta.

7. Confirmatur. Ariſtotelica enim definitio juſtitiæ non convenit cum ea, quam tradit Ulpianus ubi nuper, & habetur initio Inſtitutionum Juſtiniani, per hoc ut ſit *conſtans, & perpetua voluntas jus ſuum unicuique tribuendi*; ac proinde poſtponenda eſt huic, in quam tradendam ſapientiſſimi Legumlatores unanimiter conſenſerunt. Porrò illam cum hac minimè convenire patet: quia Ariſtotelica nullam conſtantiam exprimit, neque redditionem juſti unicuique ſine qua nemo juſtus eſt, quamvis huic vel illi juſta reddat. Deinde Ariſtoteles juſtitiam deſcribit ex juſto; juriſconſulti autem ex jure, quę duo inter ſe differunt. Denique juſtitiæ definitio tradita fuit à conſultis per ordinem ad triplex juris pręceptum ab Ulpiano expreſſum: nimirum, honeſtè vivere: alterum non lædere: jus ſuum unicuique tribuere. Ariſtotelica autem definitio ſaltem ſecundum eorum non exprimit. Ergo non convenit cum ea, quam juriſconſulti tradunt, ideoq́ue reſpuenda eſt.

SECTIO II.

Pręmittuntur quędam dirimendę controverſię opportuna circa impedimenta functionum juſtitiæ ex perturbationibus orta: itemq́ue circa jus & juſtum, in quibus illa verſatur.

8. PRÆMITTO I. juſtitiam quidem violari poſſe, & impediri inordinatis affectionibus, ſeu perturbationibus amoris & odii, cupiditatis & metus, aliiſq́ue ſimilibus: ut ſupra num. 2. contendebatur in primo illo Buridani argumento. Præſertim verò juſtitiæ actiones impediuntur cupiditate pecuniæ, ſeu acceptione munerum. Ideoq́ue Juſtinianus in primo Codicis, titulo de mandatis Principum profert verba illa, cedro & litteris aureis digna: Δεῖ τοίνυν καθαρὸν παραλαμβάνοντα τὴν ἀρχὴν, &c. *Oportet igitur purè ſuſcipientem hoc adminiſtrationis munus procul ab omni largitione, præ aliis omnibus, mundas ſervare Deo, nobis, legiq́ue, manus; nullum lucrum contingere, neque majus, neque minus, neque captioſum quicquam contra ſubjectos facere negotiando: ſed contentum eſſe ſolis à fiſco tibi miniſtratis, & tam per te, quàm per eos, qui circa te ſunt, purum eis undique ſervare jus.* Quin & de Tito Cæſare Suetonius *in ejus vita* inquit: *Pontificatum maximum ideo ſe profeſſus accipere, ut puras ſervaret manus, fidem præſtitit.* Quaſi nimirum non modò judices, & adminiſtri, ſed ipſi etiam Imperatores, ſorde & muneribus abſtinere debeant, ut juſtitiam incorruptam conſervent. Quare priſci olim integritatem judicis à quæſtu & avaritia liberi, in ejus tumulo ſignificabant, urceo ex una parte poſito, & malluvio ex altera: quibus denotaretur mundities manuum à qualibet ſorde. Unde illud cujuſdam poëtæ:

Marmoreæ in tumulis unâ ſtat parte columnæ
Urceus, ex alia cernere malluvium eſt.
Jus hæc forma monet dictum ſine ſordibus eſſe,
Defunctum puras atque habuiſſe manus.

9. Idem juſtitiæ exercendæ impedimentum, non ſolùm ex cupiditate munerum proveniens in judicibus, ſed etiam ex amore privato, ſeu inordinato Principis erga aliquem affectu, expreſſerunt olim Thebani apud Stobæum *Sermone* 44. & ante ipſum apud Plutarchum libro *de Iſide & Oſiride*, verbis illis: ἐν Θήβαις εἰκόνες εἰσίν, &c. *Thebis imagines conſpiciuntur judicum, manibus carentes: ac ſummi judicis conivet oculis, eo quòd juſtitia, nec muneribus capi, nec hominum vultu flecti debeat.* Nimirum, judices ſine manibus pingebantur, ad denotandum, eos alieniſſimos eſſe debere ab omni munerum acceptione. Princeps autem, ſeu Præſes illorum, aut cæcus, aut demiſſis oculis exprimebatur, ne cujuſquam vultum attenderet, aut amore abduceretur in judicio ferendo, ſed potiùs unum Deum præ animæ oculis haberet, cui reddenda eſt omnium malè actorum ratio. Quin & prætereà ſedentes pingebantur, quòd judicum animus debeat eſſe benè compoſitus, abſque perturbationum fluctibus, quibus facilè flectatur, aut huc & illuc declinet. Nimirum à veteribus cautum fuit propterea judices ſedere ſolitos, cùm aliquid ab iis ſtatuendum eſſet, quaſi in ſignum conſtantiæ, & nullius levitatis. Quare Juſtinianus *in Novella* 8. *de Judicibus*. *Sedebunt*, inquit, *hi pedanti judices continuè & nunc in regia baſilica, in quibus & tunc dominentis judicant*, &c. Eòdem reſpexit Marcianus l.7. ff. *quod metûs cauſſa*, illis verbis: *Confeſtim autem pro tribunali ſedentem adii*. Sic etiam l. 2. ff. *ad Senatuſconſ. Tertyl.* ſedere dicitur Prætor. Similiter l. 7. ff. *de in integr. reſtit.* *Confeſtim autem pro tribunali te ſedente adiit*, &c. Pariter quoque in jure Pontificio exprimitur conſuetudo eadem. Nam Bonifacius in cap. finali *de ſent. & re judic. in Sexto* inquit: *Sententia, quam ſcriptam edi, à judice litigatoribus non recitari, vel quam ab ipſo ſtando, non ſedendo, proferri contigit, nullius penitus eſt momenti.* Idq́ue etiam in caſtris obſervatum fuiſſe conſtat ex Gellio libro ſeptimo ubi de Scipione inquit: *Quodam die jus in caſtris ſedens dicebat*. Ac denique Plinius libro quinto *Epiſtol.* ait: *Sedebant judices: centum-viri venerant: obſervabant advocati: ſilentium longum*, &c. Nimirum, ſeſſio, ut dicebamus, denotat animum judicis benè compoſitum, & quietum, liberumq́ue à fluctibus perturbationum, quæ frequenter impediunt functiones juſtitiæ.

10. Cæ-

Digitized by Google

10. Cæterùm quamvis hæc ita ſint, non propterea exiſtimandum, prædictas perturbationes inordinatas corrigi, ſive ad mediocritatem redigi per ſe ab ipſa juſtitia, ſed ſolùm mediantibus aliis virtutibus, quarum præſidio utitur. Quemadmodum enim omnes virtutes morum ſunt connexæ, ita etiam invicem ſeſe adjuvant, ut Diſputat. 4. quæſt. 6. probatum eſt, & una alterius impedimenta tollit, ſeu amolitur. Liberalitas enim moderatur cupditatem pecuniæ, fortitudo timorem periculorum, manſuetudo iram: & ſic de aliis. Ac propterea perturbationes ejuſmodi, quibus functiones juſtitiæ impediri poſſent, non corriguntur, vel ad mediocritatem rediguntur ab ipſa juſtitia immediatè, ſed ab aliis virtutibus prædictis. Sunt enim aliæ virtutes, veluti præcurſoriæ, & adminiſtræ, quarum interventu juſtitia amoliuur quicquid impedimenti eſt, ut faciliter & jucundè actiones juſtas proferat. Quare moderatio earum perturbationum primariò ſpectat ad alias virtutes: ad juſtitiam verò ſolùm ſecundariò, & indirectè; quatenus illarum interventu amolitur impedimenta ſuarum functionum, ſeu finis primarii, conſiſtentis in reddendo unicuique jus ſuum. Itaque ex amore ejus finis primarii impedit juſtitia ſecundariò perturbationes illas, quas directè, & immediatè corrigunt aliç virtutes morum. Nimirum, ut docet Divus Thomas 1. 2. quæſt. 17. art. 5. omnis virtus ob ſuum primarium finem obtinendum imperat & refert conſequenter actiones quaslibet aliarum virtutum, quatenus eidem fini deſervire poſſunt. Patet verò actiones aliarum virtutum moderantium perturbationes amoris, odii, timoris, cupiditatis, &c. deſervire plurimùm obtinendo fini juſtitiæ primariò, qui ſæpè ex affectionum immoderantia impeditur. Juſtitia ergo ob ſuum finem primarium obtinendum, imperat & refert conſequenter actiones aliarum virtutum, moderatrices perturbationum.

11. Præmitto II. juſtum & jus interdum pro uno eodemq́ue uſurpari frequenter tamen diſtingui, ac differre. Nimirum, jus longè aliter ſolet accipi, quàm juſtum. Primò enim pro eodem habetur jus ac lex publica civitatis, vel privata judicis, quâ jus continetur. Eoq́ue ſenſu dicere ſolemus, aliquid eſſe jure naturali aut civili conſtitutum: quatenus, ſcilicet, naturali aut civili lege cautum eſt. Secundò, & paſſim, accipitur pro ipſa diſciplina ſeu peritia legum: ideoq́ue juris nomine intelligitur frequenter juriſprudentia ipſa. Neque hoc tantùm uſu invaluit, ſed præterea deſumptum eſt ex Celſo juriſconſulto, atque Ulpiano, allegata l. 1. ff. *De juſtitia & jure* ubi artem boni & æqui jus definivit: quo etiam ſtylo utitur S. Iſidorus libro 1. *Etymolog.* cap. 3. & alii. Tertiò uſurpatur pro actu illo, quo judex ſententiam fert, etiam injuſtam. Etenim dicitur, jus reddere, aut juri dicendo præeſſe, juxta Paullum juriſconſultum *l. penult.* ff. *eodem titulo*, aut jus dicere. Iudex enim, ut vult Varro, juncto verbo *appellatur*, qui jus dicit. Id verò præcipuè magiſtratuum erat. quo ſenſu loquitur Cicero pro Flacco dum ait: *Qui anno antè jus dixerat*. Et ad Atticum: *Quippe jus Laodiceæ me dicere, cùm Romæ Plotius dicat*, &c. Porrò juxta Ulpianum *l. jus dicentis* ff. *de juriſdict. omn. judicum*, jus dicentis, hoc eſt Prætoris officium, latiſſimum erat. Eademq́ue appellatione jus dicentis cenſebatur etiam Præfectus urbi, *l. 1.* ff. *de officio Præf. urbi*, & *l. 2.* ff. *de in jus vocando*: item Præſes provinciæ, l. cùm ii, §. *ſed nec mandare*, ff. *de tranſactionibus*: præterea & Ædilis Curulis, qui certis de cauſſis jus dicebat, l. 1. *de ædilitio edicto*. Verùm frequenter jus dicentis nomine Prætor intelligebatur, veluti juri dicundo præ aliis deputatus l. 2. §. *pro populo* ff. *de origine juris*. Alii verò poſtea creati republica augeſcente, non jus dicebant, ſed tantùm cognoſcebant de capitalibus quæſtionibus: ideoq́ue Quæſitores dicti ſunt. Quartò juris nomine accipitur ipſe judicii locus: ut conſtat ex Paullo 1. Cod. allegatâ l. penult. *de juſt. & jure*. Hinc orta illa loquendi formula, quâ dicebatur in jus vocari, qui ad Tribunal, ſeu Prætorium, pertrahebatur. Quod immeritò negat Dominicus Soto, exiſtimans vocare in jus non tam eſſe pertrahere quempiam ad judicii locum, quàm ad judicem. Immeritò, inquam: cum & id doceat antiquus ille juriſconſultus, & ex ipſo Div. Thomas 2. 2. quæſt. 57. art. 1. Denique juris appellatione intelligitur etiam poteſtas, ſeu facultas alicujus rei faciendæ, aut obtinendæ: vel functionis aut officii obeundi. Qua ratione lib. 4. *Inſtit.* tit. de actionibus definitur actio, ut ſit jus perſequendi aliquid in judicio, quod ſibi debetur. Prædictæ verò acceptiones, aliæq́ue ſimiles, non conveniunt juſto, ſed juri tantùm.

12. Aliæ autem ſunt, quæ tam juri, quàm juſto, adaptantur. Primò enim juxta Ariſtoteles lib. 1. *Ethic.* cap. 1. juſtum eſt idem, ac legitimum, ſeu, quod perinde eſt, conſentaneum legibus: quare quodlibet virtutis opus legi conforme appellatur juſtum: quoniam circa omnium virtutum materiam ſunt aliquæ leges rectè & ſapienter conſtitutæ. Secundò, & preſſiùs accipitur pro eo quod eſt æquale, & cenſetur debitum alteri, neque enim ſtrictè & peculiari hac ratione juſtum cenſetur, niſi ea tria ſimul habeat, ut æquale ſit, & debitum, nec cuicumque, ſed alteri: cùm juſtitia ſit virtus πρὸς ἕτερον, *ad alterum*. Hæ duç acceptiones etiam in jus cadunt: nam licèt plures alias juri tribuantur, poſterior illarum eſt primaria, & ex qua ducuntur cæteræ minùs propriæ, quas numero præcedenti recenſuimus.

13. Porrò ex tot variis notionibus juris oritur multiplex illius diviſio. Si enim pro eodem accipiatur jus ac juſtum, ſive alteri debitum, dividitur in juſtum per æqualitatem rerum, quod ſpectat ad juſtitiam commutantem; & juſtum per æqualitatem proportionum, quod ad diſtribuentem pertinet. Si autem accipiatur pro lege dividitur in jus naturale ac poſitivum: rurſus poſitivum in divinum & humanum: divinum deinde in vetus & novum: humanum autem in jus gentium, & civile. Prçterea, ſi juris nomine intelligatur poteſtas legitima agendi aliquid, inhibendi, poſcendi, vindicandi, dividitur juxta diviſionem principiorũ, ſeu legum, ex quibus ortum ducit: diciturq́ue, aliud naturale, quoniam ex lege naturali procedit; aliud poſitivum, quia ex lege poſitiva Dei vel hominum oritur. Cumq́ue quædam ex legibus humanis ſint publicæ aut privatæ, quædam gentium aut civiles, jus quoque ſimiliter dividitur.

14. Præmitto III. jus quidem eſſe objectum & finem juſtitiæ: non tamen ſub qualibet acceptione. Primò enim jus non eſt objectum juſtitiæ,

ſecun-

ſecundùm aliquam ex quinque acceptionibus n. 11. explanatis: cùm illæ omnes ſint impropriæ, & jus, quod eſt objectum primarium juſtitiæ, debeat eſſe propriè dictum, ſicut ipſa preſsè ac propriè juſtitia dicitur & eſt. Ac præterea id planiùs fiet excurrendo per ſingulas earum. Ac primò quidem jus acceptum pro lege, non eſt objectum & finis juſtitiæ. Lex enim eſt juſtitiæ regula: nulla autem regula eſt objectum ſeu finis illius habitûs, cujus regula eſt, ſed ſolùm eſſe poteſt id, quo obſervato, habitus ipſe ſuum objectum finemq́ue conſequitur. Deinde, aliarum virtutum objectum & finis non eſt lex, ſed bonum aliquod legi conforme. Ergo idem dicendum de juſtitia, quantùm ad hoc. Secundò accipiendo jus pro ipſa peritia ſeu diſciplina legum, patet non eſſe ſcopum finemq́ue juſtitiæ: cùm hæc non quærat per ſe, aut ex primaria ratione, ut homines ſint ſcientes legum, ſed ut juſti evadant, ſive jus ſuum unicuique tribuant. Tertiò idem eſt de actu illo, quo judex ſententiam fert: tum quia actus ejuſmodi poteſt eſſe iniquus, & nihil injuſtum poteſt eſſe objectum finiſq́ue juſtitiæ: tum etiam, quia adhuc ſuppoſito quòd actus ille ſit juſtus, ſolùm eſt actio quædam juſtitiæ: nulla autem actio virtutis eſt illius objectum & finis, ſed via & motus in objectum & finem: tum denique, quia actus ferendi ſententiam juſtam, eſt ſolius judicis: objectum autem & finis juſtitiæ, ad omnes homines juſtos extenditur, quamvis nullam judicandi poteſtatem habeant. Ergo objectum & finis juſtitiæ, non eſt actus ille, quo judex ſententiam fert, ſive juſtam, ſive injuſtam. Quartò de loco judicii, ſeu prætorio, aut tribunali, clarius id eſt, quàm ut probatione indigeat, objectum finemq́ue juſtitiæ in illo ſitum non eſſe, nec ullo modo ab eo dependere. Quintò denique jus acceptum pro legitima facultate ſeu poteſtate alicujus rei faciendæ, aut obtinendæ, vel functionis aut officii obeundi, non eſt verè proprieq́ue juſtitiæ objectum & finis, quamvis hic ab eo dependeat Prior pars conſtat: quia adhuc ſuppoſita illa poteſtate & facultate legitima, poteſt non reddi alteri quod ſuum eſt, ſive quod ipſi debetur. Non reddito autem alteri quod ſuum eſt, ſive quod ipſi debetur, non adeſt objectum finiſq́ue juſtitiæ. Ergo illa poteſtas, ſeu facultas legitima non eſt objectum & finis juſtitiæ. Poſterior autem pars facilè ſuadetur: quia id quod propriè juſtum eſt, nimirum, quod eſt æquale & debitum alteri cenſeturq́ue objectum & finis juſtitiæ, pendet à jure, accepto pro legitima poteſtate aut facultate. Hæc enim eſt cauſſa cur alteri debeatur juſtum ipſum, ejuſq́ue violatio ſit injuſta.

15. Itaque objectum & ſcopus, ſeu finis juſtitiæ peculiaris eſt jus acceptum pro juſto preſsè & propriè intellecto: nimirum, pro æquali, & debito alteri. Illud enim eſt quod juſtitia ſtudet unicuique reddere, eoq́ue obtento ſuum objectum & finem aſſequitur. Cæterùm juſtum communiter dictum, & latè patens per virtutes omnes quod communitati debetur, & legale dicitur quoniam legibus eſt conſentaneum; illud, inquam, eſt objectum juſtitiæ communis. Porrò juſtum ex ipſo jure ac lege naſcitur: ipſa verò lex & jus eſt præceptum ſuperioris & domini ad ſubjectos ſibi. Superior autem & dominus legem condens, aut eſt Deus auctor juris divini & naturalis, aut homo conditor humani juris in inferiores ſibi. Neque enim par in parem ulla poteſtate præditus eſt ad imponendam legem aut præceptum. Itaque juſtum eſt, quod ejuſmodi legi, præcepto, & juri conforme eſt. Ex ea verò lege, præcepto, & jure ſuperiorum, oritur duplex juſtum, itemq́ue duplex juſtitia: quarum altera ad ſuperiores & dominos ſpectat: altera ad eos, qui ſub illorum poteſtate ſunt. Prior eſt illa, quâ ſuperior eſt bene affectus erga ſibi ſubditos, ut iis præcipiat, quæ prodeſſe plurimùm poſſunt, & nullatenus obfutura creduntur. Poſterior verò eſt, quâ ſubditi rectè comparati ſunt erga ſuperiores, ut illorum juſſa diligenter, jucundè, & facilè exequantur.

16. Hinc oritur diſcrimen utriuſque juſtitiæ. Quæ enim ſuperioris propria eſt antecedit jus ac juſtum ipſius ſuperioris, cùm ſit illius cauſſa. Nimirum, ideo ſuperiores juſta præcipiunt, quia imbuti ſint habitu juſtitiæ inclinante ad juſta pręcipienda. Juſtitia autem inferiorum, ſive ſubditorum non eſt prior, ſed poſterior juſto ipſo & jure. Illa enim ideo ſubditos impellit ad exequendum juſſa & præcepta ſuperiorum, quoniam juſta ſunt, ſive ſecundùm illorum juſtitiam conſtituta. Patet igitur, juſtitiam præcipientium, juſto ac jure priorem eſſe: ſubditorum autem, ſeu parentium poſteriorem. His ſuppoſitis, accedamus ad dirimendam controverſiam.

SECTIO III.

Primariam juſtitiæ functionem non in moderandis commotionibus, ſed in actionibus regendis ſitam eſſe. Illam verò rectè ab Ariſtotele & juriſconſultis definiri.

17. DICENDUM I. Juſtitiam primò ac per ſe non verſari in moderandis perturbationibus, & commotionibus appetitus ſentientis, ſed in regendis dirigendiſq́ue actionibus humanis erga alios, quibus aliquid debetur. Ita colligitur planè ex Ariſtotele, ut ſtatim apparebit, docentq́ue cum ipſo D. Thomas, & alii interpretes lib. 5. *Ethicorum* cap. 1. ſi Buridanum, & paucos alios excipias.

18. Ac primò quidem ita ſenſiſſe Ariſtotelem facilè ſuadetur: nam cùm præcedentibus libris egiſſet de iis virtutibus morum, quæ in moderandis paſſionibus appetitus ſentientis poſitæ ſunt, initium facit lib. 5. diſertè monens, ſe velle de juſtitia nominatim diſſerere, atque inquirere, in quibus & qualibus actionibus verſetur. Supponit ergo abſolutam fuiſſe diſputationem de virtutibus, quę primò & per ſe verſantur in moderandis perturbationibus appetitus ſentientis: juſtitiam verò, de qua tractare incipit, primò, ac præcipuè ſitam eſſe in regendis actionibus ad alterum.

19. Ratione autem, ſimul & ejuſdem philoſophi auctoritate, probatur: omnis enim virtus primò ac per ſe corrigens perturbationes appetitus ſentientis, reſidet in eodem appetitu ſentiente: utpote cui immediatè præſtare debet ejuſmodi effectum moderandi perturbationes. Atqui juſtitia non reſidet in appetitu ſentiente: quod jam ſatis probatum fuit diſput. 4. quæſt. 7. ſect. 4. cum communi ſententia contra Flaminium Nobilium: conſtatq́ue ex definitione trita juſtitiæ apud conſultos;

ut

ut ſit *conſtans & perpetua voluntas jus ſuum unicuique tribuendi*. Non eſſet autem perpetua voluntas ullo vero ſenſu, niſi eſſet habitus inhærens voluntati. Juſtitia ergo non eſt virtus per ſe primò corrigens perturbationes appetitûs ſentientis.

20. Confirmatur. Ideo ceteræ virtutes morum, ut fortitudo & temperantia, verſantur primò & per ſe in moderandis perturbationibus, quia potiſſima illorum functio eſt inclinare, ne plus aut minùs juſto timeamus, audeamuſvè: item ne, niſi ad rationis præſcriptum, appetamus voluptates guſtûs & tactûs. quæ omnes planè ſunt commotiones appetitûs ſentientis. At verò juſtitiæ potiſſima functio dumtaxat eſt, ut reddamus alteri quod ſuum eſt: quæ redditio non eſt commotio, ſed actio ad alterum ordinata. Juſtitia ergo primò, & per ſe, non verſatur in moderandis perturbationibus, ſed in regendis, ſeu dirigendis actionibus ad alterum.

21. Dicendum II. juſtitiæ definitionem ab Ariſtotele traditam, & num. 1. relatam, eſſe optimam, nec diverſam ab ea, quam juriſconſulti tradunt. Prior pars hujus aſſertionis facilè ſuadetur: quoniam præjacta definitio, datur per genus & differentiam juſtitiæ propriam. Primò enim definitur per *πυῖεξιν*, id eſt, habitum, qui eſt genus commune omnibus virtutibus. Neque obeſt quòd relatè ad juſtitiam non ſit genus proximum, ſed remotum: quia in rebus moralibus definiendis non ſervatur accurata illa exactio, quæ in rebus metaphyſicis: ut idem Ariſtoteles obſervat lib. 1. *Ethic.* cap. 3. ubi docet, tradendæ morali diſciplinæ non convenire methodum exactam, aut exquiſitam, propter inconſtantiam rerum, affectionum, & actionum humanarum, in quibus illa verſatur. Deinde datur eadem definitio per differentiam propriiſſimam juſtitiæ, ut non ſit quilibet habitus, ſed nominatim ille, quo homines reddimur idonei ad juſta volenda & agenda. Quippe id omni, ſolique juſtitiæ, ac ſemper convenit, præ qualibet alia virtute. Fortitudo enim eſt habitus inclinans dumtaxat ad opera honeſta ac media inter timorem & audaciam. Temperantia ad affectiones moderatas in materia voluptatum gulæ & veneris: neutra verò ad opera juſta volenda aut exequenda inclinat per ſe loquendo. Patet itaque, eam definitionem rectam eſſe, neque ullam exactiorem requiri, præſertim in morali diſciplina, quæ definitionum canones à Dialecticis conſtitutos minùs attendit, aut obſervat.

22. Poſterior aſſerti ejuſdem pars traditur à D. Thoma 2. 2. quæſt. 58. art. 1. ubi cenſet, Ariſtotelicam juſtitiæ definitionem ſolis verbis diſſidere ab ea, quæ pervulgata eſt apud juriſconſultos. Quòd enim juſtitia ab Ariſtotele dicatur habitus, idem eſt, ac dici conſtantem & perpetuam voluntatem. Non enim nomine voluntatis intelligunt conſulti potentiam ipſam, quæ dicitur voluntas, & indifferens eſt ad juſtitiam & injuſtitiam: ſed vel habitum juſtitiæ reſidentem in eadem potentia, determinantemque illam ad reddendum conſtanter & immobiliter jus ſuum unicuique, qui habitus propterea quodammodo voluntas, ſeu voluntas juſta dici poteſt: vel etiam intelligunt actum ipſum juſtitiæ, quo homo conſtanter & perpetuò vult reddere unicuique ſuum. Quare juxta hanc poſteriorem expoſitionem, quæ eſt germana apud D. Thomam juriſconſulti per actum definierunt juſtitiam, quam Ariſtoteles per habitum exponendam cenſuit. Sic etiam apud Auguſtinum tract. 79. *in Joannem*. Fides definitur, ut ſit *credere quod non vides*, actu ipſo credendi uſurpato pro habitu. Verùm ſi quod diſcrimen eſt inter præjactas definitiones, Ariſtotelica potior eſt, & quæ meliùs juſtitiam exprimit: cùm illa potiùs in habitu conſiſtat, etiam ab actione ſejuncto, quàm in actu. Unde vir probus & judex honeſtatis amans, etiam ubi dormit, aut qualitercumque vacet ab actione, juſtus ſimpliciter eſt, quatenus juſtitiam animo hærentem geſtat: nec tamen tunc exercet actum juſtitiæ. Meliùs ergo illa definitur ab Ariſtotele per habitum, quàm à conſultis per actum. Utraque tamen definitio, ut dicebam, reipſa eandem juſtitiæ rationem formalem exponit, licèt aliis atque aliis verbis: cùm illa verè conſiſtat in qualitate illa, quâ hominis voluntas conſtanter, & immobiliter inclinatur ad reddendum unicuique jus ſuum.

SECTIO IV.

Occurritur rationibus dubitandi initio propoſitis.

23. AD I. argumentum Buridani facilis eſt ſolutio ex dictis ſect. 2. negamus enim de ratione virtutis moralis generatim eſſe ut primariò verſetur in moderandis perturbationibus. Neque obſtat probatio in oppoſitum: nam quamvis virtutes non reſidentes in appetitu ſentiente, ſed in voluntate, impediantur ab inordinatis commotionibus, debentque ſupponere earum moderationem, ut actiones ſuas proferant facilè, jucundè, & conſtantèr; totum id ſe habet tanquam præſuppoſitum, & præſtitum ab aliis virtutibus inhærentibus appetitui ſentienti, quibus ea commotionum immoderantia primò ac per ſe corrigenda committitur. Quare avaritia, amor, odium, & ſiquæ aliæ paſſiones ſunt, vim habentes ad flectendum judicem, ſeu abducendum à juſto, permittuntur moderandæ virtutibus aliis, & ſolùm ſecundariò ſpectantur à juſtitia, quæ cæterarum virtutum ſatellitio, & miniſterio utitur ad ſuam primariam functionem obeundam, quæ ſita eſt in actione tribuendi unicuique jus ſuum.

24. Ad II. ex num. 3. fatemur, omnem virtutem verſari in difficili & arduo: ut autem id juſtitiæ conveniat, non eſt opus moderatione commotionum ex primario fine: ſed ſufficit defectus propenſionis naturalis ad reddendum alteri jus ſuum. Ut enim præmiſimus diſput. 4. quæſt. 7. ſect. 4. juſtitia, liberalitas, & magnificentia, ſunt habitus ſuperadditi voluntati, & neceſſarii, ut illa facilè, jucundè, & conſtanter, amet bonum alienum, cui conſulitur per illarum actionem, voluntas autem ex ſe non eſt determinata, nec facilis, ad quærendum bonum alienum, ſed dumtaxat proprium: atque adeò ut eam difficultatem vincat, opus habet virtutibus ſuperadditis. Quare adhuc ex primaria functione juſtitia verſatur in difficili & arduo: & præterea ex ſecundaria in moderandis perturbationibus miniſterio aliarum virtutum.

25. Ad

25. Ad III. patet ex dictis, juſtitiam ſolùm ſecundariò, ſeu ex præſuppoſito, verſari in voluptatibus & triſtitiis: quod ſufficit ut vera ſit universè doctrina illa Ariſtotelis lib. 2. *Ethic.* c. 3. Quamvis dici etiam poſſit, eo loci ſermonem dumtaxat eſſe de iis morum virtutibus; quæ reſident in appetitu ſentiente, ubi voluptas & triſtitia ſenſibilis locum habet. Quod verò additur, ut fortitudo & temperantia non minùs quam juſtitia, inhæreant voluntati, jam à nobis profligatum eſt diſp. 4. nuper allegata: ubi diximus, & probavimus, appetitum ſentientem, prout in homine, eſſe quodammodo rationis participem, poſſeque attingere honeſtatem moralem & propriam objectorum fortitudinis & temperantiæ, ac ſubinde omnes illas circunſtantias, quæ exiguntur ad actum honeſtum.

26. Ad argumenta poſterioris partis ex num. 6. conſtat ex dictis ſectione præcedenti, definitionem juſtitiæ optimam eſſe, quatenus illa ſpectat ad philoſophiam morum, quæ non curat exactam obſervationem canonum definiendi. Ad I. fateor quædam in ea definitione poni, quæ vitari ſimpliciter poſſent: verùm adhuc oportuit ea addere ob majorem claritatem. Ad II. Ariſtoteles, ut num. 22. dicebamus, non definivit juſtitiam per actum: qui planè ſeparari poteſt, & ſæpè ſeparatur ab ea in rerum natura manente, & hominem juſtum conſtituente. Itaque ſolùm definivit illam per habitum, quo voluntas inclinatur ad juſta volenda & exequenda: quæ eſt potiſſima functio juſtitiæ, & prorſus inſeparabilis ab ipſa. Ad III. Idem prorſus eſt juſta agere ex habitu, & juſtè agere: ut ipſe Ariſtoteles docet lib. 2. *Ethicorum* cap. 4. in objectione allegato. Qui enim juſta agit ex habitu, agit ex conſilio electioneque proveniente immobiliter ab habitu, & longè aliter, quàm qui juſta agit ante quàm virtutis habitum ſibi adquirat. Ad IV. negamus, juſtitiam definitam fuiſſe per aliquid ignotius. Si enim ea definitio accipiatur de juſtitia communiter dicta, non minùs notum eſt juſtum communiter dictum. Si autem accipiatur de juſtitia peculiari, etiam juſtum peculiare generatim æquè aut magis notum eſt: nimirum, æquale debitum alteri.

27. Ad confirm. jam diximus, & probavimus num. 22. Ariſtotelicam juſtitiæ definitionem vix, niſi verbis, diſſidere ab ea quam conſulti tradunt. Quod enim attinet ad conſtantiam voluntatis apud conſultos, illa certè ab Ariſtotele explicatur per habitum, quo idonei ſumus ad volenda & exequenda juſta. Inſuper, cùm Ariſtoteles juſta generatim exprimit, planè ſignificat abſque exceptione juſtum reddendum unicuique eſſe; non autem uni vel alteri. Præterea eodem modo & ſenſu accipitur juſtum in definitione Ariſtotelis, ac jus in definitione conſultorum. Porrò hanc eſſe juſtitiæ peculiaris, non autem communiter dictæ, exiſtimat Buridanus: ideoque non convenire cum ea, quam tradit Ariſtoteles, loquens de juſtitia communiter dicta. Verùm aſſentiendum eſt Doctori Angelico, exiſtimanti tam Ariſtotelem, quàm conſultos, definiiſſe juſtitiam communiter dictam. Idque patet dupliciter. Primò enim oportuit, ut tam Ariſtoteles quàm ipſi conſulti, tractaturi ex profeſſo de juſtitia, initio traderent aliquam juſtitiæ communis, priùs quàm ad peculiarem exponendam decernerent. Secundò & maximè circa conſultos idipſum patet. Nam ii initio ipſo inſtitutionum Juſtiniani, definientes juſtitiam, exponunt illam per ordinem ad illa tria juris præcepta: honeſtè vivere: alterum non lædere: jus ſuum unicuique tribuere. Patet verò præceptum vivendi honeſtè non ſpectare ad juſtitiam peculiarem, ſed ſolùm ad communiter dictam. Hanc itaque expreſſerunt conſulti definitione illa: nam quamvis eam tradant per id, ut tribuatur unicuique jus ſuum, quod videtur ad juſtitiam peculiarem ſpectare; dum præterea addunt tria illa juris præcepta, quorum primum eſt generale, ſatis denotant, ſe definire juſtitiam communiter dictam, ſicuti & Ariſtoteles illam definiendam cenſuit. Itaque utraque ea definitio optima quidem eſt, & propria juſtitia, prout differt eſſentialiter ab omni alia virtute, quæ juſtitia non eſt: non tamen propria juſtitiæ peculiaris, ſed communis. Quòd ſi verò tam juſtum in definitione Ariſtotelis, quàm jus in definitione conſultorum, accipiantur ſtrictè & preſsè pro æquali debito alteri, & ſine ordine ad illud primum juris præceptum, honeſtè vivendi, quod generale eſt; utraque earum definitionum intelligenda erit de juſtitia peculiari: cùm hæc ſpeciatim exprimatur in ordine ad jus & juſtum preſsè dictum, alteri tribuendum.

QUÆ-

QUÆSTIO SECUNDA.

DE REPASSIONE.

An repaſſio & juſtum ſint idem?

BIBLIOTECA NAZ

DIFFICULTAS hæc locum habet apud Ariſtot. pluribus locis: ſed præcipuè libro 5. Ethic. *cap.* 5. *ubi directè agitur de repaſſione, aut contrapaſſo: quæ ſunt voces minùs Latinæ, uſitatæ tamen hiſce poſtremis ſæculis, & ferè idem ſignificant, quod talio: nimirum, æqualem compenſationem damni, quod alter ab altero paſſus eſt. Dubitamus igitur, an juſtum conſiſtat in ea æquali contrapaſſione, talioneve.*

SECTIO PRIMA.

Præmittuntur quædam, & præcipuè repaſſionem non habere locum in juſtitia diſtribuente, quicquid in oppoſitum Pythagorei exiſtimaverint.

2. NOTANDUM eſt, vocabula hæc, *pati*, & *facere*, juxta mentem Ariſt. expreſſam Latinis vocibus, non accipi communi ac vulgari ſenſu, ſed proprio & ſpeciali, accommodato ad materiam juſtitiæ, in qua verſantur. Etenim in commutationibus, pati eſt recipere, non modo damnum, ſed etiam luctum ab altero & agere eſt non tantùm afferre alteri damnum, ſed etiam lucrum. Ipſum quoque lucri vocabulum, ubi diſſeritur de juſtitia vindicante, non ſolùm adaptatur ei, cui lucrum acceſſit: ſed inſuper illi, qui alium læſit, vel quamlibet injuriam intulit. Quare retaliatio; ſeu contrapaſſio, ſeu mutua perpeſſio, aut repaſſio, aut talio, ſignificant illam juſtitiæ actionem, qua perpeſſio unius in damno vel lucro comparatur cum alterius perpeſſione etiam in damno aut lucro: ut quantùm unus damni aut lucri ſuſcepit, tantùm recipiat alter damni aut lucri, & ſic ambo redigantur ad æqualitatem. Diſſerimus ergo de prædicta talione, aut mutua perpeſſione, an ſit idem ac juſtum, quod debet in juſtitia ſervari. Porrò cùm juſtitia ſit duplex, altera in diſtributione conſiſtens, altera in commutationibus, & vindicationibus, de utraque illarum procedit controverſia.

3. Verùm quo ad priorem partem facilè dirimitur ab Ariſt. contra Pythagoreos, qui abſque ullo diſcrimine juſtum conſtituebant in prædicta retaliatione ſeu contrapaſſione; ac proinde videbantur comprehendere, etiam juſtum illud, quod reſpondet juſtitiæ diſtribuenti. Quippe & in id extendi videbatur jus Rhadamanti, illo Æſchyli, aut Heſiodi carmine ſignificatum:

Εἴκε πάθοι τά κ' ἔρεξε δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο.

Si quis quod fecit patiatur jus erit æquum.

Hanc tamen exiſtimationem refellit Ariſt. Quia ſæpè fieri non poteſt, ut in contrapaſſione locum habeat juſtitia diſtribuens: ut ſi v. g. quis patriam ſervaverit, non retribuetur ei juſtè in eo quod ſervetur viciſſim à patria. Patet enim hanc remunerationem non eſſe æqualem. Ergo in juſtitia tribuente contrapaſſio non habet rationem juſti. Præterea. Juſtum, quod propriè dicitur conſtitui ſeu effici à juſtitia diſtribuente, ſolùm eſt æqualitas illa, quæ proportione geometrica ſtatuitur v. g. à republica, inter eos cives quibus diſtribuuntur communia bona. At inter prædictos cives, non eſt pati & agere, ſeu dare & accipere mutuò in quo contrapaſſio ſita eſt. Ergo neque inter eos eſt contrapaſſio. Non enim unus eorum in alium egiſſe ſupponitur, neque ab eo paſſus fuiſſe: quoniam nemo alteri dedit, vel ab eo accepit: ſed ſinguli operas ſeu merita ſua in rempublicam contulerunt, & quicquid ſunt paſſi, ab ea paſſi ſunt. Ergo in juſtitia diſtribuente nullus eſt locus contrapaſſioni, ſive reſpublica conſideretur in ordine ad cives, ſive cives ipſi comparentur inter ſe.

4. Id tamen non prohibet quòd actio reipublicæ diſtribuentis, & conſideratæ quatenus erga ſingulos verſatur, attendat quandoque æqualitatem arithmeticam, ſeu contrapaſſionem inter illos. Reſpublica enim ex communibus bonis tenetur diſtributionem facere in eos cives, quibus debentur: nam ſi non debeantur, potiùs erit largitio liberalis, quàm diſtributio ex juſtitia. Diſtributione autem facta, datur æqualitas; tam inter rempublicam debentem bona illa civibus, & cives cum ea comparatos; quàm inter cives ipſos, quibus æqualis bonorum pars diſtributa eſt. Alioqui enim, ſive non factâ æquali diſtributione inter cives, eſſet in iis inæqualitas, quæ appellari ſolet injuſtum: orirenturque inde diſcordiæ & contentiones, ut Ariſt. notat. Ergo fateri oportet juſtum inter rempublicam & cives ortum ex debita bonorum diſtributione, attendere in iis contrapaſſionem, ſeu æqualitatem. Cæterùm diſtributio ſub ea ratione conſiderata, non eſt actus juſtitiæ diſtribuentis, ſed commutantis. Etenim cives dant operam ſuam reipublicæ, quæ civibus eam compenſat dando bona communia. Ergo in hac conſideratione acceptum compenſatur, ac permutatur: ac proinde conſurgit juſtum illud, quod juſtitiæ, non diſtribuentis, ſed commutantis proprium eſt. Quare juſtum eo modo conſtitutum inter rempublicam, & ſingulos cives, ultrò citroque conſideratum importat talionem, ſeu contrapaſſionem: nam qui accipit, dicitur pati & dum reddit æquale rei acceptæ, paſſionem ſuam refundit in alterum. Verum tamen eſt; hujuſmodi commutationem non ita propriam eſſe ac eam, quæ eſt inter partem & partem reipublicæ, ideoque communi loquendi uſu, non commutationem, ſed diſtributionem appellari.

SECTIO II.

Quomodo aliqui juſtitiæ commutantis juſtum in repaſſione conſtituant, vel ab illa excludant: & illorum impugnatio.

5. PRÆCIPUA itaque difficultas eſt circa juſtitiam commutantem: an juſtum illius in repaſſione, ſeu talione poſitum ſit. Aliqui diſtinguunt inter commutationes: ut quædam earum ſint voluntariæ, quædam verò involuntariæ ſeu invitæ. Et de his quidem poſterioribus negant idem eſſe juſtum ac repaſſionem; de illis autem ultrò concedunt.

6. Priorem partem probant duplici argumento: altero petito ex perſonis inæqualibus; altero ex æqualibus. Primùm ſic ferè proponunt. Ubicumque æqualitas non ſervatur, nequit juſtum eſſe idem, quod contrapaſſio, ſeu talio. At in commutationibus involuntariis ex juſtitia commutante factis non ſervatur æqualitas. Ergo in commutationibus involuntariis ex juſtitia commutante factis, juſtum non eſt idem ac contrapaſſio, ſive talio. Probatur minor ex Ariſtotele in præſenti docente, juſtitiæ non ſatis eſſe, ſi repercutiat eum, qui Principem aut Magiſtratum percuſſit: ſed debere multò graviùs eum punire. Quod ſanè ad commutationes involuntarias ſpectat. Atqui inter percuſſionem, & punitionem multò majorem nulla eſt æqualitas. Ergo in commutationibus involuntariis ex juſtitia commutante factis non eſt æqualitas.

7. Secundùm argumentum de perſonis æqualibus ſic procedit. Si quis enim æqualem percuſſerit, aut ſpoliaverit re ſua, quamvis æqualiter repercutiatur, aut cogatur reddere æquale; non propterea cenſetur æquitati ac juſtitiæ feciſſe ſatis. Etenim actione ſua injurioſa intulit damnum injuriamque, non tantùm homini ſpoliato, aut percuſſo, ſed etiam toti reipublicæ, ſub cujus tutela erat offenſus, & cujus jura violata ſunt. Ergo jus ſive juſtum commutantis juſtitiæ, exigit ut offenſor aliquid ampliùs patiatur, quàm damni intulit. Ergo in commutationibus involuntariis, quales intercedunt in hoc caſu, non ſervatur, nec ſervari debet æqualitas, in qua conſiſtit talio, ſeu contrapaſſio. Et tamen in iis ſervatur juſtum. Ergo juſtum in juſtitia commutante circa involuntarias commutationes non eſt idem, ac talio, ſeu contrapaſſio.

8. Poſteriorem partem ſuæ opinionis, nimirum in commutationibus voluntariis definiendum eſſe juſtum talione & contrapaſſione, ſic probant. Ea ratione ac modo definiendum eſt juſtum in commutationibus voluntariis, ut totius civitatis ſervetur ac retineatur inoffenſa communitas. At totius civitatis ſervatur ac retinetur inoffenſa communitas talione, ſeu contrapaſſione. Ergo ea ratione & modo definiendum eſt juſtum in commutationibus voluntariis, ut ſit talio, ſeu contrapaſſio. Major conſtat ex fine juſtitiæ commutantis, & juſti ab ea definiti, tendentis ad communitatem inoffenſè conſervandam. Minor autem ſuadetur ab Ariſt. ubi ſupra. Si quis enim damno injuriavè affectus non poſſit in republica exigere contrapaſſionem, ſive compenſationem prorſus æqualem; deſtruetur civilis convictus: ac proinde non ſervabitur communitas inoffenſa. Immo non communitas, ut ille inquit, ſed δȣλεία δοκεῖ εἶναι, εἰ μὴ ἀντιποιήσει, *ſervitus videtur eſſe, niſi par pari referretur*. Servorum enim, & nullatenus civium eſt, non poſſe repetere contrapaſſionem, ſeu compenſationis æqualitatem. Ergo totius civitatis ſervatur & retinetur inoffenſa communitas talione, ſeu contrapaſſione.

9. Cæterùm opinio hæc contraria eſt Ariſtoteli, qui non in omnibus commutationibus voluntariis exigit arithmeticam æqualitatem; quamvis talionem, ſive contrapaſſionem exigat. Talio enim, ſive contrapaſſio apud ipſum dupliciter uſurpatur: uno modo juxta arithmeticam æqualitatem: allo modo ſecundùm æqualitatem proportionemvè geometricam. Et priori quidem modo non exigit talionem, adhuc in commutationibus voluntariis; ſed quandoque ſufficere ait, ſi talio poſteriori modo ſervetur. Verba ſunt expreſſa parte ſecunda ejuſdem capitis quinti: ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς, &c. *Sed in commerciorum ſocietatibus par pari referens, conſocius, ex proportione, non ex æqualitate*. Porrò ipſum loqui de commutationibus voluntariis, patet: tum, quia loquitur de commerciorum ſocietatibus, in quibus patet commutationes voluntarias omnino eſſe: tum etiam, quia ſtatim ferè exemplum adhibet in commutationibus factis inter architectum & ſutorem, quas planè conſtat eſſe voluntarias. Ergo contra Ariſtotelis mentem opinio contraria docet in commutationibus voluntariis omnino ſervari debere talionem, ſeu contrapaſſionem intellectam de omnimoda æqualitate, ſive arithmetica.

10. Si autem talio, ſeu contrapaſſio accipiatur poſteriori modo, id eſt, ſecundùm proportionem geometricam, apparet manifeſtè, Ariſtotelem etiam in commutationibus involuntariis exigere talionem, ſeu contrapaſſionem. Ergo opinio adverſa contra illius mentem negat abſolutè talionem habere locum in commutationibus voluntariis. Probatur aſſumptum, vel ex ipſo teſtimonio ejuſdem capitis, quo iidem auctores priorem ſuæ exiſtimationis partem probant. Docet enim, juſtitiæ non ſatis eſſe ſi repercutiat eum, nimirum, privatum civem, qui Principem aut Magiſtratum percuſſit; ſed debere inſuper eum alio ſupplicio afficere. Ergo in eo genere involuntariæ commutationis exigitur talio, ſeu contrapaſſio ſecundùm geometricam proportionem: id eſt, ut proportione habita Principis offenſi, ſive exceſſu ipſius ad civem offendentem, puniatur civis. Deinde & libro 1. *Magn. Moral.* docet, ſi ſervus percutiat liberum, non eſſe juſtitiæ conſorme, ut ſolùm repercutiatur: verùm præterea oportere ut puniatur ſeveriùs, & multis verberibus afficiatur. Atqui in hoc ipſo juſtum, ſeu contrapaſſio exiſtit juxta geometricam proportionem. Ergo etiam in commutationibus involuntariis, quales ſunt duæ præcedentes, talio, ſive contrapaſſio, ſpectatur à juſtitia ſecundùm geometricam proportionem.

11. Præterea poſterior ejuſdem opinionis pars, quæ de commutationibus voluntariis eſt, refellitur ab abſurdo. Si enim aliter juſtum in iis ſervari non poteſt, niſi talione, ſeu contrapaſſione

acce-

Digitized by Google

acceptâ ſecundùm atithmeticam æqualitatem; neceſſatiò dicendum erit, ſi quiſquam conjugatus attrectaverit uxnrem alienam, conſentiente ipſa, & ejus marito, ac ſuâ ipſius uxore annuente, non aliter juſtum ſervandum eſſe, quàm ſi prior maritus poſteriori tradat viciſſim uxorem ſuam, & hæc ultrò velit cum eo reciprocare adulterium: conſequens autem abſnrdum eſſe patet. Ergo & doctrina ex qua infertur. Abſurditas conſequentis facilè evincitur: quoniam adulterium, tam in re, quàm juxta Ariſtotelem lib. 3. *Ethicorum* cap. 1. eſt malum ab intrinſeco: atque adeò nequit deſervire juſtæ compenſatinni faciendæ. Sequela autem videtur manifeſta: quia ejuſmodi commutationes ex omni capite voluntariæ ſunt, ac proinde in iis, juxta opinionem adverſam, ſervari debet æqualitas arithmetica talionis, ſeu contrapaſſionis. Hæc verò aliter ſervari non poteſt, quàm ſi quis ultrò dnnet attrectandam uxorem propriam, poſtquàm attrectavit alienam. Sic enim par pati omnino refertur, & ſtatuitur arithmetica æqualitas.

12. Rursùs: juxta eundem dicendi modum, nullus etit locus ad conciliandum duo philoſophi effata ſpecie tenus diſſidentia, quæ tamen veriſſima ſunt. Primùm eſt, ad juſtitiæ commutantis officium nihil referre, an qui alterum vulneravit, aut qunmodocumque læſit, ſapientiâ & virtute ſpectabilis ſit, an potiùs imperitus & vitæ inſtituto reprehenſibilis: quoniam juſtitia commutans ſolùm attendit per ſe loquendo gravitatem aut levitatem injuriæ, nullâ habitâ ratione dignitatis perſonæ, ſaltem ex fine primario. Secundùm eſt, quod jam antè ex ipſo Ariſtotele notavimus, eum qni percuſſerit magiſtratum, longè acerbiori pœna, quàm repercuſſinne puniendum; quoniam perſonæ publicæ jura auctoritatemque deſpectui habuit. Hæc, inquam, duo videntur apertam antinomiam involvere: quoniam priùs eorum exigit arithmeticã æqualitatem ad talionem ſeu contrapaſſionem ex juſtitia commutante ſervandas; poſterius verò non exigit, ſed excludit. Antinomia autem, ſeu contradictio aperta videtur eſſe in eo quòd juſtitia commutans attendat & non attendat dignitatem perſonæ offenſæ ad taxandum pœnam: inſuper & in eo quòd exigat arithmeticam contrapaſſionis æqualitatem, & non exigat. Hæc autem contradictio vitati non poteſt, neque duo documenta adeò diſſidentia, quantùm apparet conciliari poſſunt, ſi generatim negetur cum auctoribus contrariis, ſervari debere arithmeticam æqualitatem in commutationibus voluntariis, in iis autem, quæ involuntariæ ſunt, non debere ſervari. Quare ut doctrina Ariſtotelis non laboret inconſequentiæ nævo, aliter explicandum eſt juſtum à juſtitia commutante inſpectum.

SECTIO III.

Juſtum non ſemper in commutationibus voluntariis, neque involuntariis, ex contrapaſſione arithmeticè æquali, definiendum eſſe.

13. DICENDUM I. neque in commutationibus involuntariis, neque in iis, quæ voluntariæ ſunt, juſtum ſemper eſſe definiendum contrapaſſione juxta æqualitatem arithmeticam conſideratâ.

Prior pars manifeſtè traditur ab Ariſtotele exemplo illius qui percutit Principem: nec tamen ęquali omnino repercuſſione puniri debet, ſed lnngè graviori ſupplicio. Similiter & paſſim ad juſtitiæ præſcriptum fures non ſolùm coguntur ſarcire damnum illatum juxta arithmeticam æqualitatem, ſed præterea ſubire pœnam aliam longè graviorem amiſſionis vitæ. At ſi in iis commutationibus (quæ involuntariæ ſunt, utpotè pœuales) juſtum definiendum eſſet contrapaſſione ad arithmeticam æqualitatem examinata, qui percuſſit Principem ſolùm eſſet ęquè repercutiendus; & qui ſuratus eſt, nnn deberet cogi, niſi ad ſarciendum æqualiter dammum illatum. Ergo in cnmmutationibus involuntariis, non ſemper juſtum definiendum eſt contrapaſſione ad arithmeticam æqualitatem examinatâ.

14. Secundò probatur ratione: quia propterea in commutationibus involuntariis juſtum eſſet æſtimandum ex contrapaſſione arithmeticè æquali, ut damnum illatum æqualiter ſarciretur offenſo. Sed ad ſarciendum æqualiter damnum offenſo inutilis eſt contrapaſſio arithmeticè æqualis. Si enim extirpaverit quis oculũ alteri, & ideo à judice cogatur ſubire extirpationem alterius oculi, non propterea offenſn ſarcitur damnum, aut reſtituirur oculus. Siquis ob conflagrationem domus alienæ patiatur à judice combuſtionem ſuæ propriæ; non ideo prius illud damnum compenſatur, ut patet. Ergo in hiſce commutationibus involuntariis juſtum non debet æſtimari ex contrapaſſione arithmeticè æquali. Alioqui enim contrapaſſio non eſſet medium idoneum, ſed fruſtraneum ad finem compenſationis inſpectum, ſive ut damnum illatum æqualiter ſarciretur.

15. Tertiò ſuadetur ab abſurdis illatis ex oppoſito. Sequitur I. eum, qui corrupit uxnrem alienam, cogendum à judice ut patiatur etiam uxori ſuæ tantundem inferri: ſiquidem aliter non erit arithmetica æqualitas demeriti ad pœnam. At conſequens eſſe abſurdum patet: quia nec judex ęquus, nec juſtum aliquod eſſe poteſt in ea contrapaſſione, quæ turpitudinis plena eſt. Item, quia ſæpè uxor innocens cogeretur ad pœnã ejuſmodi ſubeundam, ſi prior illa alterius uxor etiam vim ab adultero paſſa eſt. Hoc autem patet quàm repugnans rationi ſimul & juſtitiæ ſit. Sequitur II. majorem culpam aliquando puniendam eſſe minnri pœna, & è contra minorem culpam pœna majori. Quod non ſolùm à ratione diſſonat, ſed & contrarium eſt ſacris literis *Deuteron.* 15. ubi iuxta modum culpæ taxatur plagarum modus. Sequela autem probatur: quia ſi contrapaſſio arithmeticè æqualis ſervanda ſit in omni cnmmutatione invnluntaria; quoties homo abjectæ ſortis alapam infligit primario ac ſpectabili viro, ob crimen adeò grave ſolùm erit repercutiendus alapâ ab illo, quæ ſanè pœna levis eſt. Similiter quoque, ſi è converſo accidat, ut vir primarius plebejo alapam infligat, quæ culpa non adeò gravis eſt, cogendus erit alteram ab eo ſubire alapam, quæ ſanè eſt pœna longè gravior. Neque enim alter ſervabitur in contrapaſſione æqualitas arithmetica. Sequitur III. nihil diſcriminis fore inter eum, qui impetu aliquo vehementi perturbatus offendit alterum; & qui inſidioſè ac datâ operâ offenſam irrogat. Nam reverâ

utrobique damnum illatum eſt æquale: ac proinde ęqualis utrobique pœna infligenda erit. Contradicit etiam Ariſtoteli dicto cap. 5. docenti multùm conferre ad rectum judicium ferendum, Inbeoſne, an iuvitus quis offenderit. Adverſatur denique ſacris literis *Deuteron.* 19. ubi quædam urbes refugii ſtatutæ ſunt, in aſylum eorum qui caſu aliquem occidiſſent. quo tamen confugio uti noluit interfectores inſidioſos. Ergo quia inæqualis pena prioribus & poſterioribus debita eſt, quamvis damnum illatum fuerit reipſa ęquale. Sequitur IV. eum qui priùs offendit alium, & poſtea viciſſim ab eo offenſus fuit, ęqualiter puniendos eſſe: quooiam aliter non erit contrapaſſio arithmeticè ęqualis. Conſequens autem falſum eſſe patet: quia graviùs peccat, cęteris paribus, qui prior irrogat offenſam, quàm qui poſterior. Sequitur denique, judicem nec debere, nec poſſe punire furem à quo dominus rei ablatæ juſtum pretium extorſit; quoniam in hoc eventu dominus æqualitate omnimoda damnum illatum compenſavit. Cùm verò hoc juſtitiæ commutanti præjudicet; abſurdumque ſit, ut & cætera hucuſque illata, dicendum eſt, in commutationibus involuntariis juſtum non ſemper æſtimari ex contrapaſſione examinata ad arithmeticam æquelitatem.

16. Poſterior pars, nimirum, neque in omnibus voluntariis commutationibus definiri debere juſtum ex contrapaſſione arithmeticè æquali, ſuadetur: quia quoties duo communicant ſibi invicem propria bona inito commercio, fieri poteſt ut in iis non conſurgat juſtum ex ſola æqualita arithmetica. Res enim, quæ commutantur, dupliciter conſiderari poſſunt. Primò penès quantitatem molis, ſive dimenſionem certam, cui ſubſunt: ut patet exemplo ab Ariſtotele adducto in domo pro calceamentis permutata. Secundò juxta quantitatem pretij ad humanam exigentiam commenſurati. Ponamus autem domum æſtimari centum argenteis, calceamentum autem unico. Certè juſtum, ſive juſtitia commutans exigit, ut domus pro centum calceamentis commutetur. Atqui inter centum calceamenta & unicam domum non eſt æqualitas arithmetica penès quantitatem molis, ut patet. Juſtitia ergo exigit ut commutetur domus aliâ ęqualitate, quàm arithmeticâ, penes molis quantitatem: nimirum, ut commutetur ęqualiter juxta quantitatem pretij commenſurati ad humanam indigentiam. Hęc autem commenſuratio non fit abſque proportione geometrica, in qua attenditur indigentia perſonarum, & major in uno contrahentium, quàm in alio. Ergo in iis voluntariis commutationibus juſtum non conſurgit ex ſola æqualitate arithmetica, niſi adſit proportio geometrica.

17. Dices. Superioribus dictum eſt cum Ariſtotele in pleriſque commutationibus voluntariis proportionem arithmeticam eſſe. Et certum inſuper eſt, vi ejuſdem proportionis res omnes immediatè commutari: quia oihil commutatur, niſi pretio arithmeticè conſtituto. Ergo in commutationibus voluntariis non ſpectatur proportio geometrica, ſed æqualitas arithmetica. Reſp. verum quidem eſſe, in iis commutationibus ſpectari immediatè arithmeticam æqualitatem: cæterùm hec ipſa ortum duci ex proportione geometrica. Æqualitas enim pretii, quæ arithmetica eſt, taxatur juxta majorem & minorem copiam rerum, & indigentiam perſonarum, quæ arithmeticè definiri non poteſt, ſed solùm geometrica proportione æſtimari. Ergo juſtum earum commutationum non ſiſtit in æqualitate arithmetica, ſed devolvitur tandem in proportionem geometricam.

18. Urgebis. Ergo Ariſtoteles immeritò refellit Pythagorę os, quòd in omnibus commutationibus exigerent arithmeticam ęqualitatem: ſiquidem modò jam fatemur, etiam ex ipſius ſenſu, in commutationibus voluntariis arithmeticam æqualitatem ſervari, quamvis ortam ex proportione geometrica. Reſp. negando conſequentiam: quia Pythagorę i errabant dupliciter. Primò quòd etiam in commutationibus involuntariis exigerent contrapaſſionem æqualitatis arithmeticæ. Secundò quòd in in iis commutationibus, quæ voluntarię ſunt, eandem omnino regulam cooſtituerent. Neque enim circa hęc diſtinguebant jus Rhadamanti, & ſententia poëtica Æſchyli, in quibus nitebatur. Ariſtoteles autem docet, & nos cum ipſo ſtateimus, in commutationibus voluntariis attendendam quidem eſſe ęqualitatem arithmeticam: non penès quantitatem molis, ſed pretii; hanc tamen, ſuppoſita proportione geometrica, juxta quam taxatur rerum copia & penuria, & majos minorvè perſonarum ingigentia.

SECTIO IV.

Juſtum ex contrapaſſione non ſpectari in pleriſque commutationibus ſecundùm arithmeticam æqualitatem, quamvis id aliquando occidat. Fit excurſio per contractus præcipuos.

19. DICENDUM II. in pleriſque commutationibus non attendi juſtum ex arithmetica contrapaſſione; fieri tamen aliquando poſſe, ut illud ex eo præcipuè capite attendatur.

Pro aſſertionis intellectu & probatione notandum eſt Ariſtotele duo eſſe commutationum genera. Quędam enim earum ſunt nobis voluntarię: ut emptio, venditio, mutuum, fidejuſſio, depoſitum, uſus, conductio, ac libera donatio. Dicuntur autem ejuſmodi commercia, ſive commutationes voluntariæ, quoniam principium earum in nobis ſitum eſt. Vide lib. 3. cap. 1. Aliæ autem ſunt involuntariæ: ſive quia nobis ignorantibus accidunt, ut furtum, adulterium, veneficium, detractio, lenocinium, ſervorum corruptio, inſidioſa cædes, falſa teſtificatio, & tandem clandeſtina omnia: ſive quia vi extrinſecus illata, & nobis ſcientibus ac nolentibus contingunt; ut rapinæ, contumeliæ, vincula, mutilatio, verberatio, convicium, & quæcumque violenta appellantur, id eſt, provenientia ab extrinſeco agente, & paſſo nihil adjumenti in ea præſtante. Porrò de his poſterioribus commutationibus jam ſatis oſtenſum eſt, non exigere æqualitatem arithmeticam talionis, ſeu contrapaſſionis: neque eam ſufficere ad reſarciendum damnum illatum: ut apparet in oculo eruto, cujus jactura non compenſatur offenſo, quamvis ipſe aut judex ab offenſore eruat alterum oculum. Quare difficultas devolvitur ad voluntarias commutationes, per quarum ſingulas ferè, aut ſaltem præcipuas, ſeorſum excurremus, ut in unaquaque conſtet, an definiendum ſit juſtum ipſius ex ſola æqualitate arithmetica contrapaſſionis; an non.

20. Et

20. Et incipiendo à præcipuis voluntariarum commutationum, emptio eſt contractus & actio, per quam emptor dominium ditionemvè rei alienæ dato pretio in ſe transfert. Venditio eſt contractus & actio, ipſi correſpondens, quâ venditor dominium ditionemvè rei ſuæ accepto pretio tranſfert in alium. In hoc autem contrapactu palam eſt juſtum explorari non poſſe juxta quantitatis æqualitatem: quia pretium datum aut acceptum non eſt talis naturæ, ut æqualitatem habeat in quantitate cum re vendita aut accepta. Non enim in contractu emptionis & venditionis commutatur v. g. triticum pro tritico, vinum pro vino, gladius pro gladio: ſed tritieum, vinum, & gladius commutantur pro pecunia. Quod non obſcurè ſignificat Ariſt. dicto lib. 5. *Ethic.* cap. 5. dum docet, non eſſe commutationem inter duos medicos; ſcilicet, inter duorum medicorum opera, quoniam ejuſdem rationis ſunt, ſed inter medicum & agricolam; ſcilicèt inter opera unius & alterius, quæ ſunt diſſimilia. Et quoniam quantitate menſurari non poſſunt, oportet ut adæquentur aliqua menſura communi, quæ eſt nummus, omnia redigens in æqualitatem. Hæc Philoſophus: ex quibus conſtat, æqualitatem, ſeu juſtum emptionis & venditionis, non eſſe definiendum ab æqualitate quantitatis ſed pretii. Quod cum æſtimetur ex varia rerum indigentia, involvit planè proportionem geometricam.

21. Mutuum eſt contractus, ſive actio, qua mutuans rei ſuæ ditionem transfert in alterum, ſub eo onere, ut reddat aliam ſimilem & æqualem: veluti quando quis alteri dat mutuò certam menſuram tritici aut vini, ut tantuodem ſpecie & quantitate accipiat. Sanè in hoc commutationis genere manifeſtum eſt arithmeticam contrapaſſionis æqualitatem ſervari: quoniam utriuſque rei invicem datæ & acceptæ quantitas æqualis omnino eſt intra ſpeciem eandem. Quare in hoc contractu ſolùm videtur ſpectare ad proportionem geometricam gratiarum actio, ad quam obſtringitur, qui mutuum ſolvit. Verè enim recepit beneficium à mutuante, quamvis illud afferat ſtrictum onus ſolvendi ideoq́ue leviter æſtimandum ſit. Quare Martialis de quodam, nimis de amicitia erga ipſum gloriante, nec tamen aliquid mutuò dare voleute, lepidè ludit, dum accinit:

Te jactas ſemper, te noſtrum dicis amicum;
Sed ſit ut hoc verum, quid, rogo, Criſpe, facis?
Mutua cùm peterem ſeſtertia quinque, negâſti,
Non caperet nummos cùm gravis arca tuos:
Nil aliud video, quo te credamus amicum,
Quàm quod me coram ſtertere, Criſpe ſoles.

22. Fidejuſſo eſt contractus, ſive actio, quâ quis ſe obſtringit ad faciendum ſatis pro alio, ſi ille debito ſuo non ſatisfecerit. In hac commutatione, ſicut & in precedenti fatemur juſtum ſpectari ex æqualitate quantitatis: quia ſi debitore non ſolvente fidejuſſor ſatisfaciat pro eo, debitor ipſe tenetur ad faciendum ſatis fidejuſſori, ſolvendo tantum, quantum pro ipſo dedit. Ubi, quemadmodum in præcedenti contractu, debitor inſuper tenetur morali obligatione reddendi gratias fidejuſſori ſuo ſecundùm proportionem geometricam, propter beneficium acceptum: ideoq́ue in neutro caſu invenitur arithmetica æqualitas ſine proportione geometrica.

22. Depoſitum eſt contractus, ſive actio, qua aliquid alteri cuſtodiendum tradimus, ejuſque fidei & curæ committimus. Et in eo juſtum non conſiſtit in eo quòd reddatur tantundem: ſed in eo quòd eadem numero res, quæ commiſſa fuit, omnino reddatur. Addi tamen ſolet aliquid ex parte deponentis ad ſumptus in cuſtodia rei factos, & gratitudo etiam: quia depoſitum non cedit in utilitatem illius, apud quem res deponitur; ſed ejus tantùm, qui depoſuit.

23. Uſus eſt ſimiliter contractus, quo quis rem ſuam tradit alteri ut eâ utatur, dominio interea apud ſe retento. Quare qui rem uſu accepit teoetur eam ipſam reſtituere, non tam æqualitate arithmetica contrapaſſionis, quàm identitate rei; & pro ea inſuper gratias referre juxta proportionem geometricam beneficii.

24. Conductio eſt contractus, ſive actio civilis, quâ quis uſum rei ſuæ v. g. vendit ad tempus determinatum, retento ipſius dominio. In hac commutatione exploratum eſt, non conſiſtere juſtum in arithmetica æqualitate; cùm hæc non ſit inter, pecuniam & uſum rei, quæ ſunt duo extrema diverſi generis, quæ ſolam proportionem geometricam ſubire poſſunt.

25. Donatio tandem eſt actio quâ quis rem ſuam iotegrè in alium transfert, abſque ulla ſpe recuperandi, vel onere donatarii ad eam reddendam, aliudvè æquivalens pro illa. Unde in hoc contractu nulla eſt arithmetica æqualitas. Cùm verò donatarius titulo beneficii teneatur ad reddendum gratias, & alia obſequia in argumentum gratitudinis ſuæ; palam eſt, in eo intercedere proportionem geometricam, habita ratione ſeu menſura beneficii. Quare in ea proportione beneficii & gratitudinis conſiſtit juſtum. Ex quibus denique omnibus apparet, qualiter in pleriſque voluntariarum commutatioouin ſit, aut non ſit arithmetica ęqualitas, ſeu contrapaſſio; & hanc nunquam inveniri ſine geometrica proportione.

SECTIO V.

Conſectaria quædam ex doctrina præcedenti. Expenditur germanus ſenſus doctrinę Ariſtotelis contra Pythagoræos.

26. INFERTUR I. ex doctrina hucuſque tradita, juſtum ſemper definieodum eſſe ex contrapaſſionis æqualitate, quæ juxta proportionem geometricam deſumitur ab aliqua communi meuſura taxante pretium rerum commutandarum. Id patet excurrendo per commutationes voluntarias, de quibus ſuperiori ſectione dictum eſt. Nam in emptionibus, venditionibus, & conductionibus, nulla eſt æqualitas arithmetica, neque quo ad numerum rerum permutatarum, neque quo ad quantitatis menſuram. Quis enim juſtum arbitretur (ut in exemplo Ariſt. perſiſtamus) quòd pro una domo vendita, aut conducta, quæcumque ea ſit, unus ſolvatur calceus; aut plures quidem, ſed totidem, ut quantitate molis, ſive pondere domum exæquent? Sanè computatione hæc riſu digna eſſet. Ergo juſtum in iis contractibus æſtimandum eſt æqualitate geometricæ proportionis, ut domus compenſetur tot calceamentis, quot ſufficiant ad exęquandum pretium domus ad certam aliquam & communem menſuram exploratum.

27. De-

27. Deinde in mutuo, fidejuſſione, depoſito, uſu, & donatione libera, patet neceſſarium eſſe recurſum ad geometricam proportionem: quoniam beneficium acceptum compenſari debet gratiarum actione, & eò majori, quò majus fuerit pretium beneficii. Atqui menſura actionis gratiarum pro ratione majoris vel minoris beneficii, non ad arithmeticam æqualitatem examinatur, ſed juxta proportionem geometricam, ut patet. Ergo in iis omnibus contractibus neceſſarius eſt recurſus ad proportionem geometricam. Quare licèt in quibuſdam illorum ſpectetur arithmetica æqualitas, quantum ad ſolvendum æquali quantitate debitum, adhuc exigitur geometrica proportio.

28. Infertur II. Quomodo arithmetica æqualitas, & proportio geometrica, locum habere poſſint, vel non poſſint, in commutationibus in voluntariis. Qui enim alium nolentem invitumq; damno affecit, duplici nomine reus eſt: altero, quia peccavit adverſus perſonam privatam, cui propriè damnum intulit: altero quia deliquit in rempublicam, cujus ille pars eſt, ejuſque jura aut leges contempſit. Quo ad primum caput, offenſor cogendus eſt, ut detrimentum illatum compenſet, ſive ſarciat offenſo, quanta æqualitate id fieri poſſit. Neque enim ſufficeret ad ſarciendum damnum quod offenſor æquale detrimentum ſubiret, vel in perſona, vel in rebus ſuis, niſi præterea offenſori fieret compenſatio detrimenti illati per ſatisfactionem æqualis pretii. Quòd ſi verò offenſor non habeat bona fortunæ in quantitate ſufficienti ad eam compenſationem faciendam, cogendus erit ut luat in corpore quantum videatur juſtum ad ſatiſpaſſionem. Quoties enim lex ſervari non poteſt juxta proprietatem & æqualitatem ab ea ſtatutam, ſervari debet quantum natura rerum patitur, ſeu in eo gradu, qui eſt proximior fini legis ſervando. At nihil proximius ſervandæ legi præſcribenti ſatisfactionem in pretio, quàm ubi ea eſt impoſſibilis, ſubire in corpore ſatiſpaſſionem. Ergo ubi illa eſt impoſſibilis, hæc ſubeunda eſt. Quo ad ſecundum verò caput, ſeu qua parte in rempublicam peccavit, ſatisfaciendum ipſi eſt expenſa ad certam pretii menſuram quantitate injuriæ. Gravior enim exiſtimatur, quæ commiſſa eſt contra Principem, quàm contra privatum quempiam; & contra nobilem, quàm plebejum; liberum, quàm ſervum: quoniam in priori caſu potior ſeu nobilior reipublicæ pars læſa fuit. Gravior item offenſa cenſetur, etiam relatè ad rempublicam, quæ publicè, aut in ipſo foro, illata fuit, quàm quæ in occulto: ſicut & major, quæ ex animi ſententia proceſſit, quàm quæ ex impotenti aliqua perturbatione ortum duxit. Nimirum in priori conſideratione major contemptus fit legum, propter publicitatem loci, & plenitudinem libertatis. Quare gravitas ejus offenſæ ex proportione geometrica ęſtimari debet, & ſecundùm illam aſſignanda eſt talio, ſeu contrapaſſio.

29. Infertur III. Germanus ſenſus Ariſtotelis dicto lib. 5. cap. 5. *Ethic.* ubi ex profeſſo hanc ipſam controverſiam exagitat. Ibidem namque impugnat Pythagoræos, non quòd juſtum in repaſſione, ſeu talione conſtituerent: ſed quòd in ea ſolùm repaſſione, quæ attenditur ſecundùm arithmeticam æqualitatem. Etenim in hoc nimium errabant, ſive juſtitia diſtribuens ſpectetur, ſive commutans. Nam in juſtitia diſtribuente nullatejuſmodi æqualitas attenditur, ut ipſe planè evincit: & in commutante ferè nunquam attenditur ſola, ut juſtum perfectè obſervetur: ſed ſemper eſt recurrendum ad proportionem geometricam, etiam ſuppoſita arithmetica ęqualitate, ut ſupra ſatis fusè, & in variis commutationibus adhibito exemplo, demonſtratum eſt. Quare Ariſtoteles non negat juſtum definiri debere ex contrapaſſione, ſive talione, prout abſtrahit ab ea quæ ſecundum æqualitatem arithmeticam, & ab illa quæ ſecundùm proportionem geometricam eſt: quoniam hoc modo conſiderata talio, ſeu contrapaſſio, verè conſtituit juſtum in omnibus commutationibus, tam volutariis, quàm involuntariis, juxta modum jam explicatum: ut in quibuſdam inveniatur ſola geometrica proportio, in aliis verò arithmetica æqualitas prędictæ proportioni conjuncta. Verùm quoniam talio apud Pythagoræos ſolùm accipiebatur pro repaſſione, juxta ſolam æqualitatem arithmeticam explorata, ideo Ariſtoteles universè contra illos ſtatuit, nec juſtum diſtributivum, neque omne commutativum, talione definiendum eſſe.

30. Verùm ſtatim oboritur difficultas ex communi ſenſu, ac modo loquendi deducta. Communis enim ſenſus & vox, tum philoſophorum moralium, tum & juriſprudentum eſt, in diſtributionibus ſolùm attendi proportionem geometricam, in commutationibus verò æqualitatem arithmeticam tantùm, ad juſtum definiendum. Huic verò poſteriori effato videtur contrarium, quod nuper ex Ariſtotele ſtatuimus, & ſæpè in ipſo diſputationis progreſſu traditum eſt: nimirum quaſdam commutationum ſolùm æſtimari ex proportione geometrica tantùm: cæteras verò ferè omnes non ex ſola arithmetica æqualitate, niſi attendatur ſimul eadem proportio geometrica.

31. Sed difficultati huic abſque negotio occurri poteſt, componendo doctrinam hucuſque traditam cum eo communi ſenſu ac modo loquendi. Concedimus enim, omnes commutationes rerum fieri arithmetica proportione quodammodo: quia inventâ jam pecuniâ, ſeu nummo, ex inſtitutione hominum, commutatio quarumlibet rerum fit ſecundùm pretium ex nummo definitum in æquali valore. Cumque inter duplex pretium æqualis valoris ſit arithmetica æqualitas, conſequens eſt, ut omnis commutatio rerum cenſeatur æqualis, ſive juſta, ſecundùm arithmeticam æqualitatem. Quod ſufficit ad veritatem communis ejus exiſtimationis, & modi loquendi. Cæterùm etiam veritas doctrinæ à nobis traditę ex Ariſtotele componitur cum eo axiomate: quoniam pretium ipſum rerum, cujus arithmetica æqualitas attenditur in rebus commutatis, conſtitui nequit abſque comparatione ad humanam indigentiam, quæ varia & inconſtans eſt, & exigit majori aut minori pretio taxari res, prout major vel minor earum indigentia fuerit. Hoc autem nec juſtè ęſtimari, nec rectè menſurari poteſt, niſi proportione geometrica: quoniam hæc nihil aliud eſt, quàm comparatio aut ſimilitudo quædam duarum proportionum. Ergo de primo ad ultimum, in rerum commutationibus ita ſpectatur juſtum ex æqualitate arithmetica pretii, ut tamen illa abſque geometrica proportione definiri non poſſit.

32. Itaque Ariſtoteles meritò invehitur contra Pythagoræos, quòd in omnibus commutatio-

tationibus omnino conſtituerent juſtum ex talione ſola, quæ apud illos erat proportio arithmetica pura, ſeu ſolitaria, abſque admixtione aliqua geometricæ proportionis. Meritò, inquam, invehitur: quoniam frequenter in commutationibus non invenitur illa prior, ſine hac poſteriore. Quòd ſi verò hæc minùs in iis attenditur, & parum de ea curatur in quibuſdam commutationibus & præſertim in emptione, venditioneque, ac conductione, ideo eſt, quia ſolùm curatur de pecunia exhibenda in pretium rei, prætermiſſa conſideratione aliarum rerum ſimilis pretii, & æqualis indigentiæ, quæ eadem omnino pecunia emi aut conduci poſſent. Verè tamen ibi ſupponitur proportio geometrica earundem rerum, tali pretio æſtimabilium, comparata cum re quæ emptioni, venditioni, aut conductioni ſubjacet: quoniam, ut Ariſt. docet, nummus ſubſtituit pro ipſis rebus veluti communis quædam rerum permutandarum menſura.

33. Dixi, frequenter in commutationibus rerum non invenire arithmeticam æqualitatem ſine proportione geometrica, quoniam ita evenit in contractibus præcipuis, & ferè omnibus. Aliqui tamen ſunt contractus, in quibus ſola prior attenditur, pura & libera ab omni geometrica proportione, ſive pretii ad indigentiam rerum; ſive gratitudinis ad beneficium. Ii verò contractus ſunt ſponſio, & ludus. In ſponſione enim omnimoda æqualitas ſervari ſolet circa æqualem pecuniæ quantitatem v. g. ab alterutro ſolvendam, ſi res hoc vel illo modo accidat. In ludo ſimiliter æqualis quantitas lucro aut jacturæ exponitur. Et quidem neutro ex iis contractibus attenditur pecunia per comparationem ad majorem minoremvè rerum indigentiam, ſed tanti ad tantum, neque alteri ex contrahentibus incumbit onus reddendi gratias alteri, quoniam nullum interceſſit beneficium. Quare in iis locum habere poteſt talio, ſeu contrapaſſio Pythagorica, & omnino pura. Idem quandoque accidere poſſe videtur in contractu ſocietatis, ſive circa ludum, ſive circa illam emptionem, in qua duo mercatores, æquali pecuniæ quantitate expenſa, & æquali induſtria, emunt merces pro indiviſo, ut pretium earum cedat æqualiter utrique. Nam ſi pro diviſo accipiantur, neceſſaria erit comparatio mercium inter ſe juxta variam qualitatem, pretium, & indigentiam illarum: in quo deviatur jam à Pythagorica talione, & fit recurſus ad aliquam proportionem geometricam. Neque eſt hęc ſocietas, qualis apud Ariſtotelem eodem loco: ubi planè inæqualis eſt pro inæqualitate expenſarum, ſive pecuniæ expoſitæ à contrahentibus: qui proinde recurrere debent ad geometricam proportionem.

34. Infertur III. præter hos contractus, de quibus nuper egimus, omnem aliorum contractuum æqualitatem arihmeticam, & juſtum illorum, niti proportione geometrica indigentiæ rerum, juxta quam pretium illarum taxatur & coæquatur. Quod ſi verò æqualitas arithmetica in rebus ipſis ſit, ut in mutuo; quamvis non præſupponat geometricam proportionem rerum, illam infert ratione gratitudinis, ad quam adſtringitur mutuatarius. Ex quibus omnibus patet, quo ſenſu contrapaſſio, ſive talio, ſit, aut non ſit idem ac juſtum.

QUÆSTIO TERTIA.

An rerum commutandarum una communis menſura, illas ad ęqualitatem redigens?

HÆC quæſtio eſt affinis præcedenti, in qua ad ſalvandam æqualitatem in commutationibus voluntariis ſæpè recurrimus ad communem quandam menſuram. Illam verò nunc examinare oportet.

SECTIO PRIMA.

Ratio dubitandi, ac ſententia Ariſtotelis explanata; & à difficultatibus expedita.

2. PRÆCIPUA Doctrina ſuperioribus tradita circa contrapaſſum, præſertim in commutationibus voluntariis, recurrit ad communem aliquam menſuram rerum commutandarum, quæ illas ad æqualitatem, ſeu contrapaſſum redigat. Verùm quoniam ſuppoſitio ejus communis menſuræ aliquot difficultatibus obnoxia eſt, oportet examinare, an verè ſit una aliqua ejuſmodi menſura, & quænam ſit.

3. Ratio dubitandi, ſeu potiùs improbandi unam aliquam communem rerum commutandarum menſuram, ea eſt: Quòd quęcumque ſubeunt unam aliquam communem menſuram, debeant eſſe unius ejuſdemque generis. Propterea enim communi ſapientum effato pervulgatum eſt, primum in unoquoque genere, eſſe menſuram cæterorum. Quo planè evincitur, menſuram debere eſſe in eodem genere cum rebus menſurabilibus, juxta Ariſt. 10. *Metaph.* & Averr. 4. *Phyſic.* circa finem: proindeque & illas debere eſſe unius atque ejuſdem generis inter ſe. Quæ enim ſunt eadem uni tertio, ſunt eadem quoque inter ſe: ac proinde ſi communionem generis habent, ejuſdem quoque generis eſſe debent. Atqui res commutandæ non ſunt unius ejuſdemque generis. Commutantur enim inter ſe frumentum & vinum, domus & calceus, aurum & veſtis, equus & pecunia, quę profectò diverſi generis ſunt. Ergo res commutandæ non ſubeunt aliquam communem menſuram. Confirm. Ariſtoteles enim lib. 7. *Phyſic.* docet, quæcumque inter ſe comparantur, debere invicem convenire, plus quàm æquivocè. At res commutandæ, cùm diverſi generis ſint, non conveniunt invicem plus quàm æquivocè. Non ergo inter ſe comparari poſſunt, ideoque nec ſubire

com-

communem aliquam menſuram. Hoc enim abſque comparatione earundem rerum inter ſe fieri nequit.

4. Verum objectio præjacta nullatenus nos dimovet à ſententia Ariſt. lib. 5. *Eth.* & cap. 5. jam toties allegato, ubi docet, res omnes commutandas perpendi debere communi aliqua menſura, ut ſic ad æqualitatem redigantur. Ut autem difficultati propoſitæ occurratur, præmittendum eſt, & ultro concedendum arguenti, res quæ ſub commutationem cadunt, ſi ſecundùm ſubſtantiam ſuam, ſeu perfectionem eſſentialem conſiderentur, nullatenus exigi, ſeu computari poſſe juxta unam aliquam communem menſuram. Ratio in promptu eſt: quoniam ea omnia, quæ ſub una aliqua menſura commutantur, debent eſſe ejus rationis; ut ſi inæqualia & diverſa ſint inter ſe, adęquari poſſint augendo & multiplicando alteram rerum, quæ inferior eſt, ut ſic ſuperiorem adæquet. Atqui ſecundùm ſubſtantiam, ſeu perfectionem eſſentialem, adæquari non poſſunt augendo & multiplicando alteram earum, quæ inferior eſt. Ergo ſecundùm ſubſtantiam, ſeu perfectionem eſſentialem conſideratæ, non poſſunt commutari ſub una aliqua communi menſura. Major propoſitio patet, vel ſolo experimento commutationum. Etenim equus unus aut bos commutatur pro pluribus nummis, mulus unus pro quinquaginta modiis farinæ v. g. ut proinde quod inferius eſt, multiplicatione ſui æquivaleat ſuperiori. Jam minor, ſive aſſumptio, facile extorquetur. Nam rerum ſpecie diverſarum ea conditio eſt, ut perfectione eſſentiali ſint inæquales; ideoq́ue, quæ eſt inferior, quacumque ſui multiplicatione non poſſit exæquare ſuperiorem. Unde neque omnes pretioſi lapides in unum collecti adæquant perfectione eſſentiali formicam aut muſcam: quoniam res animatæ exæquari nequeunt ab inanimis ullâ ſui multiplicatione. Ideoq́ue S. Auguſtinus lib. 12. *de Civit.* cap. 16. & lib. de duabus animabus cap. 4. muſcam præponit ſoli, ac ſubinde aſtris omnibus. Ac lib. *de Vera Religione* cap. 9. quamvis corporum cœleſtium pulchritudinem admiretur & celebret, ſubdit, inferiora eſſe quolibet vivente: proinde q́ue ait. *Non qualiſcumque moles, quamquam iſta viſibili luce præfulgeat, ſi vitâ careat, magni æſtimanda eſt. Quælibet nanque vivæ ſubſtantiæ cuilibet non vivæ ſubſtantiæ naturæ lege præponitur.* Vide quæ circa hoc diximus tom. 2. *Philoſ. Nov-ant.* diſp. 56. ſect. 1. & lib. 6. *Ethic.* in Commentatio cap. 7. à num: 17. Atqui equus & bos, ſubſtantiæ vivæ ſeu animatæ ſunt; nummi autem & modii farinæ vitâ atque animo carent. Ergo quamvis multiplicentur nummi & modii farinæ, nequeunt adęquare perfectione eſſentiali unicum equum aut bovem.

5. Quapropter Ariſtotelis doctrina accipienda eſt de rebus commutandis, non ſecundùm ſubſtantiam, ſeu perfectionem eſſentialem conſideratis, ſed tantùm prout uſum, ſive utilitatem aliquam afferunt vitæ ac neceſſitati humanæ & civili. Cæterùm & in hoc oportet ſub diſtinctione loqui. Quædam enim earum rerum jure ac merito commutantur: quædam verò non niſi turpiter aut injuſtè. Loquendo de prioribus, dicendum eſt cum Ariſt. unam iis communem menſuram eſſe. Ratio moralis in id ſuadendum hæc fere eſt, juxta ipſius Philoſophi mentem in hiſce *Ethicorum* libris. Cùm homo naturâ ſuâ civile, & ſociabile animal ſit, oportet ut habeat id, ſine quo civilis convictus & ſocietas eſſe non poteſt. Porrò civilis convictus & ſocietas eſſe non poteſt, niſi alter cum altero res ſuas commutet. Nemo enim eſt uſque adeò refertus, ſeu inſtructus omnibus fortunæ ſubſidiis, ut non egeat ope alterius. Alter ſolo frumento abundat, alter vino ſolo. Hic pecunias habet, ille merces: atque alter rerum alterius eget. Ergo ut unuſquiſque eorum ſuæ neceſſitati provideat, beneficio commutationis uti debet; ſic enim alter alterius indigentiæ conſulit. Rurſus cùm rerum commutandarum ſæpe valor inæqualis ſit, & reputetur, non poteſt fieri æqualitas inter illas per ſe ſolùm ſpectatas. Quis enim fertiliſſimum agrum aut ſumptuoſiſſimam domum commutet pro tunica, aut calceo? Ut ergo res adeò inæquales inter ſe adæquentur, opus eſt aliquo alio, quo ad æqualitatem redigantur. Hoc autem nequit eſſe, niſi communis aliqua rerum inæqualium & commutandarum menſura. Igitur rerum inæqualium ritè ac jure commutandarum debet eſſe communis aliqua menſura.

6. Loquendo autem de poſterioribus, iis nimirum, quæ juſtè commutari nequeunt, adhuc diſtinguendum eſt. Quædam enim ejus generis ſunt, ut commutari nequeant eo ſolùm nomine, quòd commutatio illorum ſit legibus prohibita: quædam autem ideò juſtè commutari non poſſunt, quoniam ſecluſa lege prohibente commutatio eorum turpis & inconceſſa eſt. Priora illa non habent communem aliquam menſuram, propter impedimentum legis: quo tamen deficiente, illam habent. Poſteriora autem nullam menſuram habent communem cum iis, quæ ritè commutari poſſunt. Et ratio eſt manifeſta. Communis enim menſura eſt per ſe inſtituta ad exęquandum ea, quę jure ac ritè commutari poſſunt. Ergo è contra in iis, quæ jure ac ritè commutari non poſſunt, ſed potiùs eorum cummutatio per ſe turpis & injuſta eſt, nullum habet locum una aliqua communis menſura. Idq́ue ulteriùs apparebit, indicatis in ſingulari quibuſdam eorum, quæ, niſi turpiter injuſteq́ue, commutari nequeunt. Ea verò ſunt bona animi, vita corporis, conjux, parentes & filii. Nemo enim, niſi turpiter & injuſtè commutaverit bona animi, cum bonis corporis aut fortunæ: nemo etiam corporis vitam cum divitiis: nemo denique conjugem, aut parentes, aut filios, pro quibuslibet bonis externis. Non ergo communem aliquam menſuram habent, penès quam commutentur. Quare turpiſſimus inter homines haberetur, qui avaritiâ ductus, ſeu amore pecuniarum, parentem ſuum hoſtibus in captivitatem traderet. Neque enim ullis fortunæ bonis oblatis excuſari poſſet ab ingrati animi vitio erga illum, cui ſe totum ſuaq́ue debet. Ideoq́ue Claudianus celebrat: pios fratres Siculos, qui, ut parentes ſuos ab incendio Ætneo liberarent, minimè dubitârunt ſubire jacturam opum, & quorumlibet bonorum fortunæ. Unde, & inter alia carmina, ita eos alloquitur.

O bene naturâ memores, documenta ſupernæ
Juſtitiæ, invenum numina, vota ſenum:
Qui ſpretis opibus medios properâſtis in ignes,
Nil præter ſanctam tollere canitiem.
Haud equidem immeritò tanta virtute repreſſas
Enceladi fauces obriguiſſe reor.

Ipſe

Ipſe redundantem frænavit Mulciber Ætnam,
Læderet exempli ne monumenta pii.

Similiter & turpiſſimi in republica habentur, qui ut quæſtum faciant, imò & ut inopiam effugiant, ſuæq́ue neceſſitati, etiam urgenti, conſulant, uxores aut filias ſuas proſtituerunt. Iniquum eſt enim commutationis genus, & legi naturæ contrarium. Denique & turpiter ageret qui pro tuenda corporis vita aliquid inhoneſtum, aut rationi diſſonum ageret, quo bona animi à ſe repelleret. Quam iniquam commutationem ut vitarent fortiſſimi martyres, minimè dubitârunt acerbiſſimos ſubire cruciatus. Verinus quoque adoleſcens ne animi pudorem exueret, *maluit ille mori:* ideoque elogium à Bidhermano meruit. Quin & apud Ethnicos exemplum præſtitit ejus conſtantiæ Spurina, teſte Valerio. Patet igitur in eo rerum genere nullam communem eſſe menſuram. Hæc enim inſtituta eſt ad commutationes ritè faciendas.

7. Neque obſtat ratio dubitandi initio propoſita, ex eo quòd res ſub commutationem cadentes ſint diverſorum generum, proindeq́ue non poſſint habere communem aliquam menſuram. Reſpondemus enim, res commutandas eſſe quidem diverſorum generum, ſi ſpectentur ſecundùm ſuas rationes ſimplices & abſolutas: inde tamen minimè prohiberi, ut convenientiam aliquam proportionis habeant inter ſe, quatenus in uſum humanum veniunt, & indigentiam explent. Sic enim comparari quodammodo poſſunt, & id quod inferius eſt multiplicatione ſui poteſt adæquare ſuperius: ſicuti argenteus multiplicatus exęquat communi hominum æſtimatione non modo rem inanimem ingentis pretii, ut ſumptuoſam domum; verùm etiam res animatas, ut equum & bovem. Non enim in hac commutatione & exęquatione attenditur ſimplex atque abſoluta ſubſtantia rei, ſed utilitas hominis, & indigentia quam explet. Poſſunt autem plures argentei, aut plures farinæ modii æqualem utilitatem afferre, & æqualem explere dominis indigentiam, ac unus bos, vel equus. Teſtimonium autem illud Ariſtotelis, ſolùm eſt accipiendum de iis quæ univocè menſurantur; non autem de iis quæ dumtaxat ſecundùm analogiam ſeu proportionem ſubeunt eandem menſuram: quo ſolùm modo illam ſubeunt res commutandæ diverſorum generum. Ad confirm. ex eodem Philoſopho fatemur, quæcumque inter ſe comparantur, debere inter ſe convenire pluſquàm æquivocè. Res autem commutandæ diverſorum generum, conveniunt pluſquàm æquivocè: nimirum, analogicè, ſeu proportione quadam, ut dictum eſt: convenientia autem analoga ſeu proportionalis eſt major quàm purè æquivoca, utpotè non ſolùm penès nomen, ſed etiam penès rem ipſam nomine ſignificatam. De quo legenda ſunt quæ diximus diſp. 26. Logicę.

SECTIO II.

Indigentiam eſſe menſuram rerum commutandarum. Objectiones ſolutæ.

8. SED adhuc inſtas, & inquiris, quænam & qualis ſit ea communis menſura, quâ res commutandæ, licèt genere diverſę, ut lapides, metalla, gemmæ, ædificia, prædia, aves, bruta, piſces, & alia ejuſmodi comparantur & adæquantur inter ſe. Porrò Ariſtoteles loco toties indicato ex lib. 5. *Ethicor.* docet, eam menſuram communem eſſe humanam indigentiam. Quæ ſanè doctrina non uſque adeò plana & inconcuſſa eſt, ut non patiatur nonnullas difficultates. Primò enim idem Philoſophus lib. 10. *Metaph.* docet, menſuram quarumlibet rerum debere eſſe ſimplicem & individuam. Atqui indigentia humana non eſt ſimplex & individua, ſed multiplex, & latitudinem habens, ſeu in quibuſdam major, & in aliis minor. Non ergo habet rationem menſuræ. Secundò. Menſura cujuslibet rei eſt componibilis cum ipſa, ſeu illam patitur ſecum: ut videre licet in unitate quæ coëxiſtit numero, cujus menſura eſt; & in ulna quæ componitur cum re, quam metitur. Atqui indigentia rerum commutandarum nō componitur cum rebus commutandis, ſeu non patitur illas ſecum. Neque enim indiget rebus vęnalibus, qui illas poſſidet. Ergo indigentia rerum commutandarum non poteſt eſſe illarum menſura.

9. Cæterùm, his non obſtantibus, retinenda eſt doctrina Ariſtotelis, eam communem menſuram ſtatuentis in humana indigentia. Ratio autem id probans hæc eſt. Quod pretium & æſtimatio rei potiſſimùm attendatur ex fine, propter quem illa adhibetur in uſum: ideoq́ue Averroës lib. 2. *Metaph.* docet, nihil eſſe bonum, aut æſtimatione dignum, niſi propter finem. Et Horatius accinebat trito carmine:

Quò mihi divitiæ, ſi non conceditur uti?

Itaque illa erit menſura rerum commutandarum, quæ in earum commutatione juſta obtinet rationem finis. In rebus enim moralibus finis, ad quem ipſæ diriguntur, eſt illarum menſura. Atqui in qualibet commutatione juſta ſupplementum ſive expletio humanæ indigentiæ, habet rationem finis. Ergo pariter habet rationem menſuræ. Aſſumptio, quæ ſola in dubium vocari poſſet, ſuadetur & explicatur. Si enim ego abundem tritico, ſed indigeam vino, cujus tibi copia eſt, & nulla tritici, commuto triticum meum cum vino tuo: ideoq́ue amborum indigentia expletur. Si dominus vineæ abundet pecuniis, ſed egeat operariis, commutat nummos pro opera illorum pecuniâ indigentium: & hac commutatione hinc atque inde expletur indigentia: idemq́ue eſt de aliis juſtis commutationibus. Ergo ſupplementum, ſive expletio humanæ indigentiæ, in qualibet juſta commutatione habet rationem finis. Quin, & ſupplementum ipſum non, niſi ex indigentia, perpendi aut menſurari poteſt. Quippe æſtimabilius, ſeu majoris pretii eſt, quod majorem explet indigentiam: minoris autem quod explet minorem: quemadmodum pluris æſtimatur vinum quod explet majorem dolii capacitatem, quàm quod minorem. Supplementum igitur ex indigentia humana æſtimatur ideoq́ue hæc eſt menſura ſeu regula juſtarum commutationum.

10. Ulteriùs. Quoties & ubicumque major mercium & rerum vęnalium penuria ſeu indigentia eſt, eò majori pretio res æſtimantur. Unde apud Romanos olim ſericum æquali auri pondere divendebatur, propter illius raritatem, & penuriam: ut propterea Nero Jmperator ſcandalum populo præſtitiſſe viſus ſit, quòd veſtem induerit ex puro ſerico contextam. Et his ipſis temporibus illæ merces aut aromota, quæ in qualibet provincia ob abundantiam vileſcunt, in aliis longiſſimè diſſitis plurimùm æſtimantur, ubi earum penuria aut indigen-

digentia eſt. Ideoq́ue Heliogabalus non ſolùm ob libidinem & luxum, ſed etiam in oſtenſionem potentiæ, ſolitus fuit veſci epulis ingenti ſumptu è longinquis regionibus aſportatis; & quidem maritimis dû verſaretur in terra, ac terreſtribus ubi verſabatur in mari. Itaque rerum cõmutaudarum pretium creſcit aut decreſcit juxta majorem aut minorem illarum indigentiam & penuriam. Igitur regula commutationum faciendarum eſt rerum indigentia & penuria. Denique. Juſtitia commutativa in rebus commutandis non attendit pretium naturale, conſiſtens in perfectione eſſentiali illarum. Sic enim omne aurum & argentum, quod mineralia quælibet ediderunt; omnesq́ue gemmæ & margaritæ, quotquot unquam India dedit, ac totius Orientis regiones protulerunt, non ſufficerent ad exæquandam unam muſcam, aut culicem. Solùm itaque attendit Juſtitia commutans pretium rerum commutandarum, quatenus deſerviunt uſui humano. Deſerviunt autem uſui humano, quatenus explent indigentiam. Igitur Juſtitia commutans in rebus commutandis ſolùm attendit humanæ expletionem indigentiæ, veluti regulam ad pretium conſtituendum.

11. Dices. Sequitur ex præjacta doctrina, pauperibus divendi oportere triticum & vinum majori pretio, quàm divitibus: quod ſanè abſurdum eſt, & à pietate prorſus alienum. Sequela probatur. Si indigentia humana eſt regula faciendarum commutationum, & taxandi pretium tritici ac vini, aliarumq́ue rerum venalium, quò major fuerit indigentia, eò majus debet eſſe pretium. Atqui in pauperibus major eſt indigentia tritici & vini, quàm in divitibus. Ergo oportebit triticum & vinum divendi pauperibus majori pretio. Reſp. negando ſequelam: quia ubi indigentiam aſſerimus eſſe regulam faciendarum commutationum, & taxandi pretium rerum venalium, non loquimur de indigentia peculiari hujus aut illius hominis, ſed de communi indigentia eorum, qui apti ſunt ad commutandum; ſive in exercitio commutent, ſive non. Certum enim eſt per ſe loquendo juxta majorem aut minorem indigentiam rerum commutandarum, & qualitercumque venalium in qualibet provincia pretium illarum, ſeu æſtimationem creſcere aut decreſcere: quicquid ſit de peculiari conditione hujus aut illius hominis, qui majorem, quàm alii, ſubeat indigentiam. Hoc enim ſolùm ex accidenti erit. Poſſet ulterius reſponderi, nihil abſurdi eſſe in eo quòd interdum pauper conſtringatur emere frumentum & vinum majori pretio, quàm dives, in iis provinciis ubi pretium earum rerum nulla lege taxatum eſt. Cùm enim dives ſupponatur abundare pecuniis, & pati minorem indigentiam tritici ac vini, poteſt facilè oblato pretio viliùs emere eo tempore, quo res minori pretio æſtimantur; pauper autem, cui pecuniæ copia nulla eſt, ſed potiùs indigentia annonæ, non poteſt illam emere quando minori pretio venditur: ideoq́ue cogitur illam emere quando majori pretio æſtimatur. Verùm & hoc ipſum ex accidenti eſt; nam per ſe loquendo indigentia ſolùm taxat pretium juxta id, quod communiter in republica aut provincia uſuvenit.

12. Inſtabis. Nonnulla ſunt quæ in tota aliqua provincia, imo & ubilibet ſummo habentur in pretio, cùm tamen eorum indigentia nulla ſit, aut ſere nulla. Igitur pretium rerum commutandarum non creſcit ex majori indigentia. *Si enim* juxta illam taxaretur, ubi indigentia nulla aut minima eſt, pretium nullum aut minimum eſſet: quod eſt contra hypotheſim. Aſſumptio autem ſuadetur; quoniam margaritæ, adamantes, & alii pretioſi lapides, ubilibet ferè ſummo habentur in pretio. & tamen eorum indigentia aut nulla, aut perexigua eſt. Non enim quæruntur ad veram aliquam neceſſitatem explendam, ſed ad infinitam quandam potentum hominum cupiditatem ſatiandam.

13. Huic objectioni ut occurram, præmitto, divites, pauperesq́ue dupliciter conſiderari poſſe. Primò & vulgari acceptione, ſecundùm copiam aut inopiam bonorum fortunæ. Vulgò enim divites habentur qui iis abundant, pauperes autem qui eorum defectum patiuntur. Secundò & philoſophicè conſiderari poſſunt, non attentâ bonorum copiâ inopiavè, ſed cupiditate aut moderatione animi. Nimirum eæ animi affectiones in cauſſa ſunt, ut quod alicui videtur parum, appareat alteri ſufficiens, aut etiam nimium: & quod alter ſibi exiſtimat neceſſarium, alter ſupervacaneum arbitretur. Mollis culcitra, quæ moderato homini delicioſa apparet, delicato & effœminato videtur dura, niſi & leviſſimis ſtruthionum pennis inſtructa ſit. Carnes coctæ & frequentia volatilium genera, quæ ſobrio viro pluſquàm ſufficientia reputantur in cibum, guloſo & ultra modum affectanti luxum, ingrata habentur, & non ſatis idonea. Unde illa in quibuſdam anxietas quærendi inſolita & pretioſiſſima irritamenta gulæ: cujus execrandum ſpecimen dedit Heliogabalus, de quo ſupra, teſte Lampridio, in ejus *Vita*, his verbis: *Comedit ſæpiùs ad imitationem Apicii calcanea camelorum, & criſtas vivis gallinaceis dempſit, linguas pavonum & luſciniarum. Exhibuit & Palatinis ingentes dapes extis mullorum refertas, & cerebellis phœnicopterum, & perdicum ovis, & cerebellis turdorum, & capitibus pſittacorum, & phaſianorum, & pavonum. Canes iecinoribus anſerum pavit. Miſit uvas Apamenas in præſepia equis ſuis: & pſittacis atque phaſianis leones pavit, & alia animalia.* Quænam immoderantia major? Quod autem circa cupiditatem & immoderationem in cibo diverſimodè accidit, juxta varias hominum affectiones; id ipſum ferè circa quælibet bona extima ſeu fortunæ contingit: ut quæ moderatis viris ſufficientia ſunt, cupidis & intemperantibus reputentur exigua: quæq́ue priores cenſent ſupervacanea, poſteriores ſibi neceſſaria exiſtiment. Unde & ii apud philoſophos, quotquot Ethicam profitentur, non ſunt verè divites, quantumcumque auro & argento videantur affluere, ſunt pauperes & miſeri: quia immodica cupiditate ſemper aliquid aliud expetunt, ſuis non contenti bonis: ideoq́ue in mente ſua ac votis aſſiduam indigentiam patiuntur, quam gemmis, lapidibus pretioſis, & ampliori rerum dominio explere ſtudent. Contrà alii exigua penu, & paucis ac paratu facilibus fortunæ bonis contenti ſunt: ideoq́ue nihil ampliùs optant, neque ullam pretioſarum rerum indigentiam patiuntur. Huc ſpectat illud Senecæ, tam ex ſua, quàm Epicuri ſententia, loquentis: *Honeſta res eſt, & læta paupertas. Illa verò non eſt paupertas ſi læta eſt, cui enim cum paupertate bene convenit, dives eſt. Non qui parum habet, ſed qui plus cupit, pauper eſt. Quid enim refert, quantùm illi in arca, quantùm*

in hor-

in horreis jaceat, quantùm paſcat, aut fœneret, ſi alieno imminet ſi non adquiſita, ſed adquirenda computat? Quis ſit divitiarum modus, quæris? Primus, habere quod neceſſe eſt: proximus, quod ſat eſt. Idipſum antea luculenter tradiderat Cicero paradoxo ultimo, ubi, inter alia inquit: *Animus tuus oportet ſe judicet divitem: non nominum ſermo, neque poſſeſſiones tuæ. Si tibi nihil deeſſe putas, nihil curas ampliùs, concedo, dives es. Si autem propter cupiditatem pecuniæ nullum quæſtum turpem putas, ſi quotidie fraudas, decipis, poſcis, paciſceris, aufers, ſpolias, &c. hæc utrum abundantis, an egeni ſigna ſunt? Animus hominis dives, non arca appellari ſolet. Quamvis illa ſit plena, dum te inanem videbo, divitem putabo.* Unde illud Auſonii argutum epigramma.

Ex animo rem ſtare æquum puto, non animum ex re.
Cuncta cupit Crœſus, Diogenes nihilum.

Quare idem Seneca Epiſt. 62. & 99. hæc duo paradoxa proferre audet. *Breviſſima ad divitias per contemptum divitiarum eſt via.* Itemque: *An parum habet qui non alget, non eſurit, non ſitit? Plus Iupiter non habet.*

14. Hinc jam obiectioni propoſitæ occurri facilè poteſt. Diſtinguenda enim eſt duplex indigentia: altera pauperum, generatim eorum, qui verè indigent rebus vitæ tuendæ neceſſariis: altera divitum, ſeu cupidorum, qui ſupervacanea appetunt. Ut enim Ariſt. obſervat lib. 1. *Rhetor.* tam pauperes, quàm divites, concupiſcunt: pauperes quidem ob indigentiam veram, divites autem ob exuperantiam: ideoq́ue divitum indigentiam, quę ſolius exuperantiæ eſt, Cicero 2. QQ. *Tuſcul.* appellat *libidinem inexplebilem.* Ad rem ergo, cùm dicimus ex mente Ariſtotelis, menſuram commutationum eſſe indigentiam, non loquimur ſolùm de indigentia vera, quæ eſt rerum neceſſariarum vitæ humanæ, & apud pauperes & moderatos viros eſt; ſed etiam de indigentia apprehenſa, ſeu ſolius exuperantiæ, quæ in cupidis & diuitibus locum habet. Quiſquis enim concupiſcit indiget, & eò magis, quò plura concupiſcit. Magna ergo divitum indigentia eſt, quoties immoderanter appetunt ſupervacanea, & pretioſa. Quid ergo mirum, quòd in commutationibus ejuſmodi ingens pretium taxetur? Quò enim major rerum indigentia eſt, eò majus pretium conſtituitur. Unde vel hoc ipſo exemplo, quod in oppoſitum afferebatur, ſtabilitur denuò rerum commutandarum menſuram eſſe indigentiam, qualiſcumque demum ea ſit: quoniam cùm indigentia divitum ſit inexplebilis, & major quàm pauperum, nihil mirum ſi majus pretium conſtituatur explendæ divitum indigentiæ, quàm pauperum.

15. Neque obſtant rationes dubitandi propoſitæ initio ſectionis. Non prima deſumpta ex Ariſtotele docente, menſuram debere eſſe ſimplicem & individuam. Loquitur enim de menſura quantitatum, & quæ res ad omnimodam æqualitatem exactas metitur: non autem de menſura proportionum, ſeu rerum menſurabilium ex ſola analogia. Hujus profectò generis eſt indigentia, quæ non æqualiter omnibus ineſt, ſed diuerſimodè, & ſub multiplici proportione: ideoq́ue dividua eſſe poteſt, & modò major, modò minor. Neque ſecunda objectio urget. Fatemur enim, menſuram cujuſlibet rei poſſe componi cum re menſurata, ſeu illam ſecum admittere. Fatemur quoque, indigentiam peculiarem uniuſcujuſque non poſſe componi cum rebus illis, quarum indigentia eſt. Qui enim rem obtinet, nullatenus eâ indiget, ſed potitur, niſi fortè ſubeat pœnam Tantali, quæ & avarorum propria eſſe ſoleti, juxta illud Petronii in *Satyrico.*

Nec bibit inter aquas, nec poma fugacia carpit,
Tantalus infelix, quem ſua vota premunt.
Divitis hæc magni facies erit, omnia latè
Qui tenet, & ſicco concoquit ore famem.

Adhuc tamen verum eſt, indigentiam universè eſſe menſuram commutationum, & cum rebus commutandis eſſe ſimul poſſe. Quamvis enim in ſingulari expleatur & excludatur à ſingulis hominibus poſtquàm obtinent ea, quibus indigebant; adhuc indigentia in communi ſeu in abſtracto conſiderata habet rationem menſuræ, quà taxatur pretium in ſigulis rerum venalium ſeu pretio æſtimabilium commutationibus. Non enim opponuntur duo hæc, indigentiam eſſe frumenti in provincia aut regno, ex qua taxetur ſingulis pretium; & tamen indigentiam in ſingulari non eſſe huic aut illi civi, qui frumentum ſuæ familiæ ſufficiens jam emit, aut aliunde habuit.

SECTIO III.

Faciendis commutationibus non ſufficere indigentiam, niſi & nummus adſit. Objectiones extricatæ.

16 PRÆTER indigentiam communem ſtatuit Ariſt. regulam ſeu menſuram aliam commutationum rerumq́ue exæquandarum, quę eſt nummus. Ita enim expreſsè docet, tum lib. 5. *Ethic.* cap. 5. tum etiam libro *Politicorum* primo: ubi aſſerit, nummum ex neceſſitate habuiſſe initium, quoniam res ſub commutationem cadentes nequeunt è longinquis ſeu nimiùm diſſitis regionibus aſportari abſque ingenti ſumptu: ideoq́ue oportuit ut nummus vicem earum ſubiret, quo facilè deferri poſſent. Quæ doctrina ſanè difficilis apparet multiplici ex capite. Primò enim obſtare videtur, quod in quolibet genere una tantùm ſit menſura cæterorum. Primum enim in unoquoque genere eſt menſura cæterorum, ut omnium ſapientum vox eſt: ac proinde debet eſſe unum, quia primum cujuſlibet generis unicum eſt, non multiplex. Atqui ſectione præcedenti ſtatutum fuit communem indigentiam eſſe rerum commutandarum menſuram. Ergo nummus earundem rerum menſura non eſt. Confirmatur. Permiſſo, earundem rerum plures eſſe poſſe menſuras, id certè intelligendum eſt ſecundùm aliam & aliam rationem rerum commutabilium, non autem ſecundùm unicam & eandem. Atqui res commutabiles non habent aliam & aliam rationem ſub qua commutentur. Solùm enim cōmutari poſſunt, quatenus in uſum humanum veniunt, quæ certè eſt unica ratio formalis. Ergo rerum commutabilium non poſſunt eſſe plures menſuræ. Cùm gitur communis indigentia ſit menſura rerum commutabilium quatenus in uſum humanum veniunt, conſequens eſt, ut nummus non ſit menſura earundem rerum. Secundò idipſum oppugnari poteſt ſic. Menſura cujuſlibet generis debet eſſe conſiſtens & ſtabilis, atque invariata. Atqui in genere rerum commutabilium nummus non eſt conſiſtens, ſtabilis, & invariatus. Accidit enim ſæpè

ut inæqualiter æſtimetur: ſæpe etiam contingit, ut nummus ſufficiens uno anno ad emendum certam tritici aut vini menſuram, anno ſequenti non ſufficiat ad emendam illius dimidiam partem. Ergo nummus non eſt menſura rerum commutabilium. Tertiò. Menſura commutationum ad vitam hominis tuendam, ejuſque opportuna ſubſidia paranda eſt neceſſaria, ideoque ab ipſa natura ordinata. Natura enim non deeſt in neceſſariis ac proinde putanda eſt inſtituiſſe quicquid vitæ hominis tuendæ neceſſarium eſt. Atqui nummus non eſt à natura inſtitutus. Toto enim eo tempore, quod fluxit à creatione mundi ad diluvium nullus legitur nummorum uſus. Similiter nec aliquot poſt diluvium ſæculis, pręſertim apud nationes barbaras, quæ ſola permutatione utebantur, abſque ulla nummi notitia. Nummus ergo non eſt menſura commutationum. Confirmatur. Nulla menſura à natura præſcripta poteſt varietatem ſubire pro arbitrio hominum. Naturalia enim ſunt neceſſaria, ideoque ſub arbitrium noſtrum minimè cadunt. Atqui nummus varietatem ſubit pro arbitrio hominum. Romæ enim juxta Plinium, tempore belli ſecundi Punici denarius aſſibus ſedecim æſtimabatur, cùm tamen antea ſolùm decem valeret. In aliis nationibus aliquid variari ſolet circa monetam uſualem, & in Hiſpania plurimùm, ut plus nimio experimur quotidie. Nummus ergo non eſt naturalis rerum menſura.

12. Adhuc tamen retinenda eſt, doctrina Ariſtotelis, dicendumque, præter rerum exigentiam eſſe aliam communem menſuram rerum commutandarum, quæ eſt nummus. Id autem multiplici ratione ſuaderi poteſt. Prima ex diſtantia locorum procedit, ſuppoſita neceſſitate commutationum, ſuperioribus ſtatuta, ad retinendam ſocietatem & convictum humanum. Etenim quamvis indigentia adſit, poteſt non ſufficere ad commutationes opportunè faciendas: ut exemplo adhibito palam apparebit. Dantiſci in Pomerania ingens frumenti copia eſt, & nulla vini, quo Gallæcia abundat. Volunt Pomerani vinum è Gallæcia aſportare: ſed tamen nequeunt ſine ingenti ſumptu eò deſerre frumentum, quo abundant. Etenim in deferendo frumento per longiſſimum Baltici maris & Cantabrici tractum deberent plurimùm inſumere in onerariis navibus deferendis. Ergo non poſſunt conſulere neceſſitati ſuæ immediata commutatione frumenti cum vino, quo indigent. Igitur ſola indigentia non ſufficit ad commutationem utiliter faciendam. Opus itaque habent aliâ menſurâ, quæ eſt nummus. Vendentes enim frumentum ſuum Pomerani provinciis finitimis, nummoſque pro eo accipientes in pretium, facilè poterunt, & abſque onere aut ingenti ſumptu, illos ad Gallæciam defferre, atque empto ibidem vino ſuæ neceſſitati conſulere. Ergo ſola indigentia non ſufficit ad ejuſmodi commutationes utiliter faciendas, niſi præterea adſit nummus.

18. Secunda ratio petitur ex diuturnitate temporis. Contingit enim ut hoc anno civis quiſquam aut reſpublica, frumento abundet. Quoniam autem anno ſequenti fieri poteſt ut parum ex prędiis colligatur, & defectus annonę ſit, dupliciter pręveniri poteſt neceſſitas futura: aut ſervando frumentum, aut vendendo. Sæpè autem accidit ut illud ſervari non poſſit, quia ex maligna loci aut cœli diſpoſitione putreſceret. Quare unicum ſupereſt remedium ad conſulendum neceſſitati futuræ: ut, nimirum, hoc anno vendatur frumentum, quod ſupereſt; ac nummi inde accepti ſerventur ad emendum frumentum ex provinciis finitimis anno ſequenti. Ergo ad eam commutationem faciendam non ſufficit indigentia futura, ſed præterea opus eſt nummo. Quam rationem ſatis indicat Ariſt. loco allegato dum ait, ubi præſens neceſſitas non eſt, neceſſarium eſſe nummum ad faciendam commutationem futuram. Ubi enim nummus eſt, facilè cætera humanæ vitæ præſidia adſunt. Ideoque ajebat vetus ille poëta.

—— *quodvis nummis præſentibus opta:*
Accipies; clauſum detinet arca Jovem.

Et recentiùs ac lepidiſſimè Jo. Owenus Epigrammate inſcripto, *Grammatica Fœneratorum*, ita ludit:

Serpentes, nantes, gradientes, atque volantes,
Hos, has, omnes, hæc omnia vincit Amor.
Hic hæc, hoc, Nummus, regina Pecunia, & Aurum,
Sunt tria, queis vincens omnia cedit Amor.

19. Tertia ratio ducitur ex operariis, ſeu iis, qui neceſſitate preſſi locant operas ſuas apud divitem: quoniam pluribus egent ad tuendam vitam, ut frumento, vino, oleo, & veſte. Cùm verò dives non habeat earum rerum abundantiam ſed nummorum dumtaxat, operarii pro labore ſuo ſolos nummos in pretium laboris reportare poſſunt, quibus per partes emant frumentum, vinum, oleum, ac veſtes. Ergo ad commutationem ejuſmodi faciendam non ſufficit operariis indigentia, niſi ulteriùs adſit nummus.

20. Quarta ex abſentia charorum. Pater filium adoleſcentem ex America Salmanticam mittit ſtudiorum cauſſa: ut ſæpiſſimè accidit: proindeque opus habet, ut ipſi veſtem, & alimenta ſubminiſtret ſingulis diebus. Cùm verò nec veſtimenta, in debita menſura deferri quotannis facilè poſſint, nec alimenta quotidiana ex India miniſtrari, opus eſt ut vel initio tradat, vel tempore navigationis claſſium in Hiſpaniam ex America, mittat aliquid, quo alimenta in ſingulos dies emat. Hoc autem nihil aliud eſſe poteſt, quàm nummus. Oportet igitur ad ſubveniendum charis, ſeu filiis abſentibus, intervenire nummum. Mitto ſexcenta alia hujus generis, quæ facilè coacervari poſſent.

21. Quinta denique oritur ex rebus individuis. Habet quis generoſum equum, & patitur indigentiam panis, vini, olei, veſtis, calceorum in ſingulos dies. Eſt vir honeſtus; quem mendicare non decet: ſed neque amicum habet, à quo neceſſaria accipiat. Quare compellitur equum permutare pro iis. Sed nec equum in fruſta diviſum commutare poteſt, quoniam equus nullum pretium habet, niſi individuus permaneat. Præterea neque apud unum aliquem invenit ea omnia, quibus eget. Quidam enim ex commutantibus habet vinum, quidam panem, quidam oleum, quidam veſtes: & nulla harum rerum ſupponitur eſſe æqualis pretii cum equo. Ergo ut ſubveniat vir honeſtus indigentiæ ſuæ, compellitur equum vendere, ac redigere in nummos. Sic enim poterit facilè eas res omnes emere per partes, & ſuæ neceſſitati conſulere. Nun ergo indigentia ſola ſufficit ad commutationes faciendas, niſi præterea nummus adſit.

22. Verùm ut nummorum uſus in eum finem opportunus ſit, quædam requiſita aſſignantur ab authoribus politioris notæ. Primum, ut nummus exigua quantitatis mole contentus ſit. Alioqui enim difficilè ab uno in alium locum deferri poterit. Secundum, ut præferat imaginem, vel inſignia, aut characterem alicujus Principis alioqui enim facilè adulterari poterit, nummus, & falſus pro vero ſubſtitui; ac proinde impedietur commutationum æqualitas. Tertium, ut certi alicujus ponderis ſit: quoniam aliter rebus commutandis imponi non poterit certum ac fixum pretium. Verùm hæc conditio ſolùm videtur habere locum in nummo aureo aut argenteo, cujus valor maximè exſpondere æſtimatur. Unde in Hiſpania nulla ferè aut exigua ponderis ratio habetur in moneta uſuali ex cupro, ære, ſtanno &c. ſed ſolùm attenditur forma, ſeu figura. Quartum, ut conſiſtentem ſeu permanentem æſtimationem habeat: quoniam varia & inconſtans æſtimatio impedimento eſt, ut indigentiæ futuræ conſulatur. Unde & inter noſtrates tot paſſim incommoda & detrimenta ex mutatione monetæ oriuntur; quot & quanta in nulla alia Orbis terrarum regione contingunt. Quintum, ut nummus fiat ex materia æſtimabili, ut plurimum pretii ſervari poſſit brevi loco, & facile huc illuc circumferri. Sextum denique, ut facilè dividi poſſit in partes exiguas, quò, nimirum, res exigui aut propè nullius pretii, emantur, preſertim à pauperibus.

23. Hinc difficultatibus objectis initio ſectionis ex num. 16. occurrere oportet. Ad I. dicimus, menſuram propriam, primariam, & immediatam rerum commutandarum, unicam quidem eſſe, eamque in humana indigentia ſitam, id verò non prohibere, ut præterea ſit alia menſura ſecundaria & media, quæ priori illi atque immediatæ coaptetur & adæquetur, ut in ejus conſortio dimetiatur quaslibet res pretiò æſtimabiles, quotquot ſub commutationem cadunt. Ad confirmationem patet ex eadem doctrina. Licèt enim res pretio æſtimabiles commutentur quatenus in uſum humanum cadunt, adhuc tamen locus eſt ut regula commutationum faciendarum immediata & primaria ſit indigentia, mediata autem & ſecundaria nummus. Sic etiam objectum cujuslibet habitus comparatur ad illum ut menſura, ita ut hæc deſumatur potiſſimùm ab objecto primario, ſubinde autem & conſequenter à ſecundario, invariata ejuſdem habitus ratione formali.

24. Ad II. cùm nummus non ſit primaria & immediata menſura commutationum faciendarum, ut nuper dictum eſt, ſed ſecundaria, & ſubordinata indigentiæ, ipſique adæquata, nihil mirum, ut illius pretium ſeu æſtimatio varietur juxta majorem aut minorem rerum indigentiam. Hinc eſt ut triticum, vinum, carnes, ac veſtes, & denique quotquot ferè in humanum uſum veniunt, quandoque majori, quandoque minori, aut penè nulla quantitate nummorum emantur, prout major aut minor earum rerum indigentia eſt. Quare non eſt opus ut nummus ſit menſura omnino ſtabilis & conſiſtens, niſi prout indigentia rerum exegerit. Immo & indigentia ipſa rerum, quamvis ſit primaria commutationum menſura, quandoque eſt major, quandoque minor, juxta penuriam, aut abundantiam rerum venalium. Nimirum, id omnibus rebus humanis commune eſt, ut non omnino ſtabiles & firmę ſint, ſed fluxę, & viciſſitudine plenę: ut meritò quidam vetus poëta ceciners: *Tale quidem genus eſt hominum, quale & foliorum.*

25. Ad III. menſura quidem ſecundaria commutationum ad vitam hominis tuendam ejuſque opportuna ſubſidia paranda, eſt neceſſaria, non quidem ſimpliciter & abſolutè, ſed ſolùm ex ſuppoſitione indigentiæ: quæ aliter excludi non poteſt communiter ferè, quam recurrendo ad nummum. Ex eo autem quòd natura non deficiat in neceſſariis, ſolùm infertur, inſtitutionum nummorum eſſe à natura, quatenus illa intra terræ viſcera edidit metalla alicujus pretii, è quibus moneta conſtruatur; ac præterea hominibus ſuggeſſit modum eruendi, expoliendi, confirmandi metalla ipſa in figuram nummorum, quibus paſſim neceſſitati ſubveniatur. Quod ſi verò ante tempus diluvii, ſeu primis illis ſæculis, non legitur fuiſſe aliquis nummorum uſus, & ille negandus ſit; videtur cauſſa in eo ſita, quod tunc eſſet rerum vitæ humanæ deſervientium longè major affluentia, quàm ſæculis ſubſequentibus, & his præſertim poſtremis, quibus natura effœta eſt, & in deterius pro lapſa, ac longiſſimè diſtans à primæva illa conditione: utpote in qua primum à Deo proceſſit: cùm tamen poſtea ſucceſſu generationum à priſco illo vigore degeneraverit. Quare ſapienter ajebat Philo libro *De mundi opificio*: Τοιοῦτος μοι ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, &c. *Talis quidem primus homo mihi videtur factus, & corpore & animo reliquos omnes, qui nunc ſunt, vel ante fuerunt, excelluſſe. Illum enim Deus condidit: nos ex hominibus gignimur. Quanto autem melior majorque auctor, tantò & opus oportuit. Deinde & quicquid viget ſeneſcente & effœto melius eſt; ſive animal, ſive fructus, ſive planta, ſive aliud eorum, quæ in natura ſunt. Itaque par eſt primum illum hominem robur & vigorem extitiſſe totius noſtri generis: at ſecutos deinceps haud ita viguiſſe, per ætates & ſucceſſiones, deteriores ſemper forma & viribus factos.* Patet igitur, initio mundi fuiſſe longè majorem rerum quarumlibet vigorem & affluentiam, ac proinde nullam aut exiguam nummorum neceſſitatem, quæ ex rerum indigentia & penuria ortum trahit. Quod ſi verò hodieque apud barbaras quaſdam nationes nullus eſt, aut fuiſſe legitur nummorum uſus, id non vertitur laudi, ſed tribuitur ruſticitati incultæ & agreſti. Quin etiam neceſſum eſt, ut plurium rerum indigentiæ ſubvenire nequeant deficiente nummo: cujus neceſſitas ad ſubveniendum vitæ humanæ in ſuis uſibus ſupra demonſtrata eſt, & experimento patet.

26. Ad confirm. denique dicimus variari quidem poſſe pretium ſeu valore, nummi aut monetę, prout neceſſitas publica exegerit: non autem pro ſolius principis arbitratu. Id enim in reipublicæ perniciem cederet, eſſetque imitari Hippiam, aut Leuconem, de quo ſcribit Polyænus lib. 6. *Strategematum*, juſſiſſe ut quilibet afferret nummos aliâ formâ excudendos; allatos verò recudiſſe, ac decreviſſe ut duplici pretio eſſent, retenta ſibi dimidia parte. Inde verò cives damno affecti ſunt: quoniam apud exteros moneta non niſi conſueto pretio, accipiebatur. *Nec diuturna eſſe potuit* (inquit Adamus Contzen lib. 8. *Politic.* cap. 17: *tam aberrans à communi æſtimatione conſtitutio*. Aliquando tamen, juxta Plinium lib. 33. cap. 3. Romanæ reipublicæ neceſſitas extorſit, ut aliquando fe-

rè

galem, cui curæ eſt legum omnium obſervatio, dubitamus meritò, quænam ſit hæc poſterior: an ſpecialis aliqua virtus, & prorſus ſejuncta à cæteris; an potiùs indiſtincta, & ex illarum omnium ſatellitio conſurgens. In qua controverſia mirum eſt quam variè & multipliciter loquantur philoſophi morales. Illorum tamen opiniones ad duas præcipuas revocabimus.

6. Prima ſententia docet juſtitiam legalem reipſa atque eſſentiâ non differre, ſed ratione ſolùm à confluxu virtutum omnium. Etenim Ariſtoteles lib. 5. *Ethic.* cap. 1. docet. Juſtitiam hanc legalem eſſe perfectam virtutem, non quidem ſimpliciter, ſed quatenus refertur ad alterum; ac proinde præſtantiſſimam eſſe: præterea, non eſſe virtutis partem, ſed totã univerſamq; virtutem, quemadmodum injuſtitia illi contraria non eſt pars, ſed vitioſitas univerſa. Ex hac verò Ariſtotelis doctrina & aliis ejuſdem philoſophi pronunciatis, colligunt authores ejus opinionis, ac diſtinguunt in appetitu triplicem virtutem: primam naturalem, quam Ariſtoteles lib. 3. *Ethicorum* docet omnibus naturâ inſitam quodammodo; quoniam experimur aliquos juſtos, temperatos, forteſque, quaſi anticipatione naturæ, ab ipſis unguiculis: qualis fuiſſe legitur Achilles, cum ipſa penè fortitudine ſuſceptus in lucem, veluti non priùs homo, quàm fortis ac bellator. Secunda virtus eſt moralis, doctrina, & exercitatione comparata; eaque duplex: altera ſimplex, altera compoſita. Simplex eſt quælibet virtus peculiaris, ſua materia ſpeciali, ac proprio officio contenta. ut fortitudo circa timores & audacias, temperantia circa voluptates & triſtitias, & ſic de reliquis. Compoſita verò eſt, quæ ex omnibus ſimplicibus aggregatur, & ex omnium illarum connexione inter ſe & cũ prudentia conſurgit. quæ profectò jam non eſt virtutis pars, ſed tota, univerſa, ac perfecta virtus. Cùm verò ii, qui univerſa, ac perfecta virtute ſunt præditi, non modò benè agant quæ ſua ipſorum interſunt, ſed illa etiam quæ utilia ſunt aliis, & communi reipublicæ bono conſentanea; illorum probitas appellatur juſtitia, quoniam hæc in ordine ad bonum alienum eſt. Quare idem habitus ſecundùm ſubſtantiam dicitur & virtus & juſtitia: virtus quidem, quatenus perficit habentem, ejuſque opus reddit bonum ac perfectum; quod propriè ad virtutem pertinet: juſtitia verò, prout refertur in bonum alienum, ſeu commune reipublicæ.

7. Si verò ab iis authoribus interroges, in quo differat virtus communis, & univerſa, ſeu virtutum omnium complexio, ab ejuſmodi juſtitia, quæ legalis dicitur; reſpondent, utramque reipſa, ſive ſecundùm ſubſtantiam eſſe unum & idem ſecundùm eſſe autem, ſive ſecundùm rationem, inter ſe differre. Idque volunt docuiſſe Ariſtotelem dicto cap. 1. dum dixit de iis: *Sunt enim idem; eſſe autem non eſt idem.* Sive ut habet vetus tranſlatio apud Div. Thomam ibidem lect. 2. fine, *Eſt quidem enim eadem eſſe ſubjecto: ratione autem non idem.* Nimirum, volunt idem valere apud Ariſtotelem differre τῷ εἶναι, *ſecundum eſſe*, ac differre τῷ λόγῳ, *ratione*: id eſt, definitione, ſeu ratione formali. Virtus enim communis & univerſa eſt quidem habitus rationalis animi perfectus & optimus; nõ tamen abſolutè conſideratus, ſed relatè ad bonũ alienum, præſertim commune reipublicæ. Dicitur autem juſtitia hæc *legalis*, quoniam vires ſuas exerit, & nervos intendit in opera præſcripta legibus, quarum finis eſt bonum commune. Cumq; leges ipſæ complectantur omnium virtutum materiam, actioneſque in ea verſantes; conſequens eſt, ut etiam juſtitia legalis, ſicuti eſt univerſa virtus, omnem materiam actionemque virtutum attingat, corrigatque quicquid à legibus & virtutibus abhorret.

8. Hanc ſententiam ita explicatam tradidit primus omnium Euſtratius Nicenus Epiſcopus *in Commentariis* ad locum prædictum, & poſt ipſum Baridanus, ac præterea Javellus, Acciajolus, Albertus Magnus 5. *Ethicorum* tractat. 1. Flaminius Nobilius lib. 2. *de Felicitate* cap. 10. Theophilus Raynaudus lib. 3. *de Virtutibus & Vitiis* ſect. 1. c. 1. Gallutius in cap. 1. lib. 5. *Ethicorum*, ubi & Obertus Giphanius. Suffragantur Stapletonius libro 5. *de Juſtificatione* prolegom. 3. Vega lib. 5. *in Trident.* c. 4. & ex parte Vaſquez 1. 2. diſp. 50. num. 6. ac Leonardus Leſſius lib. 2. *de Virtutibus* cap. 1. n. 15. Porrò eadem opinio diſtinctiùs explanata ab eiſdem authoribus, ad ſequentia pronunciata, ſeu capita revocatur: in quibus etiam continentur illius fundamenta.

9. Primum eſt, juſtitiam legalem non eſſe virtutem aliquam peculiarem, diſtinctam ſpecie eſſentiali à cæteris; ſed potiùs virtutum omnium confluxum, ſeu virtutem univerſam. Nimirum, id docere planè videtur Ariſtoteles loco allegato dum ait, juſtitiam legalem non eſſe virtutis partem, id eſt, ſpeciem aliquam peculiarem intra virtutis genus; ſed eſſe totam, ſive univerſam virtutem. id eſt, complexionem virtutum omnium; quarũ exercitio legibus morem gerimus.

10. Secundum, juſtitiam ipſam legalem, & virtutum omnium complexionem, quodammodo differre inter ſe. Virtutes enim, quæ perficiunt & bona faciunt ſubjecta differentia, debent quodammodo inter ſe differre: ut docet Ariſtoteles lib. 10. *Ethicorum* cap. 3. Subjecta autem juſtitiæ legalis, & complexionis virtutum omnium, ſunt differentia. quippe ſubjectum prioris eſt civis, prout civis eſt: poſterioris autem homo, quatenus homo eſt. differentia verò ſubjecta ſunt in ſenſu formali ac morali homo & civis: quoniam homo non refertur ad alterum, ſicut civis qui ex propria ratione ordinatur ad civitatem, & quicquid eſt, reipublicæ eſt: ideoq; Ariſtoteles ſcitè dixit, aliam eſſe virtutem boni viri, aliam boni civis. Juſtitia ergo legalis, & complexio virtutum omnium, quodammodo differunt. Præterea: nequeunt non differre quodammodo ea, quæ differentes fines ſpectant. Juſtitia autem legalis, & complexio virtutum omnium, ſunt ejuſmodi. Juſtitia enim legalis ſpectat felicitatem communem civitatis, veluti proprium finem: complexio autem virtutum omnium felicitatem hominis peculiarem. Patet verò utramque felicitatem quodammodo diſſidere. Ergo & ipſa juſtitia legalis quodammodo differt à complexione virtutum omnium. Denique: nequeunt non differre quodammodo ea, quorum unum eſt alio præſtantius. Juſtitia autem legalis eſt præſtantior omnibus virtutibus: tum ex mente Ariſtotelis allegato loco 5. *Ethic.* tum ratione manifeſta: quia optimus civis eſt præſtantior optimo viro: ſiquidem ultra perfectionem optimi viri, ſe continentis intra ſphæram probitatis privatæ, addit reſpectum ad bonum commune reipublicæ,

cui

cui ſtudet, invigilatque: juſtitia itaque legalis, & virtutes reliquæ, ſeu earum omnium complexio, quodammodo differunt.

11. Tertium, ac potiſſimum, juſtitiæ legalis differentiam à complexione virtutum omnium, non eſſe realem, ſive eſſentialem, ſed ſolius rationis. Quod ſibi colligere videntur ex Ariſtotele eodem loci aſſerente, juſtitiam legalem, & virtutem univerſam, quodammodo eſſe & non eſſe eandem rem. nimirum, eandem ſpecie eſſentiali, ſive ſecundùm ſubſtantiam, diverſam autem, ſeu aliam ſecundùm eſſe, id eſt, τῷ λόγῳ, ſeu ratione, ut ſupra dictum eſt. Etenim, quia juſtitia legalis bonum alienum procurat, complexioni virtutum omnium addit ut præterea referatur ad alterum, ſcilicet, ad commune bonum. quod ſane non diſcrimen rei, ſed ſolius rationis addit. Neque inde, ajunt, tollitur ſufficiens unitas juſtitiæ legalis omnes virtutes complectentis, & nulli ſpeciei peculiari adſtrictæ. nam neque totus mundus eſt certa ac peculiaris rerum ſpecies, & tamen unus eſt. Quin & Ariſtoteles ſæpè diſſerit de compoſito, tanquam de re diſtincta à materia & forma unitis, quamvis ab iis re non differat, ſed ratione ſola.

SECTIO II.

Præfertur ſententia oppoſita, veluti conformior Ariſtoteli, & D. Thomæ: eaque penitùs explanatur, & illuſtratur multipliciter.

12. SECUNDA ſententia, quam veriorem exiſtimo, diſtinguit ſpecie eſſentiali juſtitiam legalem ab omnibus aliis virtutibus. Ita Divus Thomas in libr. 5. *Ethicorum* lect. 2. fine, Ægydius lib. 2. *de Regimine Principum* part. 2. c. 11. Angeſtus cap. 11. *Moral.* tom. 1. Pavonis diſput. 3. *Ethica* quæſt. 2. prop. 5. Krosbein 5. *Ethic.* tract. 1. dub. 3. Molina tract. 1. *de Juſt.* diſput. 1. Valentia 2. 2. diſput. 5. quæſt. 2. dub. 1. Suarez tract. *de Relig.* lib. 3. cap. 9. num. 5. 6. & 11. ac tomo 4. in 3. part. diſput. 2. ſect. 4. num. 5. Lugo diſput. 1. *de Juſtitia & Jure*, ſect. 4.

13. Et ſanè de mente D. Thomæ pro hac ſententia dubitare non licet: quoniam loco nuper indicato luculentiſſimè illam tradit, & probat hiſce verbis: *Quia ubi eſt ſpecialis ratio objecti, etiam in materia generali, oportet eſſe ſpecialem habitum; inde eſt quod ipſa juſtitia legalis eſt determinata virtus, habens ſpeciem ex hoc quod intendit ad bonum commune.* Similiter 2. 2. quæſt. 58. art. 5. cùm docuiſſet in fine corporis eandem eſſe juſtitiam generalem, & legalem, mox art. 6. ſequenti inquirit, *Utrùm juſtitia, ſecundùm quod eſt generalis, ſit idem per eſſentiam cum omni virtute.* Reſpondetque negativè in argumento. Sed contrà: & probat ex Ariſtotele lib. 5. *Ethicorum* cap. 1. aſſerente, multos in propriis poſſe quidem virtute uti: in iis autem, quæ ſunt ad alterum, non poſſe. Si autem juſtitia generalis, ſeu legalis, quæ ſanè eſt ad alterum, eſſet eadem cum omni virtute, quiſquis circa res proprias poteſt virtute uti, poſſet etiam in ordine ad alterum. Quod Ariſtoteles negat. Inſuper idipſum evincit ex alio teſtimonio ejuſdem philoſophi lib. 3. *Politic.* cap. 3. ubi docet, non eſſe ſimpliciter eandem virtutem boni civis, & boni viri. *At virtus boni civis* (ſubjungit Sanctus Doctor) *eſt juſtitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non eſt eadem juſtitia generalis cum virtute communi, ſed una poteſt ſine alia haberi.*

14. Deinde in corpore ejuſdem articuli ſexti ex profeſſo dirimit eandem controverſiam hiſce verbis, quæ lucem præferent expediendæ quæſtioni: Reſpondeo dicendum, quòd generale dicitur dupliciter: uno modo per prædicationem, ſicut animal eſt generale ad hominem, & equum, & ad animalia ejuſmodi. Et hoc modo generale oportet quòd ſit idem eſſentialiter cum iis, ad quę eſt generale: quia genus pertinet ad eſſentiam ſpeciei, & cadit in definitione ejus. Alio modo dicitur aliquid generale ſecundùm virtutem: ſicut cauſſa univerſalis eſt generalis ad omnes ſuos effectus, ut Sol ad omnia corpora, quæ illuminantur, vel immutantur per virtutem ipſius. Et hoc modo generale non oportet, quòd ſit idem in eſſentia cum iis, ad quæ eſt generale: quia non eſt eadem eſſentia cauſſæ & effectûs. Hoc autem modo ſecundùm prædicta (nimirum artic. 5. præcedenti) juſtitia legalis dicitur eſſe virtus generalis, in quantum ſcilicet ordinat actus aliarum virtutum ad ſuum finem: quod eſt movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim charitas poteſt dici virtus generalis, in quantùm ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum: ita etiam juſtitia legalis, in quantùm ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo charitas, quę reſpicit bonum divinum, ut proprium objectum, eſt quædam ſpecialis virtus ſecundùm ſuam eſſentiam: ita etiam juſtitia legalis eſt ſpecialis virtus ſecundùm ſuam eſſentiam, ſecundùm quòd reſpicit commune bonum, ut proprium objectum. Et ſic eſt in Principe principaliter, & quaſi architectonicè: in ſubditis autem ſecundariè & quaſi adminiſtrativè. Poteſt tamen quælibet virtus, ſecundùm quòd à prędicta virtute, ſpeciali quidem in eſſentia, generali autem ſecundùm virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici juſtitia legalis. Et hoc modo loquendi juſtitia legalis eſt idem in eſſentia cum omni virtute, differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philoſophus. Hactenus ad literam Divus Thomas, non modo ſuam ſententiam, quam proſequimur, mira claritate explanans ſed etiam ſenſum Philoſophi lib. 5. *Ethicor.* cap. 1. & 2. quem tam aliter, & tam longè à germano ipſius ſenſu, authores primæ opinionis interpretantur.

15. Itaque Ariſtotelis ſententia, juxta planam ac perviam Divi Thomæ interpretationem, eſt, juſtitiam legalem poſſe dupliciter accipi. Primò pro virtute quadam ſpeciali, quæ ex propria ratione ſpectat bonum commune, veluti objectum proprium, & in illud ordinat cæteras peculiares virtutes, inſtar cujuſdam cauſæ univerſalis; quemadmodum charitas theologica, ſpectans bonum divinum, tanquam proprium objectum, impellit cæteras virtutes peculiares in idipſum bonum, tanquam univerſalis cauſa illarum. Quo ſenſu, tam juſtitia legalis, quàm charitas, licèt in eſſentia ſint virtutes peculiares, ac certæ cujuſdam ſpeciei; in extenſione tamen, ſeu imperio, & ordinatione, ſunt virtutes generales. eoque ſenſu juſtitia legalis dicitur ab Ariſtotele non eſſe pars virtutis, ſed tota, ſive univerſa virtus: quia licèt, quatenus eſt alligata certæ cuidam ſpeciei

intra

intra virtutis genus, poſſit appellari pars virtutis, & non tota virtus; quatenus tamen habet vim impellendi omnes alias virtutes peculiares ad ſuum ipſius objectum, quod eſt cōmune bonum, eſt tota, ſive univerſa virtus. Secundò accipi poteſt juſtitia legalis non pro cauſſa univerſali intra genus virtutis, ſed pro effectu. nimirum, pro qualibet peculiari virtute imperata, ſeu ordinata à juſtitia legali in bonum commune reipublicæ. Non enim ſolùm rhetores, ſed & interdum philoſophi, metonymiâ utuntur, nomen cauſſæ transferentes in effectum, & viceverſa. Et hoc ſenſu juſtitia legalis non differt eſſentiâ aut reipſa à qualibet ſingulari virtute, ſed ſolùm ſecundùm τὸ εἶναι, *eſſe*; ut loquitur Ariſtoteles: id eſt, τῷ λόγῳ, *ratione*, ut Euſtratius, & cæteri, communiter interpretantur. Scilicet, per hoc quòd juſtitia illa legalis, quam dicimus virtutem univerſam in cauſſando, imperet, ſeu ordinet peculiares virtutes, ut fortitudinem v. g. aut temperantiam, in bonum commune reipublicæ, legibus præſcriptum, non mutatur natura ſeu eſſentia fortitudinis, temperantiævè, ſed ſolùm iis additur expreſſus ordo ad bonum publicum civitatis, invariata illarum ſpecie eſſentiali. Sic ex eo quòd charitas theologica imperet, ſeu ordinet inferiores virtutes ab bonum divinum, quod illa ſpeciatim ſpectat, veluti objectum proprium; non variatur natura, ſive eſſentialis ſpecies ipſarum, ſed ſolùm perficitur accidentariè in ordine ad ſublimiorem finem. Quare virtutes peculiares, ſive in ſeipſis conſideratæ, ſive à juſtitia legali directæ ad publicum bonum, non addunt ſpeciem eſſentialem, diverſamvè naturam, ſed ſolùm conſiderationem aliam, vel diſtinctum modum, expreſſionemvè accidentariam in ordine ad bonum reipublicæ, cui conſequendo præcipuè ac propriè invigilat legalis juſtitia.

16. Hoc ſenſu planè anteponit Ariſtoteles juſtitiam legalem cæteris virtutibus, tanquam illarum fontem, ſeu ducem, ideoque ipſi adaptat ſenarium illum verſum cujuſdam poëtæ accinentis, admirabiliorem eſſe juſtitiam Heſpero Solem ſubſequente, & Lucifero præeunte.

Οὐδ' ἕσπερος, οὔτ' ἑῷος οὕτω θαυμαστός·

Nec tam Heſperus, nec Lucifer mirandus eſt.

Præterea & aliud carmen allegat, veluti proverbium illius temporis:

Juſtitia in ſe virtutes complectitur omnes.

quatenus nimirum cæteras omnes impellit in ordine ad proprium objectum, quod eſt commune bonum reipublicæ, & impellendo perficit: quia in qualibet peculiari virtute præſtantius quiddam eſt intendere in bonum commune, quod ex imperio juſtitiæ legalis habet, quàm in privatum, quod ex ſe duntaxat habet. Unde & ſubdit idem Philoſophus: *Ac perfecta quidem maximè eſt, quia perfecta virtutis eſt uſus: perfecta autem, quia qui eam habet, non ſolùm ſecum, ſed cum altero etiam, virtute uti poteſt.* Quod certè non faceret, ſi ſolùm præditus eſſet virtutibus illis, quæ ſpectant bonum privatum & proprium. faciet verò ſi eædem ipſæ virtutes à juſtitia legali in alienum & publicum bonum dirigantur. Quod adhuc illuſtriùs explanat lib. 1. *Magnorum Moral.* cap. 31. aliàs 34. initio hiſce verbis: *Si juſta ſunt quæ lex facere præſcribit, lex autem quæ ex omnibus virtutibus ſunt, mandat; qui igitur ex lege juſtis obtemperat, perfectam nanciſcitur probitatem. Proinde juſtus & juſtitia, perfecta quædam virtus eſt. Unum igitur quoddam juſtum, in his, & circa hæc.* Vides quomodo juſtitiam legalem appellat perfectam quandam virtutem: quatenus impellit ad obtemperandum legibus, quæ in omnium virtutum materia verſantur, atque adeò legalis dicitur. Cumque legibus curæ ſit commune bonum, idem ipſum quoque per ſe ſpectatur à juſtitia legali.

17. Eidem imperio, & excellentiæ legalis juſtitię ſupra cæteras virtutes, veluti dirigentis illas in bonum commune civitatis, & nutricis earum, ſuffragium ferunt alii inſignes philoſophi, ac præſertim Polus Pythagoræus libro *de Juſtitia*, hiſce verbis: *Juſtitia inter homines videtur mihi mater & nutrix cæterarum virtutum appellanda.* Idque latè confirmat: tum quia nulla virtus abſque ea eſt numeris omnibus abſoluta: tum præterea, quia in mundo, civitate, domo, familia, corpore, & animo, harmoniam & concordiam præſtat. Quare ſubdit opportunè admodum in rem noſtram: *Cùm igitur hæc virtus totum ſimul ac partes ſingulas moderetur, & in concordia conſervet, quomodo non mater & nutrix, tum virtutum, tum rerum omnium communi judicio dici deberet?* Huc ſpectat quòd Cicero lib. 3. *Offic.* illam *virtutum omnium reginam* appellat, veluti cæteris imperantem, eaſque dirigentem ad ſuum ipſius finem. Similiter Plato lib 4. *de Republica* illam celebrat, tanquam *virtutum omnium nexum comprehenſionemque.* quaſi nectit enim cæteras, & ſub ditione ſua coërcet, ut bono communi intentæ ſint. Chalcidius quoque Platonicus *in Timæum* eam appellat *animi concentum, & morum harmoniam!* ſicuti Alcinous, *omnium animæ partium conſenſionem & ſymphoniam.* Quippe ex juſtitiæ legalis impulſu ductuque provenit, ut omnes animi mores, veluti concentu quodam, aut harmoniâ, reſpondeant legibus omnibus in ordine ad bonum commune. Quod ipſum eleganter expreſſit Claudianus, & plures alias utilitates ex juſtitia provenientes, dum illam alloquitur iis verſibus:

—— tu prima hominem ſylveſtribus antris
Elicis, & fœdo detergis ſæcula vultu.
Te propter colimus leges, animoſque ferarum
Exuimus. nitidis quiſquis te ſenſibus hauſit,
Irruet intrepidus flammis, hiberna ſecabit
Æquora, conſertos hoſtes ſuperabit inermis.

18. Denique dandum ultrò eſt authoribus primæ opinionis, nonnunquam apud philoſophos, & ipſum quoque Ariſtotelem, ſicuti & apud ſacras literas, juſtitiæ nomine ſignificari complexionem virtutum omnium, ex quibus probitas perfecta conſurgit. Quod à nobis ſupra num. 4. præmiſſum fuit. Sed adhuc verum eſt, juſtitiæ legalis nomine accipi potiſſimùm virtutem illam peculiarem, quæ ſpectat bonum commune reipublicæ, tanquam objectum proprium, & in illud conſequendum impellit virtutes reliquas: ſubinde autem, & ſecundariò intelligi eo nomine eaſdem virtutes peculiares, quatenus imperatas ab ipſa juſtitia legali, in ordine ad bonum commune legibus præſcriptum. Quod ampliùs illuſtrare & rationibus confirmare pergimus ſectione ventura.

SECTIO III.

Ratio germana Divi Thomæ ad probandum juſtitiam legalem eſſe virtutem peculiarem, urgetur, & confirmatur diverſimodè. Refutantur Tarquinius Gallutius, & Theophilus Raynaudus.

19. VENIAMUS modò ad examinandum, ſeu expendendum momenta rationum, quibus utuntur auctores noſtræ ſententiæ ad illam probandam. Prima ratio, & potiſſima, eſt qua utitur S. Thomas num. 13. & 14. poteſtque ſub hanc formam diſſerendi proponi. Bonum commune reipublicæ eſt longè præſtantius, quàm privatum ſingulorum: ac proinde dignius ut per ſe ſpectetur ab aliqua virtute peculiari, quæ in illud tendat, tanquam in proprium objectum. Cùm igitur exiſtant virtutes peculiares circa bonum privatum ſingulorum, ſeu proprium, ſeu alienum; multò magis putari debet exiſtere peculiarem aliquam virtutem, quæ per ſe curet commune reipublicæ bonum. Juſtitia autem legalis eſt quæ curat commune reipublicæ bonum. Non enim per ſe ac propriè intenta eſt moderandis voluptatibus, & triſtitiis ad guſtum & tactum ſpectantibus, ut temperantia; neque timoribus, & audaciis, ut fortitudo; nec largitioni & retentioni moderatæ, ut liberalitas; nec mediocritati inter ambitionem, & puſillitatem animi, ut magnanimitas; vel inter iracundiam & lentitudinem, ut manſuetudo: ſed ſolùm communi reipublicæ bono, legibus præſcripto, Juſtitia ergo legalis eſt certa & peculiaris virtus, in bonum commune reipublicæ intendens, veluti in objectum proprium.

20. Illuſtratur I. ratio eadem. Amabile bonum, unicuique autem proprium, inquit Ariſt. & ex ipſo alii; quoniam licèt ratio boni ſpecioſa ſit, & in quam voluntas naturali ductu feratur, non tamen ſufficit ad illam conſtanter & facilè movendam, niſi appareat in ea aliqua utilitas, ſeu convenientia boni proprii, quo unuſquiſque perficiatur. Unde idem philoſophus admonet, paucos eſſe qui commune bonum curent, plurimos qui illud negligant, omnes verò ſolicitos eſſe circa bonum privatum, & proprium, cui uni plerique aras erigunt, atque omnia deſideria & conatus ſuos devovent. Igitur ut unuſquiſque conſtanter & facilè afficiatur erga bonum commune reipublicæ, opus eſt habitu aliquo peculiari virtutis ſuperadditæ, illud per ſe ſpectante, tanquam objectum proprium. Illa verò non eſt alia, nec aſſignari poteſt cum fundamento ſufficienti, quàm legalis juſtitia. Eſt igitur virtus peculiaris.

21. Illuſtratur II. omnes illæ virtutes differunt ſpecie, quarum fines proprii, objecta, & ſubjecta, ſpecie differunt. Immo ſola finium differentia ſufficeret ad inducendam diſtinctionem eſſentialem virtutum in ſpecie: cùm diverſa ſpecies formaque virtutum, ex vario & multiplici fine colligatur; ut docet Ariſtoteles libro tertio *Ethicorum* cap. 6. ubi de fortitudine diſſerit. At finis, objectum, & ſubjectum juſtitiæ legalis, aliarumque virtutum, ſpecie differunt. Finis enim juſtitiæ legalis eſt bonum commune reipublicæ: aliarum verò virtutum, bonum privatum hominis. Subjectum juſtitiæ legalis eſt civitas ſeu reſpublica, cujus utilitas quæritur: aliarum verò virtutum homo, qui illarum beneficio perficitur. Objectum ipſarum ſunt perturbationes animi, ſeu actiones humanæ, prout imbutæ ratione honeſtatis privatæ: objectum autem juſtitiæ legalis ſunt eædem perturbationes actioneſque, quatenus moderandæ in commune civitatis bonum. Patet verò, ea omnia morali ſpecie differre, bonum commune reipublicæ, & privatum hominis; civitatem, & hominem ſingularem; perturbationes & actiones, ut moderandas in utilitatem privatam, vel publicam. Juſtitia ergo legalis differt ſpecie morali à cæteris virtutibus, ac proinde eſt certa & peculiaris intra genus virtutis ſpecies, ſeu forma.

22. Illuſtratur III. nequit non eſſe virtus peculiaris, & à cæteris ſpecie diſcrepans, illa virtus, cujus functiones & actiones peculiares ſunt, & ab aliis ſpecie diſſidentes. Virtutum enim, & facultatum diſtinctionem in ſpecie, ſicuti & naturarum quarumlibet, deprehendimus ex diverſitate actionum. Atqui juſtitiæ legalis actio & functio peculiaris eſt, atque à cæteris virtutum functionibus ſpecie diſſidens. Juſtitia ergo ipſa eſt virtus peculiaris, & ſpecie diſcrepans à cæteris. Aſſumptio, in qua poſſet eſſe diſſidium, probatur. Ut enim in corpore humano diverſæ ſunt actiones ſecundùm varietatem organorum & facultatum, v. g. alia manuum, alia pedum, alia capitis, alia ventris; ac præterea quædam alia actio communis toti homini, & peculiaris ipſi, prout integer & totus homo eſt: ita ſimiliter in corpore politico, ſeu cœtu hominum, oportet eſſe non ſolùm actiones virtutum proprias ſingulorum hominum, prout homines ſunt, ſed etiam aliam communem totius civitatis, ſeu reipublicæ, ad quam omnes cives, prout cives ſunt, debeant conferre ſuam operam, & ardentibus votis contendere. Ejuſmodi autem actio nulla alia eſt, quam juſtitiæ legalis propria, & bono communi reipublicæ intenta. Habet igitur illa functionem ſeu actionem ſpecialem, & à cæterarum virtutum actionibus ſpecie diſſidentem.

23. Urgetur conſideratio eadem. Perinde ſe habent partes civitatis in ordine ad civitatem ipſam, ac membra ſingula in ordine ad totum corpus humanum. Ergo quemadmodum præter ſingulas actiones uniuſcujuſque membri proprias eſt actio quædam vitæ peculiaris & propria totius, in quam membra ipſa qualemcumque operam ſuam conferunt: ita ſimiliter in civitate, præter ſingulas actiones proprias virtutum moralium, quibus ſinguli homines ſe privatim perficiunt, debet eſſe actio quædam peculiaris & propria totius civitatis, in quam ſinguli cives, prout cives ſunt, utcumque concurrant. Ejuſmodi verò actionem patet non eſſe aliam, quàm juſtitiæ legalis, utpote ex propria ratione ſolicitæ circa commune bonum reipublicæ. Oportet igitur tribuere juſtitiæ legali peculiarem actionem, & diſſidentem ſpecie à cæterarum virtutum actionibus.

24. Dices cum Tarquinio Gallutio. *Spectare bonum commune, ſeu publicum, non eſt actio peculiaris juſtitiæ legali, ſed communis aliis quoque virtutibus.* Etenim Ariſtoteles lib. 3. *Ethicor.*

cap.

cap. 6. 7. & 8. diſſerens de fortitudine docet, pręcipuum ejus actum verſari in periculis mortis pulcherrimæ, qualis plerumque accidit in bello, ob commune bonum, & ſalutem reipublicæ ſuſcepto, ſive propter legum defenſionem: ut eo loci exponunt Albertus Magnus, & alii interpretes. Quin & Ariſtoteles ipſe ibidem ait, honores in civitatibus conſtitutos eſſe viris fortibus, qui propter commune bonum egregia facinora in bello geſſerunt. Præterea lib. 4. diſſerens de magnificentia palam docet, virum magnificum non eſſe ſumptuoſum erga ſe, ſed in rem publicam & communem. Non ergo proprium eſt juſtitiæ legalis verſari in bono communi reipublicæ, ſeu in illud intendere: ideoq́ue perperam oppoſita doctrina à nobis ſtatuitur ad probandum, juſtitiam legalem eſſe peculiarem virtutem, & ſpecie diſtitam à cæteris.

25. Sed contrà. Licet enim fortitudo & magnificentia per ſe ſpectatæ edant opera quædam reipublicæ ſeu civitatis communi bono utilia, & ſplendori deſervientia, ratio tamen formalis, quam in objecto & fine ſuo proprio ſpectant, non eſt bonum publicum & commune, per ſe loquendo. Fortitudo enim ſolùm ſpectat per ſe mediocritatem inter audaciam & timorem terribilium, abſtrahendo ab eo, utrum terribilia accidant in bello publico, aut certamine privato, propriè aut impropriè dicto. Quod ſi verò quiſpiam terribilia ſubeat in bello ex amore boni publici, id non fit abſque interventu juſtitiæ legalis, quæ impellit ad amandum & quærendum publicum bonum. Adſtipulantur enim ſibi invicem virtutes omnes ſub alia & alia ratione formali, uniuſcujuſque illarum propria: ut oſtenſum eſt diſput. 4. quæſt. 6. ac proinde ſiqua illarum ſpectat publicum bonum directè, id fit ex juſtitiæ legalis impulſu. Neque quicquam aliud evincunt loca illa Ariſtot. ex tertio *Ethic.* cap. 6. cùm ibi non definiat, rationem per ſe inſpectam ac directè à fortitudine eſſe publicum bonum, etiam cùm illa gerit facinora reipublicæ convenientia, & ampliſſimis præmiis digna. Ea namque gerit ex imperio & impulſu juſtitiæ legalis.

26. Major difficultas eſt circa magnificentiam quæ videtur publicum bonum, ſive ſplendorem civitatis, per ſe ſpectare: ideoq́ue diſputat. 7. quęſtione 1. ſect. 3. diximus liberalitatem differre ſpecie eſſentiali à magnificentia, quatenus hæc exercet ſumptus magnos in ſplendorem publicum, illa verò exiguos in commodum privatum aliorum. Adhuc tamen dicendum eſt, proprium eſſe juſtitiæ legalis ut publicum bonum ſpectet: tum quia magnificentia, juxta frequentem expoſitionem interpretum libro quarto *Ethicorum* cap. 2. non ſpectat publicum bonum, ſed ſolùm ſumptus magnos & ſplendidos, prout magni & ſplendidi ſunt: in quo adæquatè differt à liberalitate, quæ ſolis exiguis ſumptibus intenta eſt. Tum præterea, quia dato quòd magnificentia præ liberalitate non ſolùm ſpectet ſumptus magnos per ſe loquendo, ſed etiam ſplendorem publicum, communemq́ue civitatis, ex iis reſultantem, in ædificiis, legationibus, ſpectaculis, cultu nuptiarum, aliiſq́ue ejuſmodi recenſitis ab Ariſtotele libro 4. *Ethicorum* cap. 2. nuper allegato; adhuc tamen non curat bonum illud commune reipublicæ, quod legibus præcipitur: quippe nullis legibus civitatis præcipiuntur ea opera ſplendidiſſima, ſed relinquuntur arbitrio civium opulentorum. Juſtitia autem legalis ſolùm ſpectat bonum illud commune reipublicæ, quod legibus præceptum eſt. Tum denique, & conſequenter, quoniam, ut alibi pleniùs apparebit, objectum juſtitiæ generatim loquendo non eſt qualecumque bonum, ſed debitum moraliter, & ex ſtricta obligatione illius, qui ex juſtitiæ habitu agit. Tendit enim juſtitia ad reddendum unicuique jus ſuum. Splendor autem ille, quem vir magnificus adquirit reipublicæ operibus ſumptuoſis, non eſt moraliter debitus, nec ex ſtricta obligatione procedens, ſed ex ultronea electione, & generoſitate illius. Neque enim in operibus magnificis reddit jus ſuum reipublicæ, ſed jure ſuo ſe abdicat in illius ſplendorem & ornamentum. Bonum ergo publicum per ſe inſpectum à juſtitia legali, & magnificentia, non eſt idem, ſed diverſum ac proinde juſtitia legalis eſt peculiaris virtus, & contenta objecto proprio ac diſtincto à cæterarum virtutum objectis.

27. Dices II. cum Raynaudo lib. 3. *De virtutibus* ſect. 1. cap. 1. num. 9. dari quidem virtutem ſpecialem, quæ in illud unum objectum boni communis intenta ſit: eamq́ue nec fuiſſe negatam ab Ariſt. nec ignoratam (ut malè pronunciat Torres diſp. 8. *De juſtitia* dub. 1.) quin & nihil deeſſe ejuſmodi virtuti ſpeciali ut cenſeatur vera & perfecta juſtitia. Subdit verò ſtatim idem auctor num. 10. ſequenti, nullatenus eſſe audiendos qui putant, eam virtutem ſpecialem eſſe juſtitiam legalem Ariſtotelicam.

28. Sed enim prædictus auctor ſibiìpſi contrarius eſt in eo quod affirmat & negat. Illa enim virtus ſpecialis, quam ipſe admittit, habet quicquid requiritur ut cenſeatur vera juſtitia perfecta: ut nuper ex ejus verbis innotuit. Atqui juſtitia legalis Ariſtotelica eſt vera juſtitia & perfecta: ut idem Ariſtoteles pronunciat loco allegato ex libro 5. *Ethic.* cap. 1. longè poſt medium illis verbis: *Atque hæc quidem juſtitia, & virtus ſanè perfecta eſt,* &c. Et aliquantò poſt: ἐντελὴς μάλιστα ἀρετή. *ac perfecta maximè eſt virtus* Ergo juſtitia legalis Ariſtotelica eſt illa ipſa virtus ſpecialis, quam Raynaudus admittit. Deinde virtus illa ſpecialis, quam Raynaudus admittit, eſt quę ſpeciatim intendit in commune bonum, ſeu utilitatem reipublicæ. At juſtitia legalis Ariſtotelica eſt, quæ ſpeciatim intendit in commune bonum, ſeu utilitatem reipublicæ. Etenim Ariſtoteles loco allegato agens nominatim de illa circa finem capitis allegati, inquit: *Ob id verò ipſum quoque alienum bonum videtur eſſe ſola ex virtutibus juſtitia. Agit enim quæ alii conducunt, aut imperanti, aut reipublicæ.* Juſtitia ergo legalis Ariſtotelica eſt illa ipſa virtus ſpecialis, quam Raynaudus admittit. Præterea. Dum eiſdem verbis ait, ſolam illam juſtitiam legalem, de qua loquitur, eſſe virtutem circa alienum bonum imperantis, aut reipublicæ; omnem aliam virtutem excludit, quæ circa id objectum verſetur. Ergo refellit planè, ſeu excludit virtutem ſpecialem aſſignatam à Raynaudo, ſi hæc ſit alia virtus à juſtitia legali Ariſtotelica. Quæ impugnatio videtur manifeſta. Alioqui eſſet & non eſſet ex ſenſu Philoſophi alia virtus præter juſtitiam legalem communi bono intenta. Immò dum Raynaudus ubi ſupra fatetur, virtutem ſpecialem a ſe admiſſam

Digitized by Google

non fuiſſe ignoratam nec negatam ab Ariſtotele, tenetur etiam fateri ejuſmodi virtutem ſpecialem eſſe legalem juſtitiam, de qua idem Philoſophus eo loco agit: ſiquidem iis verbis docet, nullam aliam virtutem eſſe præter ipſam, quæ agat quæ utilia ſunt imperanti aut reipublicæ. Ergo de primo ad ultimum legalis juſtitia Ariſtotelica eſt illa ipſa ſpecialis virtus admiſſa à Raynaudo. Denique. Juſtitia illa, de qua eo loco diſſerit Ariſtoteles, eſt quæ dicitur legalis, quoniam intendit in bonum illud, quod per ſe ſpectant leges. Atqui juxta ipſum eo loco, *leges ſpectant communem omnium utilitatem, vel optimorum, vel præcipuorum, aut virtute, aut alio quodam modo*. Juſtitia ergo illa legalis, de qua eo loco diſſerit Ariſtoteles, eſt quæ communem omnium, aut optimorum & præcipuorum utilitatem ſpectat. Ea verò ipſa eſt virtus ſpecialis, quam admittit Raynaudus. Ergo eadem eſt juſtitia legalis Ariſtotelica.

SECTIO IV.

Proponitur, & urgetur difficultas circa objectum peculiare juſtitiæ legalis, ac tandem ſolvitur.

29. SED ecce difficilis nodus adverſus doctrinam traditam. Omnis virtus morum ſpecialis debet ſpectare per ſe bonum aliquod peculiare, ac diſtinctum à bono illo, quod per ſe quærunt virtutes cæteræ, juſtitia autem legalis non ſpectat per ſe bonum aliquod peculiare, ac diſtinctum à bono illo; quod cæteræ virtutes quærunt. Bonum enim quod illa ſpectat, eſt id ipſum, quod leges omnes quærunt: proptereaque dicitur juſtitia legalis, quia intendit in bonum illud, quod legibus omnibus præſcribitur. Atqui bonum illud, quod omnes leges præſcribunt, non eſt peculiare ac diſtinctum ab eo quod virtutes omnes quærunt. Leges enim modò in hac, modò in illa virtutum materia præcipiunt, prout res & occaſio ac tempus exigit. Unde Ariſtoteles libro 5. *Ethicor.* cap. 1. aliquantò poſt medium inquit: προστάττει δ' ὁ νόμος, &c. *Lex verò præcipit, & fortis viri munia facere, ut non deſerere ordinem, non fugere, non abjicere arma: & temperantis, ut non mœchari, neque libidinari: & manſueti, ut non pulſare, neque conviciari: ſimiliter quoque in aliis virtutibus & vitiis, alia jubens, alia prohibens.* Juſtitia ergo legalis non ſpectat aliquod peculiare bonum ſeu diverſum ab eo, quod aliæ virtutes per ſe quærunt; ideoque non eſt virtus peculiaris, ſed communis, ſeu coaleſcens ex complexione omnium virtutum.

30. Huic difficultati occurrunt multipliciter varii auctores. Primò Mayronius in 3. diſt. 37. q. 9. ait, objectum proprium juſtitiæ legalis, quam Ariſt. præfert Lucifero & Heſpero, eſſe bonum conforme legi naturæ: ipſam verò juſtitiam eſſe eandem virtutẽ cũ obedientia. Sed contrà. Hęc enim doctrina corruit ex multis capitibus. in primis enim, cùm Ariſtoteles diſertè doceat, juſtitiam legalem bene afficere hominem erga leges omnes, immeritò id reſtringitur ad ſolam naturæ legem. Deinde, ſi ſemel juſtitia legalis eſt eadem virtus cum obedientia, debet ęquè latè patere, ac ipſa. Obedientia autem benè afficit hominem erga omnes leges, omniaque præcepta, ſive ſpectent ad jus naturæ, ſive ad jus poſitivum & humanum. Juſtitia ergo legalis, ſi eſt eadem cum obedientia, ut Mayronius vult, immeritò reſtringitur ad jus & legem naturæ. Præterea. Vel ille admittit juſtitiam legalem tanquam peculiarem virtutem, vel aſſerit eſſe complexionem virtutum omnium. Si hoc ſecundum dicat, non magis juſtitia legalis erit eadem cum obedientia, quam cum temperantia, fortitudine, &c. Si autem primum aſſerat, debet etiam fateri, peculiare objectum ſeu bonum per ſe inſpectum à juſtitia legali. Illud autem eſt longè diverſum ab objecto proprio obedientiæ. Hæc enim per ſe ſpectat honeſtatem parendi ſuperioribus, quia ſuperiores ſunt; objectum autem peculiare juſtitiæ legalis, eſt bonum commune reipublicæ. Aut ergo Mayronius dicere debet, juſtitiam eſſe complexionem omnium virtutum, & non minus in ſe complecti alias virtutes, quàm obedientiam; aut fateri tenetur, illam ab obedientia differre.

31 *Secundo alii*, docentes juſtitiam legalem eſſe peculiarem virtutem, dicunt illius objectum eſſe idem cum objecto pietatis. Hæc enim, ſicuti inclinat ad juvandos & colendos parentes, etiam impellit ad juvandam & colendam patriam, ſeu rempublicam, à qua geniti ſumus, ſeu conſervamur. Quam doctrinam probabilem exiſtimat Leſſius diſp. 1. *de juſtit.* num. 12. quamvis poſtea ab ea diſcedat. Sed contrà. Diverſa enim eſt habitudo filii ad parentes, & civis ad rempublicam. Filius enim comparatur ad parentes, ſicut ad principium, à quo adæquatè diſtinguitur, tanquam effectus à cauſſa. Habitudo autem civis ad rempublicam, ſolùm eſt cujuſdam peculiaris membri ad totum corpus, à quo non differt adæquatè, ſed inadęquatè ſolùm, ſive tanquam incluſum ab includente. Ergo diverſa virtus eſt, quâ filius bene afficitur erga parentes, & quâ civis erga rempublicam. Deinde. Si comparatio fiat ad principium, unde quiſpiam habet eſſe, magis propriè & proximè unuſquiſque dependet à parentibus, quàm à patria: quoniam parentes, & quidem certi, ac determinati, ſunt cauſſa per ſe efficiens filiorum: patria autem certa ac determinata non eſt cauſſa per ſe uniuſcujuſque: utpote naſcituri ab eiſdem parentibus ſub alio cœlo, aut climate. Ergo comparatione inſtituta cum principio efficiente, fortior eſt & urgentior titulus & obligatio filiorum erga parentes; quàm erga patriam, ſive rempublicam. Aliunde verò comparando civem cum republica, ſtrictior utriuſque conjunctio eſt, quàm erga parentes: cùm civis erga rempublicam comparetur, tanquam pars cum toto, & membrum cum corpore, à quo non diſtinguitur adæquatè, ſicut filius à parentibus. Diverſa ergo eſt juſtitia legalis, quâ comparatur civis ad rempublicam; & pietas quâ filius ſe habet ad parentes.

32 Quare aliter exponendum videtur bonum illud commune reipublicæ, quod per ſe ſpectat juſtitia legalis: ut nimirum, ſit bonum reſultans ex conſervatione juris illius, quod conſulti appellant dominium altum. Etenim præter dominium peculiare, quod habet unuſquiſque civium in bona ſua, & ipſe Princeps, prout certa quædam perſona eſt, diciturque vulgò dominium baſſum, & ſpectat ad objectum juſtitiæ commutantis; præter id dominium, inquam, eſt aliud ſuperius, ſive altum, in Communitatem, prout Communitas eſt,

&

& in Principe, prout illam repræſentat, ejusque juribus in ſe translatis potitur. Eo verò jure, tum Communitas, tum Princeps ipſe, ſub ditione & poteſtate ſua habent cives omnes & illorum bona, prout neceſſitas & utilitas communis reipublicæ exegerit. Et ſanè cùm certum ſit, perſonas ipſas civium poſſe à republica exponi morali periculo mortis ob communem neceſſitatem (ut accidit in bello juſto) quantò magis id exiſtimari-debet de bonis externis civium? Poteſt itaque reſpublica & Princeps urgente neceſſitate boni communis ea omnia exigere, ut proinde cives teneantur non tergiverſari, nec ſubtrahere bona ſua, ubi in eum finem exiguntur. Huc ſpectat quòd in penuria annonæ reſpublica & Princeps poſſint cogere quoslibet cives frumento abundantes ad vendendum illud juſto pretio, ut communi neceſſitati conſulatur: quòd etiam poſſint privatorum quaſdam domos occupare, perſoluto earum pretio, aliaque plura præſtare, ubi utilitas publica id exigit. Huic igitur bono communi per ſe intenta eſt juſtitia legalis: ideoque legalis appellatur: quoniam ſicut lex juſta ſpectat commune bonum primariò ac per ſe, ita etiam hæc juſtitia. Sic rem exponit Suarez diſp. *de juſtitia Dei* lect. 4. num. 6. Conſentiunt Rebellus parte 1. lib. 1. q. 1. n. 6. & q. 3. num. 8. ac præterea Joannes Malderus Epiſcopus Antuerpienſis tract. 1. *de juſtitia* cap. 1. dub. 1. addunt tamen meritò & pleniùs exponunt commune illud bonum, per ſe inſpectum à juſtitia legali: ut proinde illa ſpectet commune bonum reipublicæ, quatenus debitum Communitati ex lege, ordinetque omnes actus virtutum peculiarium in idem bonum conſequendum. Quæ doctrina mirè conſonat Angelico Doctori verbis ſupra allegatis num. 13. & 14.

33 Dices Vel violatio illius juris communis, ſeu dominii alti, obligat ad reſtitutionem, vel non. Si hoc ſecundum dicatur, difficilè diſtinguetur objectum illud juſtitiæ legalis ab objecto obedientię, juxta quam ſubditus tenetur parere reipublicæ præcipienti aliquid in ordine ad bonum commune. Si autem obligat ad reſtitutionem, ſpeſtabit ſanè id ad juſtitiam commutativam, quemadmodum ad illam ſpectat, ut quoties reſpublica in pœnam ſceleris cujuſpiam applicat bona fiſco, reus exhibeat eadem bona, nec detrectet; alioqui peccaturus contra juſtitiam commutantem. Quare jam juſtitia legalis videtur confundi cum commutativa juxta hunc dicendi modum, quod abſonat doctrinæ veræ & communi.

34 Reſp. ſive violatio illius juris obliget ad reſtitutionem, ſive non, adhuc bonum illud commune reipublicæ differre ab objectis obedientiæ, & juſtitiæ commutantis; ac proinde eſſe objectum peculiare juſtitiæ legalis. Differt quidem ab objecto obedientiæ, quoniam hæc ſolùm ſpectat per ſe honeſtatem parendi, ſive ſubjiciendi ſe ſuperioribus, abſtrahendo ab eo, an præcipiant in ordine ad bonum commune, aut privatum, in hac aut in illa materia, id enim accidit. Juſtitia autem legalis determinatè impellit, ſeu bene afficit hominem in ordine ad bonum commune reipublicæ. Differt etiam ab objecto juſtitiæ cõmutantis, quoniam hæc tendit ad utilitatem aliorum privatam, ſive ad conſtituendam æqualitatem inter peculiares perſonas, quæ antea erant inæquales: non autem ſpectat per ſe bonum totius, aut publicum, relatè ad partes, ſeu membra, quibus conſtat. Quare ſemper objectum juſtitiæ legalis, juxta hunc dicendi modum, eſt peculiare & proprium legalis juſtitiæ, prout diſtinctæ ab aliis virtutibus.

35 Unde objectioni n. 29. propoſitæ occurritur facilè negata aſſumptione; quam nullatenus extorquet probatio. Etenim diſtinguere oportet inter bonum illud quod ſingulæ leges, ſicuti & virtutes in ſpecie, quærunt: ac bonum illud ad quod leges ipſæ & virtutes peculiares mediatè & in communi ordinantur, ſeu imperantur. Ac primum quidem bonum eſt illius certæ ac determinatæ materiæ, in qua proximè verſatur unaquęque lex, aut virtus: ut in materia temperantiæ, fortitudinis, manſuetudinis, &c. Bonum autem ſecundum, eſt utilitas & ſalus publica, quod ſpeciatim proximè & directè quæritur à juſtitia legali: mediatè verò, & ex illius impulſu, à cæteris virtutibus, & à legibus in earum materia verſantibus. Hoc autem ipſum bonum, quod aliis virtutibus & legibus eſt commune & mediatum, relatè ad juſtitiam legalem peculiare eſt & proximum. Sic etiam omnes virtutes reſpicientes bonum aliquod peculiare immediatè, ordinantur à charitate in bonum divinum, quod illa præ cæteris immediatè ſpectat, veluti objectum proprium: cæteræ autem mediatè ſolùm, & ex illius imperio. Quo exemplo in rem noſtram utitur S. Thomas verbis num. 14. allegatis.

36 Poſſet quoque aliter res explanari, vt objectum proprium juſtitiæ legalis ſit quidem bonum publicum, non utcumque exhibendum, ſed ex peculiari affectu, ſive intuitu illius peculiaris conjunctionis, quam habet civis erga ſuam rempublicam, ſeu Communitatem, tanquam pars ad totum, & membrum ad corpus. Sicut enim filius præſtat parentibus eadem officia honoris & obſequii, quæ poſſet laudabiliter exhibere aliis; verùm quoniam illa exhibet parentibus ob conjunctionem peculiarem, quam cum iis habet, tanquam cum principio ſui eſſe, id ſpectat nominatim ad proprium objectum pietatis: ita etiam poteſt quiſquam reipublicæ extraneæ præſtare laudabiliter eadem officia honoris & obſequii, quæ exhibet reipublicæ ſuæ. Ceterùm quoniam in rempublicam ſuam ea officia præſtat, propter conjunctionem illam peculiarem, quam cum ea habet, veluti pars cum toto, aut membrum politicum cum corpore; totum id ſpeciatim pertinet ad objectum juſtitiæ legalis. Quod quidem differt ab objectis aliarum virtutum affinium: ab objecto quidem pietatis, quia hæc non verſatur inter membrum & totum corpus, aut partem & totum, ſed inter parentes & filios; ab objecto item obedientiæ, quoniam hæc ſolùm inclinat ad parendum ſuperioribus, abſtrahendo ab eo, an præcipiant in materia boni privati, an publici. Juſtitia autem legalis tota circa bonum publicum eſt: ab objecto denique amicitiæ peculiaris, quoniam hæc tantùm ſpectat bonum amici, quatenus illius bonum eſt. Juſtitia autem legalis bonum reipublicæ, cujus pars & membrum eſt quilibet civis.

37 Hinc colligitur adverſus Turtianum diſp. 7. *de juſtitia* dub. 1. num. 11. poſſe dari delictum contrarium juſtitiæ legali, ſeu poſſe illam violari ratione materiæ in qua verſatur, etiam ſi abſit formalis contẽptus boni communis. Etenim ad contrahendum delictum, ſeu crimen, contra alias virtutes,

non

Digitized by Google

non eſt opus contemptu formali illius boni, quod ipſæ ſpectant: ſed ſatis eſt ut violetur lex, ſive præceptum graviter obligans in materia illarum. Idem ergo dicendum de eo, qui violat legem, ſeu præceptum juſtitiæ legalis graviter obligantis ad bonum commune. Neque ſatis munit ſuam exiſtimationem prędictus auctor teſtimonio D.Th.2.2. quæſt. 59. art.1. ubi docet, ſpeciale vitium incurri contra juſtitiam legalem, quoties contemnitur commune bonum, quod illa ſpeciatim reſpicit. Etenim eo loco S. Thomas non negat, peccari contra juſtitiam legalem quoties quiſpiam delinquit contra bonum commune ſine formali contemptu, ſed ſolùm affirmat, ſpeciale vitium contra illam incurri ex contemptu formali boni communis, in quod illa ſpeciatim intuetur, tanquam in objectum proprium. Deinde ad ſummum probat ejus auctoritas, vitium ſpeciale contra juſtitiam legalem non incurri abſque contemptu formali boni communis, ſed ſolùm circunſtantiam vitioſam & communem omnibus peccatis contra leges publicum bonum ſpectantes: quæ non tranſit in vitium ſpeciale, niſi fiat ex contemptu publici boni: ſicuti in quolibet peccato gravi eſt circunſtantia vitioſa contra charitatem Dei, & contra honorem divinum, & obedientiam Deo debitam: quæ tamen non conſtituit vitium ſpeciale contra charitatem, latriam, aut obedientiam, niſi adſit odium aut contemptus formalis. De quo vide Valentiam diſp. 5. *De juſtitia* quæſt. 3. puncto 1.

SECTIO V.

Argumenta quædam ſoluta. Nonnullæ quæſtiones huc ſpectantes obiter profligatæ.

38. OPPONUNT I. adverſarii teſtimonia Ariſtotelis loco toties allegato ex lib.5.*Ethicorum* cap. 1. quibus videtur docere, juſtitiam legalem eſſe idem per eſſentiam cum omni virtute, atque adeò non eſſe virtutem certam & peculiarem: idque multipliciter. Primò enim ait, *virtutem & juſtitiam legalem eſſe eandem omni virtuti: eſſe autem non eſſe idem.* nimirum, ſecundùm rationem: ut interpretes eo loco monent. At ea quæ ſecundùm rationem diſtinguuntur, ſunt unum & idem ſecundùm eſſentiam. Juſtitia ergo legalis, & quælibet virtus, ſunt unum & idem ſecundùm eſſentiam. Secundò ait, juſtitiam legalem non eſſe partem virtutis; ſed totam virtutem. Si autem eſſet peculiaris virtus, non eſſet tota virtus, ſed pars virtutis, ut patet. Juſtitia ergo legalis ex mente Ariſtotelis non eſt peculiaris virtus. Tertiò ait, juſtitiam hanc continere virtutes omnes: in idque probandum affert verſum illum hexametrum ſuo tempore celebrem Latinè redditum:

Juſtitia in ſe virtutes complectitur omnes.

Nulla autem virtus peculiaris continet in ſe omnes virtutes. Non ergo legalis juſtitia eſt peculiaris virtus.

39. Reſp. omnia ea Ariſtotelis loca prævisa & expenſa fuiſſe à D. Thoma 2. 2. q. 58. art. 6. ubi quæſtionem hanc ex profeſſo diſcutit, & objectis iis reſponder, inde ſolùm probari, juſtitiam legalem eſſe virtutem generalem, ſeu communem; non quidem communitate prædicationis, ſicut animal eſt commune homini & equo; ſed ſolùm communitate cauſſalitatis, ſeu virtutis, ſicut vis activa Solis eſt communis in omnia corpora, quæ ab illius efficacitate pendent. Juſtitia enim legalis, licèt ſit in eſſentia virtus peculiaris, ſpectans commune bonum reipublicæ, impellit cæteras virtutes in illud ipſum bonum conſequendum, veluti quædam univerſalis cauſſa: ſicuti etiam charitas, licèt in eſſentia ſit peculiaris virtus, ordinat cæteras ad proprium objectum ipſius, quod eſt bonum divinum. Ariſtoteles itaque dum docet, juſtitiam legalem eſſe eandem cum omni virtute, & non partem virtutis, ſed virtutem totam, ac denique, complecti virtutes omnes; loquitur de identitate, totalitate, & continentia, non quidem per prędicationem, aut eſſentiam, ſed per cauſſalitatem, ſive impulſum, quo extenditur ad illas omnes. Cui interpretationi ſtabiliendæ præmittit S. Doctor duo illuſtria loca ejuſdem Philoſophi ex cap.2. ejuſdem libri quinti *Ethicor.* & libri tertii *Politicorum*: in quorum priore ait, *multos in propriis quidem poſſe virtute uti: in iis verò quæ ad alterum ſunt, non poſſe.* quo planè denotat diſtinctionem realem juſtitiæ legalis à virtutibus circa bonum proprium. In poſteriore autem, *non eſſe ſimpliciter eandem virtutem boni viri, & boni civis.* Virtus autem propria boni civis eſt juſtitia generalis, ſeu legalis.

40. Addit verò S. Doctor fine corporis, poſſe virtutem quamlibet peculiarem appellari juſtitiam legalem, quatenus ordinatur in bonum reipublicæ à juſtitia legali, ſpeciali quidem in eſſentia, generali autem ſecundùm cauſſalitatem, ſeu vim ordinandi cæteras in commune bonum. nimirum nomen cauſſæ translatè tribuitur affectui, in eundem finem ordinato. Quo ſenſu juſtitia legalis ſolùm ratione differt, ſeu ordine expreſſo, à peculiaribus virtutibus, ut ſupra num. 15. monuimus. Inſuper & abſtrahendo juſtitiam legalem ſimul ab ea, quę præcipua & propriè dicta eſt, atque à cæteris, quibus illa imperat, dici poteſt, illam conſiſtere in complexione virtutum omnium, non abſolutè conſideratarum, ſed relatè ad bonum commune reipublicæ. Verùm inde nullatenus impeditur, ut juſtitia legalis ſimpliciter dicta ſit virtus peculiaris. Quod probare nobis hactenus curæ fuit.

41. Opponit II. Gallutius. Si in materia fortitudinis v. g. verſaretur juſtitia aliqua legalis, ab ipſa fortitudine ſpecie atque eſſentia differens; ideo quòd opus virtutis ad bonum commune reipublicæ referretur; conſequens eſſet, inter hominem & rempublicam, eſſe communitatem aliquam ſpecie diſtinctam, nimirum œconomicam, cujus cauſſâ oporteat inſtituere tertiam quandam virtutem præter fortitudinem, & juſtitiam legalem. Qui enim fortiter agit, poteſt interdum id agere, ut domûs commune bonum, & rem domeſticam tueatur. At ejuſmodi virtutem nullus adhuc excogitavit. Non ergo in materia fortitudinis verſatur juſtitia aliqua legalis ſpecie diverſa.

42. Hoc argumentum eſt adeò antiquum, ut D. Thomas illud ipſum ferè ſibi objecerit 2.2.q.58. art. 7. tertio loco, diſſerens, *Utrùm ſit aliqua juſtitia particularis præter juſtitiam generalem.* Argumentum autem ita ſe habet apud S Doctorem. *Inter unam ſingularem perſonam, & multitudinem civitatis, media eſt multitudo domeſtica. Si ergo eſt juſtitia aliqua particularis, per comparationem ad*

unam

ad unam perſonam, præter juſtitiam generalem; pari ratione debet eſſe alia juſtitia œconomica, quæ ordinet hominem ad bonum commune unius familiæ, quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis juſtitia eſt præter juſtitiam legalem. Reſpondet verò S. Doctor in eodem articulo, ſolutione ad tertium: *Domeſtica multitudo, ſecundùm philoſophum in primo* Politicorum *cap.3. diſtinguitur ſecundùm tres conjugationes: ſcilicet, uxoris & viri, patris & filii, domini & ſervi: quarum perſonarum una eſt quaſi aliquid alterius. Et ideo ad hujuſmodi perſonas non eſt ſimpliciter juſtitia, ſed quædam juſtitiæ ſpecies: ſcilicet, œconomica; ut dicitur in quinto* Ethicor. cap. 9. Hucuſque S. Doctor, agnoſcens peculiarem habitum, ſeu ſpeciem juſtitiæ, circa bonum commune familiæ, diſtinctam ab illa alia peculiari juſtitia, quæ ſpectat bonum unius ſingularis perſonæ. Hinc autem ſolùm infertur, actiones elicitas à viro forti, propter bonum commune familiæ ordinari ſeu imperari ab illa ſpecie juſtitiæ peculiaris, quæ dicitur œconomica: ſicuti actiones eædem fortitudinis imperantur ſeu ordinantur à juſtitia legali in bonum commune reipublicæ.

43. Quæres I. an juſtitia legalis ſit eadem in Principe & ſubditis, an potiùs diverſa ſecundùm ſpeciem? D. Thomas quæſt. nuper allegata art. 6. fine corporis, ſolùm ait, illam eſſe in Principe *principaliter, & quaſi architectonicè: in ſubditis autem ſecundariò, & quaſi adminiſtrativè.* Unde aliqui volunt illam differre ſpecie. Cæterùm id non colligitur ex S. Doctore: cùm ſolùm colligatur differentia extrinſeca, ſeu accidentaria, ex eo quòd ſit juſtitia legalis in Principe, aut in ſubditis. Utrobique enim ſpectat idem objectum formale, nempe bonum commune reipublicæ, cujus pars eſt Princeps, ſicut & quilibet ſubditorum, & æquè ad illam comparatur, ut membrum ad totum corpus: quamvis aliunde propter pactum implicitum cum republica, cujus miniſter eſt, teneatur ex juſtitia commutativa ad curandum commune bonum illius.

44. Dices: prudentia gubernatrix, ſeu architectonica, quæ eſt in Principe, differt ſpecie ab ea, quæ dicitur communis, ſeu politica, & reſidet in ſubditis, quanquam utraque ſit in ordine ad bonum commune reipublicæ: ut colligitur ex Ariſtot. lib. 6. *Ethic.* cap. 8. & D. Thoma 2. 2. q.47. art. 11. Ergo etiam juſtitia legalis architectonica Principis differt ſpecie ab adminiſtratoria ſubditorum, quamvis utraque ſpectet idem bonum commune reipublicæ. Reſp. quicquid ſit de diverſitate prudentiæ in Principe & ſubditis, adhuc illam negandam eſſe in juſtitia legali; quia tam voluntas Principis, quàm ſubditorum, per habitum juſtitiæ legalis, inclinatur in idem motivum, quod eſt commune bonum reipublicæ. Intellectus autem utrorumque per habitum prudentiæ non inclinatur in idem verum, ſed diverſum. Nimirum, diverſæ veritates practicæ, & longè difficiliores, cognoſcendæ ſunt à Principe ut prudenter imperet & regat, quam à ſubdito ut obediat: ideóque paſſim videre eſt plures eâ prudentiâ præditos ut optimi viri ac cives ſunt, qui tamen inepti exiſtant ad imperandum aliis. Nimirum, ad regimen aliorum peculiari prudentia opus eſt, & longè altiori conſilio, quàm neceſſarium ſit ad vitam privatam inſtituendam. Ideóque ſcitè accinebat olim quidam poëtarum:

——— ſunt maxima cordi
Regna Deo, donatque aliquid plus ille tyrannis
Conſilii, quam ſit privata in mente repoſitum.

45. Quæres II. an juſtitia legalis ſit propriè & ſtrictè juſtitia? Reſp. videri valde conforme rationi, non eſſe illam ſtrictè juſtitiam. Hæc enim propriè ad alterum eſt: ideoque ajebat Cicero lib.3. *De republ. Hæc juſtitia dicitur eſſe virtus, quæ foras ſpectat, & projecta eſt tota.* Ac præterea: *Eſt virtus, quæ præter cæteras ſe totam ad alienas utilitates porrigit, atque explicat.* Atqui legalis juſtitia non eſt propriè ad alterum, nec totam ſe porrigit in alienas utilitates. Verſatur enim inter civem & rempublicam: tanquam inter partem ac totum, & membrum ac corpus. Reſpublica autem non eſt quid propriè alterum à cive ſuo, nec totum à parte, nec corpus à membro: & utilitates totius non ſunt propriè alienæ à ſingulis partium, ſed potiùs iis communes. Juſtitia ergo legalis non eſt preſsè & propriè juſtitia.

QUÆSTIO QUINTA.

An juſtitia antecellat cæteris virtutibus?

QUÆSTIONI huic anſam dedit Ariſtoteles ſæpè in libris Ethic. *ſed præſertim initio libri quinti: ubi luculenter præferre videtur juſtitiam cæteris virtutibus. Cùm verò illa ſit in duplici differentia, altera legalis, quæ & communis dicitur; altera peculiaris, quæ commutans, ſeu diſtribuens appellatur, dubium de utraque procedit. Verùm ne paſſim alteram ab altera diſcernere opus ſit, controverſia plerumque de juſtitia procedet, abſtrahendo à variis ipſius ſpeciebus, niſi ubi neceſſum fuit diſtinguere in iis unam rationem ab alia. Tractat verò difficultatem hanc D. Thomas, non ſolùm in allegatum locum Philoſophi, ſed etiam 2. 2. quæſt. 58. art. 12. ubi & illius interpretes, quamvis breviter; nec nos in ea expedienda nimium immorabimur.*

SECTIO PRIMA.

Rationes dubitandi, quæ ſuadere videntur, juſtitiam non antecellere virtutibus cæteris, præſertim fortitudini, temperantiæ, & liberalitati.

2. VIDETUR Juſtitia nullatenus præferenda cæteris virtutibus, idque ex multiplici capite. Primò enim Ariſt. lib. 5. *Ethic.* cap. 1. non ait, juſtitiam eſſe omnium virtutum maximè perfectam ſimpliciter, ſed ſolùm quatenus ad alterum eſt, ſive quatenus conſulit utilitati alienæ. Quo ipſo ſatis indicat, illam non abſolutè, ſed comparatè ſolùm, præeminere cæteris. Excellentia autem ſimpliciter unius rei ſupra aliam non eſt exiſtimanda penes id quod ei convenit relatè, ſed abſolutè: cùm res ſimpliciter ignobiliores aliis excedant relatè ad quædam effecta. Sic ad nidificandum præſtantiori virtute præditus eſt paſſer, quàm homo, & bos ad arandum, & equus ad currendum: qui tamen abſolutè ignobiliores ſunt homine.

3. Secundò. Ariſtoteles ideo juſtitiam præfert virtutibus aliis, tanquam omnium nobiliſſimam & præclariſſimam, quòd tota ſit πρὸς ἕτερον, *ad alterum*, ſeu in alienam utilitatem ſe effundat & projiciat. Hæc autem ratio nihil ſpeciatim probare videtur: cùm aliæ etiam virtutes ſint de aliena utilitate ſolicitæ: fortitudo enim dum tractat pericula belli publici, tota eſt in procurando bono communi reipublicæ, ſive patriæ. Liberalitas quoque intenta eſt largitionibus munerum, quæ non in commodum viri liberalis, ſed in aliorum gratiam cedunt. Magnificentia ſimiliter publicum ſplendorem curat, ornamentum civitatis, ſplendidiſſimis operibus, ædificiis, ſpectaculis, legationibus, aliiſque ejuſmodi, de quibus Ariſt. diſſerit lib. 4. *Ethic.* cap. 2. Amicitia denique vera & ſolida abſque ullo commodo aut ſpe lucri ſe effundit in bonum amici. Non enim quærit quæ ſua ſunt, inſtar amicitiæ illius fucatæ & nothæ, quam idem Philoſophus lib. 8. cap. 3. & 4. dividit bipartitò in utilem & jucundam. Non ergo proprium eſt juſtitiæ eſſe ad alterum, ſeu quærere utilitatem alienam: ideoque ex eo capite perperam antefertur cæteris virtutibus.

4. Tertiò. Cùm juxta Ariſtotelem lib. 2. *Ethic.* cap. 6. & 7. virtus quælibet morum verſetur in difficili & arduo, illa debet exiſtimari omnium præſtantior, quæ tractat pericula omnium difficillima, & actiones exercet maximè arduas. Ea verò non eſt juſtitia, cujus functiones plerumque vacant periculo, ſed fortitudo, quæ verſatur in periculis ſuperatu difficillimis, qualia ſunt bellica; & in ipſo diſcrimine mortis, quam Ariſtoteles lib. 3. cap. 6. appellat φοβερώτατον, id eſt, omnium maximè terribilem. Non ergo juſtitia, ſed fortitudo, omnium virtutum excellentiſſima debet exiſtimari. Confirmatur. Virtus quæ commiſſum ſibi habet præſtantius bonum, melior & excellentior debet exiſtimari habitu illo, cui curæ eſt bonum ignobilius. Fortitudo autem ſibi commiſſum habet bonum vitæ humanæ, immò & communem reipublicæ incolumitatem ab hoſtibus, quæ eſt bonum longè ſublimius, quàm bona externa honoris & fortunæ, quibus providet juſtitia. Fortitudo ergo nobilior virtus quàm juſtitia eſt.

5. Quartò. Temperantia videtur juſtitiæ præferenda. Cùm enim naturæ lege, & titulo charitatis, debeat unuſquiſque primò diligere ſeipſum veluti regulam dilectionis aliorum, illa virtus melior & præſtantior cenſeri debet, quâ quiſpiam ſuæ ipſius honeſtati conſulit, quàm ea quâ providet aliorum utilitati. Temperantia autem eſt, quâ quis ſuæ ipſius honeſtati conſulit, dum arcet immodicas voluptates gulæ & Veneris, & temperat juxta rationis præſcriptum. juſtitia autem, ut nuper vidimus ex Ariſt. ſolùm ſolicita eſt de utilitatibus alienis: ideoque præcipuæ illius ac propriæ functiones ſunt, alterum non lædere, & jus ſuum unicuique tribuere: ut habetur initio Inſtitutionum. Temperantia ergo exiſtimari debet virtus melior & præſtantior, quàm juſtitia.

6. Confirmatur. Præſtabilior abſdubio eſt virtus illa, cujus functiones difficiliores ſunt: ut ſupra ex doctrina Ariſt. & naturâ virtutis probatum eſt. Atqui longè difficiliores ſunt functiones temperantiæ in moderandis ſeu arcendis cupiditatibus gulæ & Veneris, quàm actiones juſtitiæ in reddendo unicuique quod ſuum eſt. Perturbationes enim ad gulam & Venerem incitantes ſunt admodum viſcoſæ, atque aſſiduæ, & fortiſſimi illices ad peccandum, cognati cùm carne noſtra, & comitantes uſque ad ſepulchrum. Perturbationes verò, quibus ad injuſtitiam propriè dictam provocamur, nec adeo viſcoſæ ſunt, nec tam aſſiduæ, nec æquè illiciunt, aut parem cum carne noſtra cognationem habent. Ideo ſummam difficultatem in vincendis voluptatibus ad intemperantiam ſpectantibus expendit Ariſt. variis locis *Ethicorum*. Nam lib. 2. cap. 3. ait *Voluptatum blanditiis deliniti, ad ea gerenda omnia, quæ prava ſunt, impellimur.* Ac præterea: *Difficilius, ut ait Heraclitus, eſt obſiſtere voluptati, quàm iræ*. Item cap. 8. ſequenti: *Quia propenſiores ſumus ad voluptates naturâ, iccirco ad intemperantiam ſumus, quàm ad modeſtiam procliviores.* Ac lib. 3. cap. 9. *Difficilius eſt res moleſtas, periculorumque plenas ferre, quàm ab iis, quæ voluptatem afferunt, abſtinere.* Et lib. 7. cap. 3. *Ab ira & Veneris cupiditate, & quibusdam ejus generis, non ſolùm animi perturbantur, ſed etiam corpora. Nonnulli etiam ad inſaniam rediguntur.* Ac præterea cap. 7. ſequenti, ut ſignificet vehementiſſimam vim voluptatis ad illiciendum animos, allegat Homerum, qui accinit, Venerem Cyprigenam dolos nectere, balteumque geſtare dolis plenum. Sunt & plura alia apud ipſum ejuſmodi teſtimonia, quibus ſignificat ſummam difficultatem in moderandis & vincendis voluptatibus temperantiæ contrariis; cùm tamen nihil ejuſmodi afferat de perturbationibus, quibus impellimur ad violandam juſtitiam. Ergo difficiliores ſunt functiones temperantiæ, quàm juſtitiæ: ideoque illa præ hac eſt virtus melior & excellentior.

7. Quintò. Liberalitas ſaltem videtur præferenda juſtitiæ. Cùm enim virtus faciat bonum ſimpliciter habentem, ac proinde amabilem, illa major & excellentior exiſtimari debet, quæ hominem conſtituit magis amabilem. Hæc autem eſt liberalitas, non juſtitia. Ut enim obſervat Ariſt. lib. 4. *Ethic.* cap. 1. amantur omnium maximè viri liberales. Et Boëtius 2. *De conſol.* inquit: *Largitas maximè charos facit*. Ac D. Ambroſius lib. 1. *Offi-*

Officiorum cap. 2. inſtituta comparatione inter juſtitiam & liberalitatem, pronunciat, hanc eſſe gratiorem: quoniam, nimirum, hominem reddit magis amabilem aliis, quàm juſtitia, quæ aſperitatem aliquam aut duritiem præſefert. Liberalitas ergo melior & excellentior eſt, quàm juſtitia.

8. Confirmatur. Difficiliores actus conveniunt ſublimiori virtuti. Actus verò convenientes liberalitati difficiliores ſunt, quàm actus juſtitiæ. Docet quippe Ariſtoteles ubi nuper, facilius eſſe non accipere, quàm dare. Magis enim amamus bonum proprium, quod jam habemus, quàm alienum, quod nondum ſub poteſtate noſtra eſt. Atqui non accipere, eſt actus juſtitiæ, quæ propriam utilitatem non curat, nec aliena appetit: dare autem eſt actus proprius liberalitatis. Hæc igitur ſublimior virtus, quàm juſtitia eſt.

SECTIO II.

Præmittuntur quædam dirimendę controverſiæ opportuna, & expenditur ordo dignitatis inter virtutes.

9. PRÆMITTO I. Auguſtini proloquium à D. Thoma obſervatum, quo docemur, in iis quæ magna ſunt, non mole, ſed virtute, illud eſſe majus, quod melius eſt. Quare cùm habitus perficientes animum non ſint magni penes molem, ſed ſecundùm virtutem, ii eò majores erunt, quò meliores extiterint. Examinandum itaque nunc eſt, inter habitus, ſeu bona, aut perfectiones hominis, quidnam ſit melius. id enim erit conſequenter majus & præſtantius. Porrò inter bona hominis proculdubio eminet ratio, quæ potiſſimùm locum habet in ſapientia circa ſpeculabilia, in prudentia autem circa agibilia. Iis enim duobus habitibus præcipuè perficitur animus hominis ſecundùm mentem, quæ eſt facultas præſtabiliſſima hominis, & θειότατόν τι, *diviniſſimum quiddam*: ut loquitur Ariſt. lib. 10. *Ethic.* cap. 7. & quo magis Deo atque Intelligentiis appropinquamus. Atqui inſtituta comparatione inter ſapientiam & prudentiam, illa certè præſtantior eſt, quàm hæc: ut dictum fuit ſupra diſputatio. 3. quæſt. 11. & in progreſſu Operis pleniùs probabitur. Verùm conſiderato homine, non penes theoricam ſeu ſpeculatricem facultatem, quâ divina & æterna contemplatur, ſed ſolùm penes facultatem actuoſam, quæ verſatur in rebus agendis; certum eſt, prudentiam præeminere cuilibet virtuti morali: quoniam in prudentia reſidet ratio practica intimè ac per ſe: in virtutibus autem moralibus ſolùm per participationem ab ipſa ratione. Itaque nec juſtitia, nec fortitudo, nec temperantia, nec denique aliæ quælibet virtutes morum iis ſubjunctæ, conferri ſeu ęquiparari poſſunt Prudentiæ, quę abſdubio iis pręeminet: quoniam in illa ſola eſſentialiter locum habet recta ratio, ex cujus participatione omnes aliarum virtutum actiones habent, ut honeſtę, & laudabiles ſint.

10. Inter virtutes autem morales is ordo dignitatis aſſignari debet, ut quò magis contulerint in bonum rationis, eò excellentiores ſint: quoniam eodem appropinquant ſupremę hominis perfectioni, quę eſt menſura virtutum. Porrò inter eas omnes juſtitia videtur primum ſibi vendicare locum: quoniam ejuſdem boni rationis eſt quodammodo artifex, opiſexque: ſiquidem ad eam pertinet ponere rationis ordinem in omnibus actionibus humanis. Loquor autem, non de qualibet juſtitia, ſed de legali, quam diximus quęſtione pręcedenti directè ſpectare bonum commune reipublicę, veluti proprium objectum, & in ipſum ordinare atque impellere actiones quarumlibet aliarum virtutum moralium. Cùm autem bonum rationis magis ſplendeat in bono communi reipublicę, quàm in privato ſingulorum, quod cęteris virtutibus curæ eſt, conſequens ſit, ut juſtitia legalis magis de ſuo conferat in bonum rationis, quàm virtutes reliquę, ac proinde iis omnibus excellentior ſit.

11. Poſt juſtitiam videtur primum occupare dignitatis locum fortitudo, quoniam prę aliis conſervat idem rationis bonum: ſiquidem verſatur in vincendis periculis mortis, omnium maximè terribilibus, & ſuperatu difficillimis, quibus homo adduci poſſet à bono rationis, illudque deſerere, aut prętermittere. Sequitur deinde temperantia, quia poſt pericula mortis nihil eſt quod ita hominem dimoveat aut ſeparet à bono rationis, ac voluptates guſtûs & tactûs, nobis cognatę, quibus ad gulam & venerem inſtigamur. Eę, nimirum, intra nos ipſos locum ſibi vendicant, & inteſtinum atque aſſiduum bellum movent, ne unquam finiendum, niſi cum ipſa vitę periodo. De quo illuſtria teſtimonia habemus apud philoſophos, & Eccleſię Patres: quorum aliqua producemus diſ. 15. quæſt. 1. verùm & pręter ea expendat unuſquiſque ſecum illuſtrem S. Hieronymi locum ad Euſtochium de ſeipſo loquentis: *Quoties in eremo conſtitutus, in illa vaſta ſolitudine, quæ exuſta Solis ardore horridum præſtat monachis habitaculum, putavi me deliciis Romanis intereſſe. Horrebant ſacco membra deformia: ſqualida cutis ſitum æthiopiſſæ carnis adduxerat. Quotidie lachrymæ, quotidie gemitus; & ſi quando repugnantem ſomnus imminens oppreſſiſſet, oſſa vix humo cohærentia collidebantur. De cibis & potu taceo: cùm languentes aquâ frigidâ utantur, & accepiſſe aliquid coctum luxuria ſit. Et tamen cùm ſcorpionum ſocius eſſem, & ferarum, ſæpè choris intereram puellarum, & in frigido corpore, & carne præmortua, ſola libidinum incendia pullulabant.* Quis noſtrum, rogo, adeo compoſitus moribus, aut languens, aut confectus viribus, aut afflictationibus corporis maceratus, ac Doctor Maximus? qui tamen mortuo, quàm viventi, ſimilior, tot & tales libidinis venereæ faces in ſe expertus eſt. Unde ipſe Epiſt. 2. ita Nepotianum alloquitur, ſimul & unumquemque noſtrum hortatur: *Hoſpitolium tuum, aut raro, aut nunquam mulierum pedes terant. Omnes puellas ac virgines Chriſti, aut æqualiter ignora, aut æqualiter dilige. Ne ſub eodem tecto manſites, neque in præterita caſtitate confidas: Nec Sampſone fortior, nec Davide ſanctior, nec Salomone potes eſſe ſapientior. Memento ſemper quòd paradiſi colonum de ſua habitatione mulier dejecit.* Hactenus ille. Patet itaque, præſtanter locum inter virtutes morum ſibi vendicare temperantiam, quæ ita curat bonum rationis, ut de hoſte adeo inteſtino & aſſiduo, qualis eſt voluptas venerea, ampliſſimum reportet triumphum.

12. Itaque inter quatuor virtutes præcipuas, quas appellant Cardinales, is ordo eſt, ut pri-

primum locum obtineat prudentia, ſecundùm juſtitia, tertium fortitudo, quartum temperantia. Prudentia princeps & primaria inter omnes eſt, quoniam præ aliis obtinet excellenter & eſſentialiter bonum rationis, quo ordinat cæteras in finem debitum, præſcribitque iis modum, ſeu mediocritatem, in qua ſita eſt virtus moralis. Juſtitia ſecundum ſibi vendicat locum: quoniam ponit in cæteris ordinem, dum eas impellit & ordinat ad bonum commune, quod maximè ſecundùm rationem eſt, & præfertur cuilibet bono privato. Fortitudo tertium locum obtinet, quoniam illud ipſum bonum rationis tuetur contra pericula horribiliora & ſumma. Quartum denique temperantia quia verſatur in vincendis & moderandis voluptatibus, quæ inteſtinum & aſſiduum certamen movent contra bonum rationis.

13. Præmitto II. virtutis unius præſtantiam ſupra aliam ex duplici capite colligi poſſe. Primò ex bono quod affert: ſecundò ex difficultate quam vincit. Si autem hęc duo conferantur inter ſe, potiùs attendendum eſt, & pluris æſtimari debet virtus illa, quæ affert majus bonum, quàm quæ majores difficultates vincit & amolitur. Cùm enim præcipua perfectio virtutis ſit in ordine ad proſequendum bonum rationis, & minùs præcipua ſive ſecundaria ad expellendum, ſeu vitandum malum (difficultates autem vincendæ, ſunt veluti mala quædam, & impedimenta boni) conſequens ut exceſſus virtutis unius ſupra aliam ſimpliciter & abſolutè, potiùs debeat cenſeri ex majori bono quod affert, quàm ex majori difficultate, quam vincit, ſeu malo, quod amolitur. Unde ſi contigerit, virtutem aliquam afferre majus bonum, & vincere minores difficultates, quàm aliam, hæc erit perfectior ſeu excellentior ſolùm cum addito, ſive ſecundùm quid: illa verò præſtantior ſimpliciter.

SECTIO III.

Præfertur juſtitia, tum legalis & communis, tum peculiaris, virtutibus aliis morum, & nominatim fortitudini, ac temperantiæ. Illuſtria philoſophorum teſtimonia, & rationes in id probantur.

14. DICENDUM I. juſtitiam ſimpliciter loquendo excellentiorem eſſe omnibus aliis virtutibus morum, quæcumque illæ ſint. Ita Ariſtoteles lib. 5. *Ethicorum* cap. 1. ubi de illa inquit: κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη, &c. *Præſtantiſſima virtutum eſſe videtur juſtitia: & nec Heſperus, nec Lucifer adeo admirabilis. Adde quod proverbii loco dicimus:*

Juſtitia in ſe virtutes complectitur omnes.

Ac perfecta maximè eſt virtus, &c. Quod ipſum ab ethnicia ita creditum fuit, ut huic virtuti præ aliis, aras erexerint tanquam numini, ſub nomine Themidis, aut Aſtreæ. Ideo & Orpheus lyricorum poëtarum princeps, duplici hymno eam ſalutat, quaſi Deam; Heſiodus verò tanquam virginem, & Jovis filiam. Conſonant eidem ſententiæ cæteri philoſophi, qui de moribus ſcripſerunt: quorum aliquot inſignia loca exſcribere oportet, in quibus etiam continentur variæ rationes ejuſdem aſſerti, obiter expendendæ.

15. Plato *in Theæteto* ita loquitur. *Deus nullo uſpiam modo injuſtus eſt, ſed planè juſtiſſimus. Nec ei ſimilius inveniri poteſt quicquam, quàm qui inter vos juſtiſſimus fuerit.* Unde eruitur ratio. Illa virtus morum eſt omnium præſtantiſſima, ſecundùm quam homo ſimilior fit Deo. Utpote ex cujus majori imitatione & participatione habetur omnis noſtra perfectio. At juſtitia eſt ſecundùm quam homo ſimilior fit Deo. Juſtitia ergo inter virtutes morum eſt omnium præſtantiſſima. Ulterius. Inter virtutes morum, cæteris paribus, illa præſtantior exiſtimari debet, quæ magis propriè convenit Deo, non autem quæ impropriè, aut metaphoricè ſolùm. Juſtitia autem propriè convenit Deo, cùm ex ſua ratione formali non afferat imperfectionem Deo repugnantem: ideoque Plato Deum ſpeciatim juſtiſſimum appellat. Fortitudo autem & temperantia non conveniunt Deo propriè, ſed ſolùm metaphoricè, quia labem imperfectionis ex ſua formali ratione aſſerunt. Juſtitia ergo præſtantior exiſtimari debet aliis virtutibus morum, ac nominatim fortitudine, & temperantiâ.

16. Confirmat Plato eandem doctrinam *in Protagora* hiſce verbis: *Equidem meâ ſententiâ, juſtitiam eſſe ſanctam, & ſanctitatem juſtam eſſe dicam. Arbitror enim te permiſſurum; ut pro te illud ipſum reſpondeam, quòd videlicet aut idem ſit juſtitia, quod ſanctitas, aut invicem quàm ſimillima: ut maximè omnium qualis juſtitia, talis ſanctitas; & qualis ſanctitas, talis juſtitia ſit.* Quæ ſic expendo. Illa virtus morum, quæ inter omnes eſt ſanctitas, aut quàm ſimillima ſanctitati, eſt planè omnium optima, & pręcellentior iis omnibus, quæ ejuſmodi perfectionem non attingunt, nec pręſtant homini: ſiquidem eſſe ſanctum eſt pręcipua perfectio hominis. juſtitia autem pręaliis quibuslibet virtutibus morum eſt ſanctitas hominis, aut quàm ſimillima ſanctitati. Hominem enim verè juſtum, ſeu juſtitię amantem, communiter cenſemus ſanctum, ſive ab omni ſceleris labe immunem; non autem ita exiſtimamus de homine forti, aut temperato, aut magnifico, aut liberali. Juſtitia ergo præ aliis quibuslibet morum virtutibus, eſt planè optima & pręcellentior. Quam in rem opportuna eſt ſententia illa Plutarchi in Catone Uticenſi: *Juſtitia virtus eſt, quam fides populorum maximè ſequitur. Nec enim dumtaxat in honore habent juſtos, quemadmodum fortes: neque admirantur quemadmodum ſapientes: verùm etiam amant, atque eis confidunt.* veluti quibus ſanctitas, & morum probitas, atque integritas vicę eſt.

17. Ageſilaus quoque apud eundem Plutarchum in vita ipſius, luculenter idipſum tradit & probat. *Etenim ſolebat dicere juſtitiam eſſe inter omnes præſtantiſſimam ſine qua fortitudo nullius eſſet pretii; cùm contrà ne opus quidem hac eſſet futurum, ſi omnes homines juſti eſſent. Et quibuſdam dicentibus, Hoc magno Regi placere. Quid ergo, inquit. An iis major me eſt ſi non juſtior? rectè judicans, juſtitiâ, tanquam regiâ menſurâ, præſtantiam eſſe examinandam.* Ubi duas rationes indicat. Altera procedit comparatè ad fortitudinem; quâ vix opus eſſet, ſi omnes homines juſti exiſterent. Nullus enim eſſet locus bello, in quo fortitudo maximè exercetur, ſi omnes homines colerent juſtitiam. Non enim invaderent fines alienos, nec bona aliorum occuparent, aut honorem lęderent: ac proinde

vix

vix locus eſſet exercendæ fortitudini. Altera ratio ducitur ex eo quòd primum in unoquoque genere ſit menſura cæterorum. In genere autem bonitatis moralis & perfectionis menſura eſt juſtitia, ut quò quis juſtior eſt, eò major & melior habeatur. Ergo inter ea omnia, quæ hominem faciunt moraliter bonum, prima eſt juſtitia. Unde neminem ſimpliciter meliorem dicimus, quia fortior ſit, aut temperans præ aliis, ſed quia eſt juſtior. Ideoque Ammianus Marcellinus lib. 20. non dubitat appellare excellentiſſimam omnium virtutum juſtitiam.

18 Jamblicus epiſt. quadam ad Anatolium illuſtrat ſimul, & probat doctrinam eandem, dum ait: *Qui ad juſtitiam perducitur, hic ad omnium finem virtutum, & univerſarum collectionem, in qua cunctæ comprehenſim inſunt, ut vetus eſt dictum, pervenire poterit*. Tantò autem virtus quælibet præſtantior eſt, quò magis ac meliùs præparat animum ad omnium finem virtutum, qui eſt felicitas, ſeu beatitudo hominis. Si ergo inter omnes virtutes morales juſtitia magis ac meliùs præparat animum ad finem virtutum omnium, ſeu felicitatem, profectò illa præſtantior cæteris eſt.

19 Cicero etiam plurimis locis multus eſt in præferenda juſtitia virtutibus cæteris. Verùm dumtaxat delibabo pauca quædam. Etenim lib. *de Amicitia*, conſtituit in juſtitia fundamentum omnis probitatis, ſeu laudabilitatis, dum ait: *Fundamentum eſt perpetuæ commendationis & famæ juſtitia, ſine qua nihil poteſt eſſe laudabile*. Ac lib. 1. Officiorum: *Sublatâ juſtitiâ, liberalitas, bonitas, beneficentia, funditus tolluntur, quæ qui tollunt, etiam adverſus Deos immortales impii judicandi ſunt*. Patet verò, virtutem illam, quæ eſt fundamentum omnium aliarum, & ſine qua nihil dignum eſt laude, præſtantiorem cæteris exiſtere. Id autem habet præ cæteris juſtitia, uſque adeò ut idem Cicero ibidem damnet fortitudinem bellicam, quę non intendit bonum commune à juſtitia directè ſpectatum, ſed in utilitatem privatam. Ait enim: *Ea animi elatio, quæ cernitur in periculis aut laboribus, ſi juſtitiâ vacat, pugnatque, non pro ſalute communi, ſed pro ſuis commodis, in vitio eſt. Itaque probè definitur à Stoicis fortitudo, cùm eam eſſe virtutem dicunt pugnantem pro æquitate*. Mitto plura alia, quæ præmiſi ſect. 2. præcedentis quæſtionis.

20 Ratio autem præcipua noſtræ aſſertionis deſumitur ex Divo Thoma 2. q. 58. art. 12. corpore, quam ſub hac diſſerendi formula proponere licet. Aut loquimur de juſtitia legali, quæ & communis dicitur, aut de illa quæ peculiaris appellatur, in commerciis & diſtributionibus poſita. Si ſermo ſit de priori illarum; videtur, eam longè antecellere virtutibus cæteris. Quia bonum commune reipublicæ præfertur ſimpliciter bono privato ſingulorum: ac proinde virtus per ſe ac directè ſpectans commune illud bonum, ſimpliciter melior & excellentior eſt virtutibus tendentibus in bonum ſingulorum privatum. Juſtitia autem legalis, quæ & univerſa aut communis dicitur, per ſe ac directè ſpectat commune bonum reipublicæ: cùm tamen fortitudo, temperantia, & aliæ quædam iis ſubjunctæ, ſolùm tendant ad bonum peculiare ſingulorum. Quod latè oſtenſum eſt à nobis quæſtione præcedenti, & ab objectionibus vindicatum. Juſtitia ergo legalis ſimpliciter melior & excellentior eſt fortitudine, temperantiâ, aliiſque virtutibus iis ſubjunctis.

21 Si autem ſermo ſit de juſtitia peculiari, quę verſatur in commutationibus, pactis, & conventis, adhuc præferenda videtur fortitudini, & temperantiæ, ac ſubinde aliis inferioris notæ. Rationem duplicem aſſignat Div. Thomas loco allegato in id probandum. Primam ducit à nobiliori ſubjecto, quod non niſi nobiliori virtuti ſubſternitur. At ſubjectum juſtitiæ peculiaris eſt voluntas longè nobilior, quàm appetitus ſentiens, cui inhærent fortitudo, & temperantia, aliæque inferiores virtutes. Quod ſupponit S. Doctor à ſe probatum eadem quæſt. art. 4. & nos ſupra latè confirmavimus diſp. 4. q. 7. juſtitia ergo peculiaris nobilior eſt fortitudine, temperantiâ, aliiſque virtutibus ſubjunctis. Secundam rationem eruit ex objecto laudabiliori. Fortitudo enim & temperantia ſolùm laudantur per ſe loquendo ex bono quod affetunt proprio ſubjecto, ſeu eas habenti: cùm verſentur directè in moderandis perturbationibus abducentibus à bono proprio. Juſtitia verò peculiaris verſatur in booo alieno procurando: ideoque definitur conſtans & perpetua voluntas jus ſuum unicuique tribuendi. Patet verò nobilius eſſe vtilitati alienæ conſulere, quàm propriæ. Ideoque ajebat Ariſt. lib. 1. *Rhetor.* cap. 9. *Neceſſe eſt maximas virtutes eſſe eas, quæ ſunt aliis honeſtiſſimæ*; Iuſtitia ergo peculiaris nobilior eſt fortitudine, temperantiâ, aliiſque virtutibus circa bonum proprium.

22 Mitto rationem aliam Enſtratii, ſeu Aſpaſii, quam latè expendit Gallutius: quoniam procedit juxta illorum opinionem quæſtione præcedenti refutatam. Exiſtimant enim, juſtitiam legalem non differre ſpecie eſſentiali à virtutibus cæteris, eſſeque ſitam in complexione virtutum omnium, prout relatarum ad alterum. Verùm nobis ſatis fuerit aſſertum probâſſe cohærenter ad noſtram doctrinam eo loco, quam exiſtimamus multò veriorem.

SECTIO IV.

Occurritur rationibus dubitandi initio propoſitis.

23 AD I. Ariſtoteles dum ait, juſtitiam legalem, ſeu univerſam, eſſe virtutem perfectiſſimam, non quidem ſimpliciter, ſed quatenus refertur ad alterum; nihil imminuit de illius perfectione & præſtantia ſupra virtutes cæteras: ſed ſolùm aſſignat rationem, ob quam iis præfertur. Ea verò ſita in eo eſt, quòd juſtitia præ aliis tota ſit in ordine ad alterum, ſeu ad bonum alienum: legalis quidem, ad bonum commune reipublicæ: peculiaris autem, ſeu commutans, circa privatum bonum aliorum. Nimirum, utraque illarum, ut ait Cicero lib. 3. *de republic. dicitur eſſe virtus, quæ foras ſpectat, & projecta eſt tota*. Ac præterea: *Eſt virtus, quæ præter cæteras ſe totam ad alienas porrigit utilitates, atque explicat*. Poteſt etiam dici, Ariſtotelem tunc appellâſſe juſtitiam perfectam non ſimpliciter, ſed collatione alterius, ex duplici cauſſa. Prima, ne intelligeretur habere intra proprinm ſubjectum totam eam perfectionem ſuam, inſtar virtutum aliarum, quæ tendunt ad bonum proprium, ut fortitudo & temperantia: cùm certum ſit, juſtitiam potiùs quærere utilita-

tem alienam, quàm privatam ſui ſubjecti. Secunda, ut denotaret, tunc juſtitiam habere cumulum perfectionis ſuæ, cùm reipſa in alterius utilitatem ſe porrigit. Unde ſtatim ſubdit abſque exceptione ulla, aut diminutione: *Juſtitia præſtantiſſima virtutum eſſe videtur*. Ac præterea: *Perfecta maximè eſt virtus, quia perfecta virtutis eſt uſus*.

24 Ad II. Juſtitia legalis non ideo ſolùm præſtantior eſt virtutibus reliquis, quia eſt ad alterum, ſeu de bono alieno ſolicita: ſed quia eſt in ordine ad commune bonum reipublicæ, quod præponderat cuilibet peculiari bono ab alii virtutibus inſpecto, etiam memoratis in argumento. Quin & de fortitudine oſtenſum eſt quæſt. præcedenti, ſect. 3. ſiquandò procurat bonum commune reipublicæ, id non facere ex propria ratione, ſed ex impulſu juſtitiæ legalis, concitantis virtutes cęteras in eum finem & objectum ſibi proprium. Loquendo autem de juſtitia commutante, quæ peculiaris dicitur, ea præfertur fortitudini, & temperantiæ, ob rationes num. 21. expenſas. Deinde & præfertur liberalitati, quia præ illa ſe extendit ad omnes. Omnibus enim reddi debet quod ſuum eſt: non omnibus autem dandum eſt, nec largiri oportet: ut obſervavimus ex Ariſt. & Seneca diſput. 7. quæſt. 2. ſect. 3. Virtus autem quæ ad omnes abſque exceptione ulla extenditur, cæteris paribus, præſtantior eſt eâ, quæ ad quoſdam tantùm: quia prior illarum magis approximat, ſeu propiùs intuetur commune bonum. Quin &, ut monet Div. Thomas ubi ſupra ſolut. ad 2. *Liberalitas, quæ de ſuo dat, ſupra juſtitiam fundatur, per quam unicuique quod ſuum eſt tribuitur*. Denique quod ſubditur de amicitia honeſta, non urget: cùm illa non ſit virtus ſeorſum ac per ſe, ſed affectio quædam comes juſtitiæ jam præſuppoſitæ: ut apparebit diſput. 16. quæſt. 5 ſect. 5.

25 Ad III. Major virtutis præſtantia abſolutè & ſimpliciter non attenditur ex majori difficultate, quæ vincitur, ſed ex majori bono qnod affert. Bonum autem quod affert juſtitia legalis eſt longè majus, quàm bonum inductum per fortitudinem: cùm illud ſit publicum, hoc peculiare mediocritatis inter audacias & timores. Immò & juſtitia peculiaris ſpectat bonum aliorum privatum, ſed tamen omnium abſque ullo diſcrimine, in quo excedit fortitudinem, quæ nec ad omnes extenditur, nec exercetur utiliter, niſi occaſione alicujus mali illati, quod repellere opus ſit. Ad confirmationem petet ex dictis quæſt. præced. ſect. 3. fortitudinem nunquam per ſe & directè ſpectare bonum publicum, niſi ex impulſu juſtitiæ legalis. Verùm adhuc permiſſo gratis quòd illud ſpectet, id ſolùm facit in bello: Juſtitia autem in bello, & pace ſimul, quod longè præſtantius eſt.

26 Ad IV. Vir juſtus, dum alienæ conſulit utilitati, non ſolùm aliis prodeſt, ſed etiam ſe ipſum maximè perficit; & auget nobiliſſimum juſtitiæ habitum, quo præditus eſt. Quare juſtitia tantò antecellit temperantiæ, quantò excellentius eſt ſibi & aliis bonum quempiam eſſe, & ſuæ atque aliorum utilitati conſulere, quàm ſibi ſoli, rebuſque ſuis.

27 Ad confirmationem patet ex dictis num. 25. perfectionem majorem virtutis ſimpliciter non eſſe attendendam ex difficultatibus, ſive ex inteſtina pugna perturbationum inferentium vim, ſed potiùs ex majori bono quod affert. Quamvis ergo temperantia aſſiduum & inteſtinum certamen habeat cum perturbationibus ſuperatu difficillimis, adhuc ſimpliciter inferior eſt juſtitiâ, quæ longè majus bonum affert, ut ſæpè dictum eſt.

28 Ad V. Patet ex dictis num. 24. juſtitiam eſſe liberalitate præſtabiliorem. Quod autem dicitur, liberalem virum eſſe maximè charum ſeu amabilem aliis, eſt quidem verum in ordine ad eos, qui beneficia, ſeu dona ab eo accipiunt. It verò non ſunt omnes, ſed ſolùm ad quos poteſt & vult liberalis vir beneficentiam ſuam extendere. Juſtus autem vir, ſeu juſtitiæ amans, longè charior eſt viris prudentibus, ſeu ęquis rerum æſtimatoribus: & præterea ab omnibus ſuſpicitur & honoratur, etiam ab iis qui refractarii ſunt, & nollent juſtitiæ ſeveritatem experiri. Ex quo patet ad locum Divi Ambroſii.

29 Ad confirmationem dictum ſæpè eſt, virtutis unius præſtantiam ſimpliciter ſupra aliam, non eſſe attendendam ex difficultate actionum, ſed ex bono majori quod ex ſe affert. Longè majus, autem eſt quod affert juſtitia, quàm liberalitas. Quin & plures ſunt actiones juſtitiæ longè difficiliores, quàm liberalitatis. Etenim reſtituere hæreditatem diu poſſeſſam bona fide, ſed nullo jure, longè difficilius eſt, quàm liberaliter dare. Similiter & vindicare ſcelera aliorum extremo ſupplicio, etiamſi amici, aut conjuncti ſint, longè difficilius eſt, & majus animi robur exigit, quàm largiri dona quælibet. Ideóque in ſacris litteris legimus monitum illud: *Noli quærere fieri judex, niſi valeas virtute irrumpere iniquitates*. Quare quiſquis judicis, aut ſuperioris officium gerit, debet ſtudere fortitudini, ſeu robori cuidam animi, ut ſine perſonarum acceptione, aut metu potentiorum, reddat unicuique ſuum, præmia diſtribuat, & ſupplicia exequatur.

SECTIO V.

Illatio maximè notanda circa felicitatem politicam in operatione juſtitiæ conſiſtentem. Exhortatio ad Reges, Principes, & Superiores, ut illam ſervent illibatam, ne ultricem Dei manum experiantur.

30. COLLIGE ex dictis, felicitatem politicam hujus vitæ, ſive minus præcipuam, prout diſtinctam à theorica, ſeu contemplatrice, ſitam eſſe in actu perfectiſſimo virtutis civilis, non cujuslibet, ſed juſtitiæ legalis: idque duplici ratione. Prima eſt: quoniam felicitas in quolibet genere, eſt ſummum bonum, ſummaque perfectio ejuſdem generis: atque adeò debet per ſe ac primariò conſiſtere in operatione ſummè perfecta virtutis intra idem genus: ut ſupra Diſp. 3. q. 9. latè demonſtratum eſt. Atqui in genere virtutis politicæ, ſeu moralis, operatio juſtitiæ legalis eſt omnium perfectiſſima: ſicuti & virtus ipſa eſt aliis omnibus excellentior: ut hucuſque probavimus. Felicitas ergo politica hujus vitæ primariò ac per ſe conſiſtit in operatione ſummè perfecta juſtitiæ legalis. Altera ratio eruitur ex natura ipſa felicitatis formalis, quæ eſt adeptio ſummi boni. Atqui inter omnes virtutum politicarum actiones, operatio juſtitiæ legalis eſt primaria adeptio ſummi boni politici. Summum enim bonum civile,

eſt bo-

eſt bonum commune reipublicæ, in quod omnes politicæ virtutes contendunt, veluti in finem ultimum ſui generis. quem finem proximiùs & immediatiùs attingit operatio juſtitię legalis. utpote quæ ſola directè ſpectat commune bonum reipublicæ, veluti objectum proprium, & in illud conſequendum impellit ac movet virtutes reliquas. Ergo in ſola operatione juſtitiæ legalis conſiſtit primariò felicitas formalis politica. Quare cęteræ virtutum moralium actiones, ut fortitudinis, temperantiæ, aliarumque iis ſubjunctarum, præparant quidem, ſeu diſponunt ad felicitatem politicam, & utcumque gradum ad illam faciunt: non tamen eam attingunt, niſi interveniente operatione juſtitiæ legalis, quæ ſola proxime in eum finem ordinatur, & impellit cæteras ad illum conſequendum, ut dictum eſt quæſtione præcedenti.

31. Colliges II. populos illos, ſeu reſpublicas, in quibus juſtitia viget, debere exiſtimari felices; miſeros autem, in quibus illa non imperat, nec prævalet, ſed obruitur, aut potentium metu, aut utilitatis intuitu, aut negligentiâ imperantium. Cùm anim felicitas publica conſiſtat in bono illo communi, quod juſtitia legalis per ſe intuetur & quærit; ſi illa vigeat, obtinebitur felicitas; ſi non prævaleat, reſpublica miſera & infeliciſſima erit. Quare meritò ajebat Oſorius lib. 7. *de Reipub. inſtit. Omnes qui boni rerum æſtimatores extiterint, facilè conjicient, Rempublicam illam, in qua perverſa judicia fiunt, diù ſtare non poſſe*. Et ante illum Hieronymus: *reſpublica, ſive ſit inſtitutio civitatis, ſive res populi, niſi juſtè gubernetur, non habenda eſt, neque reſpublica, neque civitas, neque populus*. Et Auguſtinus lib. 4. *de Civit. Remotâ juſtitiâ, quid ſunt regna, niſi magna latrocinia?*

32. Hæc animadvertant, quæſo, Principes, Rectores, ſeu quocumque alio nomine honorentur, qui aliis præſunt, ſeu imperant, nihil iis antiquius, nihil majus exiſtimari debere, quàm ut juſtitiam colant, incorruptam ſervent, tum architectonicam & legalem circa bonum commune: tum diſtribuentem & vindicantem, circa præmia & ſupplicia, juxta ſubditorum merita: tum denique commutantem circa contractus, commercia, lites, cauſſaſque privatorum hominum. Propterea namque iis generatim dicitur *Sapientiæ* 1. *Diligite juſtitiam, qui judicatis terram*. Quæ aurea & divina ſententia, ut obſervat Polydorus Virgilius, in januis regiæ aulæ, in cubiculi parietibus, in ſella, in ſolio, in foro, in tribunali, circumſcribi deberet: ut quòcumque Princeps, Prætor, ac quiſquis eſt judex, ſe verterit, illam ob oculus habeat; periturus abſdubio ſi mandatum violaverit. Nimirum imminet & terrorem incutit ſeveriſſima alia & minax Domini ſententia ejuſdem libri *Sapientiæ* cap. 6. *Audite ergo reges & intelligite, diſcite judices finium terræ. Præbete aures vos, qui continetis multitudines, & placetis vobis in turbis nationum: quoniam data eſt à Domino poteſtas vobis, & virtus ab Altiſſimo, qui interogabit opera veſtra, & cogitationes ſcrutabitur, Quoniam eùm eſſetis miniſtri regni illius, non rectè judicâſtis, nec cuſtodiſtis legem juſtitiæ, neque ſecundùm voluntatem Dei ambulâſtis. Horrendè & citò apparebit vobis, quoniam judicium duriſſimum in his, qui præſunt, fiet: Exiguo enim conceditur miſericordia: potentes autem potenter tormenta patientur. Non enim ſubtrahet perſonam cujuſquam Deus, qui eſt omnium dominator: nec verebitur magnitudinem cujuſquam: quoniam puſillum & magnum ipſe fecit, & æqualiter eſt illi cura de omnibus. Fortioribus autem fortior inſtat cruciatio. Ad vos ergo Reges ſunt hi ſermones mei, ut diſcatis ſapientiam, & ne excidatis. Qui enim cuſtodierint juſta juſtè, juſtificabuntur: & qui didicerint iſta, invenient quid reſpondeant.* Hucuſque Spiritus Sanctus eo loci. in quem omnino videndus Lorinus, cum aliis quos ipſe allegat.

33. Itaque virtus potiſſima inter morales, cui colendæ & obſervandæ ſtudere debent Reges, Principes, Judices, Superiores, ſeu Prælati omnes, juſtitia eſt: tum quia illa eſt origo & nutrix cæterarum: tum quia magis propria muneris ipſorum, & de qua ſtrictiorem Deo rationem reddituri ſunt. Quin & ſi qua boni nominis ac celebritatis apud poſteros cura eos tangit, nullam aliam virtutem morum ęqualem juſtitiæ invenient. Quàm in rem exſcribere placet illuſtre teſtimonium, ſimul & exemplum in Principe Ethnico Ariſtide, ex Plutarcho in ejus vita. Ex omnibus, inquit, Ariſtidis virtutibus, maximè juſtitiam populus animadvertit, quòd ejus uſus, & perpetuus, & omnium maximè communis eſſet. Itaque pauper, & de plebe homo, juſti cognomentum, maximè regium, & diviniſſimum nactus eſt. Quod Reges Tyranni haud imitati ſunt, qui magis, (ut apparet) vi, & potentiâ, quàm virtute, partæ glorię cupidi, Polioicetæ ab urbibus expugnatis, Cerauni à fulmine, Nicanores à vincendo, nonnulli etiam Aquilæ, & Accipitres dici maluerunt. Atqui divina natura (cujus ſe illi ſimiles efficere cupiunt) tribus his excellere videtur, perpetuitate, potentiâ, & æquitate: inter quæ ſumma certè eſt ęquitatis majeſtas, & divinitas. Perpetuis enim, hoc eſt interitûs expertibus eſſe, etiam inani, & elementis contingit: terrę motus, fulmina, ventorum turbines, fluviorum inundationes, magnam vim habent: juſtitiæ autem & æquitatis in Deo nihil, niſi quod ſapiat, & res divinas intelligat, fit particeps. Quapropter cùm tribus modis plerique erga Deum afficiantur, admirando, timendo, honorando, mirari eum ſolent, & beatum prædicare, ob æternitatem interituſque immunitatem; reformidare autem & metuere propter denominationem, & potentiam; amare autem, & honorare, & colere juſtitiæ cauſſâ. Et tamen hoc modo affecti homines, immortalitatem naturâ noſtrâ ſuperiorem, potentiámque in fortuna majore ſui parte poſitam appetunt, juſtitiâ (quod ſolùm de divinis bonis in nos cadit) poſtpoſitâ: tantò quidem ii ſtultiùs, quod vitam potentiâ, fortunâ, & principatu præditam, juſtitia quidem divinam, belluinam verò injuſtitia reddit.

34. Conſonat Plutarcho P. Æmilius, libro 8. *Hiſtoriæ*, hiſce aureis & opportunis verbis: *Satis* mirari nequeo id quod multis antè ſæculis admirationi ſummis ſapientię profeſſoribus fuiſſe video; poſt hominum memoriam, ſummos Reges maximoſque Imperatores, ex rebus geſtis, vitævè inſtituto, aut fortuna, aliqua præclara ſibi cognomina peperiſſe; alios illuſtres, alios magnos, alios felices, alios Auguſtos, alios pios dictos, alios alio decore nobilitatos: nullum illorum Regum, nullum illorum Imperatorum, qui rerum potiti ſunt, Juſti cognomen ad hanc diem promeruiſſe: eam unam juſti Regis palmam, cognominiſque dignitatem cæteris occupatis, reliquam eſſe, quæ petatur, quam

primò

primò omnium ſumma contentione peti oportuiſſet; cùm cætera privatorum hominum, & multò minùs ſalutaria munera ſint. Cujus rei cauſſam quis aliam crediderit, quàm quòd ſunt qui ferant, juſtum hominem majori aliis, quàm ſibi uſui eſſe: quaſi Reges loco cœleſtium inſtituti, datiq́ue idcirco ſint, ut ſibi, non reipublicę ſaluti commodoq́ue proſpiciant: cum contrà res habeat, Regeſq́ue divinitus generi humano dati ſint, ut in commune conſulant, juſtitiaq́ue ſit ea animi dos, quæ univerſa utilitate conſervata, ſuam cuique tribuit dignitatem, à qua qui deſciſcunt, quamvis in regio ſolio ſedeant, Regeſq́ue in præſentia vocitentur; tamen adeò à regio nomine, judicio ſapientum (quo quid majus? quid gravius?) abſunt, ut nec Latino quidem nomine nuncupari poſſint: externo & peregrino nominentur.

35. Ejus igitur culpæ ratio eadem eſt, quę & communis exitii, maximorumq́ue bellorum, quòd opibus præſtare, id in rebus humanis ſummum bonum arbitrantur; cùm ea demum, ac una magnitudo regia ſit, ut cùm cupiditati animi modum ſemèl impoſueris, quàm cæteros mortales magnitudine nominis antecedit, tam beneficiis anteire contèndas, & eâ imprimis excellas virtute, à qua una reliquæ jura petant, ejus nutum intueantur, ad eam omnis referant, ab ejus ore pendeant: cujus fidei aliæ rerum ſummam arbitriumq́ue mandârint, ſeq́ue ejus adminiſtras comiteſq́ue profiteantur. Ea haud dubiè juſtitia eſt; pro qua fortitudo, gravitas, conſtantia, niſi depugnet; ſuum jus, nomenq́ue, ac decus amittat; feritas, immanitas, væcordia dicatur: cui ſapientia niſi appareat præſtoq́ue ſit, malitia, calliditas fraus, captio neceſſariò vocitetur. Ejuſdem eſt, cùm hominum genus ex fera vita, ſylviſq́ue, in urbes, manſuetudinemq́ue exciverit, legumq́ue, ac inſtitutorum vinculis conjunxerit, conſocariq́ue, dare operam, ut probi mores vigeant; pietas, fides, pudor, modeſtia, continentia, temperantia, colatur.

36. Quin ipſa liberalitas, quæ prodeſſe velle ſe, ac augere multos gloriatur, niſi ſine injuria, ſine maleficio alterius id faciat, niſi juſtitiæ veſtigiis inſiſtat, cujus ſe germanam ac maximè germanam prædicat, omnis commendationis, dignitatiſq́ue ſit expers, priuſq́ue alios ſpoliet, quàm aliis largiatur. Eadem & magnificentiæ, & munificentiæ vis eſt, ut ab injuria procul faceſſat, ut unius juſtitiæ nomine omnes contineantur, ea omnes ſit, ea vim ſuam etiam ſanctam mortalibus teſtetur: cùm quænam mortalium generi tuendo debentur, præſcripſerit, cœlum etiam ſuſpiciens, illi in animis hominum venerationem cultumq́ue reddat, pietatem, & religionem, templa, ſacra, ſuperis impertiat, ſummumq́ue mundi artificem, velut coram contemplata, imitandum ſibi proponat: ut quemadmodum ille ſigna, ſidera, cœli motus, temporum viciſſitudines, ſempiterna certaq́ue lege devinxit, à qua deficere nequeant, ita ipſa terreſtribus his apud nos Regnis, ſi perpetua futura ſint, ſalutares leges, juraq́ue pręſcribat.

37. Hæc igitur juſtitia terris incedens, ac cœlum cervice contingens, ita ſibi nihil ipſa petens, nihil captans, ſua cuique tribuit, ut ei nihilò ſeciùs genus humanum, reſq́ue omnes, ejus beneficio incolumes, ſceptra dent. Simul qui juſti legitimiq́ue Reges à parentibus more, inſtituto, & legibus, conſenſuq́ue regna acceperint, nulli rei pluſquàm juſtitiæ debent. Majus enim certiuſq́ue patrimonium, ac ampliores facultates ab ea acceperūt, quàm à parentibus. Illi enim opes, gazam, arma, arces, præſidia tradere potuere: ut veri juſtiq́ue Reges ſint, haberenturq́ue ipſi, ac liberis deinceps per manus eadem relinquant, id munus ejus Reginæ ſit. Cur enim juſtitiam Reginam vocitare dubitemus? quæ regna tradat, tueatur, ſancta efficiat; adeò ut etiam ſi id rerum credatur, quod & proceres ſapientiæ nonnulli dixere, juſtum plus aliis prodeſſe, quàm ſibi: diſſimulari tamen non poſſit, veros Reges eoſq́ue in primis, qui Regibus orti, generaturi Reges ſint, ei Reginæ accepta omnia ferre debere: quam & ipſos in ſe colere, & cæteris præſtare, conveniat; & (ut omnia ſemel complectar) religionis, moderationis, fortitudinis, prudentiæ, liberalitatis juſtitia parens eſt, nec divelli ab Rege poteſt, incolumi regio nomine.

38 Nec difficile factu eſt eam præſtare non æquè cętera. Etenim ſapientia ingenii indoles eſt, quam nullus efficere, creareve ſibi poteſt, naturæ bonum, ac Dei donum eſt. Fortitudo quoque vis quædam, & magnitudo animi cenſetur, ac id mentis robur ferè, ut cuique inſitum eſt ſpecimen, cernitur. Quid quod continentiam facilem, aut difficilem corporis dos, habituſq́ue præſtare videri poſſit? juſtitia aut à ſola voluntate proficiſcitur, & ut quiſque vult, juſtus, ſecuſvè eſt: aut facillimè omnium regiis ingeniis ſe ultrò diſcendam præbet. Forma corporis, oris dignitas, frontis gravitas, vultûs majeſtas, fulgor, vigor, ac lumen oculorum, ſpectantes movet, tenet, ac amonet, quædam ſpecies prima ſummo rerum Artifice initio rerum creati hominis fuerit: qualeſq; quicunq; juſtè regnârint futuri ſunt in illa felici immortalitate. Quòd ſi corporis pulchritudo tanti eſt, ut quodam ſui miraculo reliquos afficiat, quid ſentiendum de illa pulchritudine, quæ eſt animi verè regii, quæ ſuperis fuerit ſimillima? Hucuſque allegatus auctor, cujus teſtimonium, quamvis prolixum, quia tamen diſertum, & utile, ac monitis ſalutaribus plenum, exſcribere viſum fuit.

QUÆ-

QUÆSTIO SEXTA.

Quid & quotuplex ſit juſtitia peculiaris?

EX dictis hucuſque conſtat, juſtitiam accipi multipliciter. Primò, & minùs propriè, pro complexione virtutum omnium, quo ſenſu quælibet virtus morum eſt pars juſtitiæ, & illius rationem continet reipſa, ſicuti quævis ſpecies includit rationem communem ſui generis. Secundò, & aliquantò ſtrictiùs, pro juſtitia legali, quæ & communis, ſeu univerſalis dicitur; non communitate prædicationis, ſed virtutis, ſeu imperii, ut exponit D. Thomas 2. 2. quæſt. 58. art. 6. ad mentem Ariſtotelis, nimirum, juſtitia legalis, licèt ſit peculiaris juſtitiæ ſpecies, habet ex propria ratione ut intueatur bonum commune reipublicæ, tanquam objectum proprium, & in illud conſequendum impellat virtutes cæteras: ut latè oſtendimus ſupra quæſt. 4. Non tamen eſt omnino preſsè & propriè juſtitia, quia non eſt perfectè ad alterum, cùm verſetur inter partem & totum, ſeu civem & rempublicam, cujus ipſe pars eſt. Tertiò denique, & ſtrictiſſimè accipitur juſtitia pro ea, quæ eſt perfectè ad alterum: & de hac quærimus modò, quid & quotuplex ſit. Tractat verò rem hanc Ariſtoteles lib. 5. Ethic. *cap. 2. 3. & ſeqq. ac D. Thomas quæſtione nuper indicata. De Æquitate autem diſſeremus quæſt. ſequenti.*

SECTIO PRIMA.

Præmiſſa quædam circa id, in quo conveniunt & differunt juſtitia legalis & peculiaris: ac præcipuè quæ in diſtribuendo eſt, & quæ in commutationibus verſatur.

2. COMMUNITER exiſtimatur, vulgatam illam definitionem juſtitiæ ab Ulpiano traditam, per hoc ut ſit *conſtans & perpetua voluntas jus ſuum unicuique tribuendi*, eſſe propriam juſtitiæ peculiaris & ſtrictæ, juxta tertiam ex acceptionibus præjactis. ut nimirum, illa ſit virtus inclinans & firmans voluntatem, ad perpetuò tribuendum unicuique quod ipſi debitum eſt ſtricta obligatione. Juſtitia autem hoc modo accepta, dividitur communiter in commutantem, & diſtribuentem. Prior eſt, quæ conſtituit æqualitatem inter datum & acceptum. Poſterior verò, quæ ſtatuit proportionem inter perſonas, quibus oportet diſtribuere. Verùm ut hæc ipſa doctrina penitiùs intelligatur, oportet nonnulla obſervare ex Ariſtotele locis nuper allegatis.

3. Primùm eſt, juſtitiam rectè diviſam fuiſſe in legalem, diſtribuentem, & commutantem. Triplex enim ſolùm comparatio fieri poteſt ad totam juſtitiæ latitudinem ſpectans. Prima ſingulorum civium ad rempublicam, veluti partium ad ſuum totum: ſecunda ipſius reipublicæ ad ſingulos cives, veluti totius ad partes: tertia denique concivium inter ſe, veluti unius partis cum alia. Ex iis verò tribus comparationibus prima ſpectat ad juſtitiam legalem, quæ perficit ſingulos & impellit ad amandum, procurandumque commune reipublicæ bonum. de quo plura dedimus quæſt. 4. hujus Diſputationis. Secunda comparatio pertinet ad juſtitiam diſtribuentem: quæ in rebus communibus viritim, & pro ratione meritorum, inter cives partiendis occupatur: ideoque eſt propria magiſtratûs, aut Principis: quamvis etiam ſpectet ad privatos quodammodo. quatenus nimirum eos præparat, ſeu idoneos reddit ad amandam & probandam diſtributionem juſtam: ut colligitur ex D. Thoma 2. 2. quæſt. 61. art. 1. Tertia denique comparatio pertinet ad juſtitiam commutantem: quæ ex proprio munere ſtatuit æqualitatem inter cives, & juſtè dimetitur actiones, quibus inter ſe tranſigunt, communicant, & paciſcuntur. Relicta itaque juſtitia legali, de qua affatim ſuperioribus dictum eſt, veniamus ad comparandum has duas poſteriores ac peculiares juſtitiæ formas inter ſe, ut appareat in quo differant, aut conveniant.

4. Et quidem ambæ conſentiunt in eo, quòd utraque ſpectat aliquomodo debitum, & jus alienum: cùm reddant unicuique quod ſuum eſt: atque in eo præterea quòd ambæ ſpectent æqualitatem, illamque deprehendant. Aliunde verò differunt, ex diverſitate debiti æqualitatiſque ab iis inſpectæ. Juſtitia enim diſtribuens ſolùm ſpectat per ſe debitum illud, ſive jus, quod debetur alicui ex eo quòd ſit pars reipublicæ, cujus bona communia ſingulis partibus juxta rectam rationem ac meritum diſtribui debent. Cùm enim reſpublica nihil aliud ſit, quàm totum quoddam ex partibus coaleſcens, ſeu complexio civium, bona illius communia debentur partibus, & ſi qua fortè redundaverint, inter eas diſtribui oportet. Juſtitia verò commutans ſpectat per ſe omne illud debitum, quod titulo quovis pertinet ad unamquamq; perſonam. Inter quæ duo debitionum genera eſt ingens diſcrimen: quoniam id quod ex juſtitia diſtribuente debitum eſt, non omnibus reipublicæ partibus debetur æqualiter, ſed unicuique pro conditione ac meritis in rempublicam. Unde ſequitur, ut quò plures fuerint partes reipublicæ, eò minùs ſingulis earum debeatur de communibus bonis: ac præterea infertur, ſi certus quiſpiam numerus partium ſit, quibus communia bona ſint diſtribuenda, non deberi ſingulis portionem æqualem ſimpliciter, ſed proportionatam conditioni ac dignitati uniuſcujuſque. Id autem quod ex juſtitia commutante debetur, ubi datur & redditur, debet eſſe ſimpliciter æquale, ſive debito commenſum: ut ſi emeris prædium, teneris ſolvere pretium æquale prædio: ſi ex contractu debes

cen-

centum aureos, totidem ſolvendi ſunt, ut æqualitas ſervetur.

5 Verùm ut res luculentiùs pateat, & ordine quodam digeratur, hæ inter utramque juſtitiam differentiæ obſervandæ ſunt. Prima eſt: Juſtitia diſtribuens in eo ſita eſt, ut reſpublica, vel Princeps, qui illius perſonam gerit, & poteſtatem in ſe translatam habet, ſui muneris partes expleat, etiam erga privatum: commutans verò id præſtat, ut privatus, ſive qui privatus cenſetur, bene ac rectè ſe habeat erga privatum. Secunda differentia. Juſtitia diſtribuens perpendit ac metitur diſtributiones reipublicæ erga privatos: commutans verò regit contractus omnes; commercia, ſeu pacta & conventa privatorum inter ſe. Tertia. Diſtribuens expendit conditiones & merita perſonarum: ut ex bonis communibus aliud tribuat nobili, aliud plebejo: aliud docto, aliud indocto: aliud viro optimo, aliud mediocriter probo: idque non æqualitate arithmetica, ſed proportionis. Juſtitia autem commutans, examinat quantitatem debiti, ut omnino æquale reddatur. Quarta: diſtribuens perquirit & ſtatuit æqualitatem inter proportionem & proportionem, id curans, ut eadem ſit proportio rerum, ac perſonarum. Juſtitia autem commutans in id potiſſimùm incumbit, ut inter datum & acceptum conſtituat æqualitatem.

6 Secundum eſt, juſtitiam diſtribuentem ita verſari in diſtributione rerum communium, ut proportionem in iis ſervet, ſive eæ ſint bonæ, ut honores, utilitates, præmia, & pecuniæ; ſive malæ, ut labores, vigiliæ, ſumptus, vectigalia, & alia ejuſmodi incommoda. Nimirum ea omnia, tum bona, tum mala debent eſſe communia iis, qui eadem civili ſocietate cenſentur, ac proinde ab omnibus juxta debitam proportionem participari. Dupliciter enim, prout ad rem noſtram attinet, quiſpiam delinquere poteſt, aut ſolet. Aliquis enim ex bonis communibus plus juſto appetit & obtinet, ut contingit in avaris & ambitioſis civibus: aliquis autem ex communibus malis, ſeu oneribus, ſubire vult minùs, quàm par eſſet. Prior dicitur ab Ariſtotele *pleonectes*, id eſt, pluris avidus: poſterior verò *aniſos*, id eſt inæqualis, ſeu iniquus. Porrò ejuſmodi pleonexia, ſeu cupiditas habendi plus juſto, non eſt bonorum quorumlibet, ſed eorum nominatim, quæ dicuntur bona externa, ſive fortunæ; & licèt abſolutè bona ſint, fortaſſe tamen huic homini bona non ſunt. Ideoque obſervat Ariſtoteles longè à vero aberrare eos, qui proſperitatem bonorum ejuſmodi à Deo petunt, utpote à quo petendum non eſt, niſi quod ſemper & omnibus bonum eſt. Ac fortaſſe id didicit à Socrate, cujus monitum eſt, homines à Deo non debere quicquam in ſingulari petere, ſed ſolùm generatim quæ verè bona & convenientia fuerint. Homines enim neſciunt, Deus autem perſpectum habet, quid unicuique expediat, illudque oranti & inſtanti dabit. Circa bona autem animi, ut virtutes, & diſciplinas, non verſatur *pleonexia*, ſeu cupiditas habendi plus juſto de bonis: quamvis nonnunquam, & per catachreſim, aviditas ingens bonorum ejuſmodi à Græcis *pleonexia* dicatur, & *pleonectes* qui ab ea poſſidetur.

7 Verùm & ille non eo ſolùm nomine injuſtus eſt, quòd bonorum fortunæ nimiùm appetens ſit, ſed etiam quia vult minùs malorum, ſive incommodorum, quàm par eſſet. Juſtitia enim diſtribuens, & recta ratio monet, ut homines æquè de communibus bonis ac malis participent. Quin & cùm exemptio à malis ſeu oneribus videatur bonum aliquod, quiſquis minùs de malis ſubire vult, eo ipſo cenſetur appetere plus bonorum: atque adeò *pleonectes* dici poteſt, quamvis magis propriè & & communiter *aniſos*, ſeu inæqualis dicatur. Juſtitia autem diſtribuens ex adverſo tendit ad conſtituendam æqualitatem civium in participatione bonorum communium & malorum ejuſmodi: ut qui ſentit onus, etiam experiatur commodum, æqua proportione. Quænam autem ſit ejuſmodi proportio, & qualiter accipienda ſit, idem Ariſtoteles ediſſerit lib. 5. *Ethic.* cap. 3. & nos in ejus commentario ſatis explanavimus. Id nunc breviter exinde reſumere licet proportionem prædictam, juſtum, ſeu medium juſtitiæ diſtribuentis, tunc ſervari, cùm ex bonis communibus unicuique datur, quantum ipſius conditioni, dignitati, & meritis congruit: ita ut digniori majus bonum, minùs autem digno bonum ſeu præmium minus conferatur, in quo ſanè eſt proportionalitas quædam, ſeu proportionum æqualitas. Similiter & in malis, ſeu incommodis communibus dicendum, tunc ſervari proportionem juſtitiæ diſtribuentis, cùm unuſquiſque de iis ſubit, quod ſuæ conditioni congruit & recta ratio monet, perpenſis omnibus, quæ circumſtant. Nimirum, ut verbo finiam, eadem proportione diſtribuuntur bona & mala communia, ſive commoda & incommoda, quâ perſonæ ſe habent inter ſe, ut de iis participient κατ' ἀξίαν, id eſt, ſecundùm dignitatem, ſeu conditionem uniuſcujuſque.

8 Proportio autem, quam attendit juſtitia diſtribuens, non eſt arithmetica, ſive tanti ad tantum, ſed geometrica: in qua totum ex duabus partibus coaleſcens ita comparatur ad aliud totum, etiam duabus aliis conſtans, ac una pars ad aliam partem. Id nimirum eſt proprium geometricæ proportionis, quatenus diſtinguitur ab arithmetica, ut cum eodem Philoſopho explicuimus loco alleg. c. 4. & latè expendit Obertus Giphanius cap. 3. ex doctrina mathematicorum, præſertim Euclidis, definitione 12. & 14. Etenim in juſto, ſeu jure juſtitiæ diſtribuentis, ſunt quatuor termini, quorum quilibet duo conſtituunt aliquod totum, tanquam illius partes. Exempli gratiâ, Achilles dignus ut duodecim, & res pretii ut octo, conſtituunt totum unum: Ajax verò dignus ut ſex, & res pretii ut quatuor conſtituunt totum aliud, in ordine ad diſtributionem juſtam, eamque juxta proportionalitatem geometricam. Nam ſicuti in ea proportionum æqualitate ſe habet Achilles ad Ajacem in exceſſu meriti & dignitatis: ita etiam res pretii ut octo ad rem pretii ut quatuor. Cumque in iis, tum rebus, tum perſonis, unaquæque habeat rationem partis ad ſuum totum; conſequens eſt, ut in juſto, ſeu jure diſtribuentis juſtitiæ, totum ex duabus partibus conſtans periode ſe habeat in ordine ad aliud totum, ac pars ad partem.

9 Tertium juſtitiam commutantem, quæ vulgò commutativa dicitur, ideo ſic appellari, quia occupatur in rerum commutationibus, vi quarum transfertur poteſtas, ſive dominium rerum ab uno in alium, qualiter accidit in emptione, venditione, & mutuo. Unde palam cernitur diverſitas juſtitiæ diſtribuentis à commutante; quatenus, nimi-

nimirum, prior transfert communia bona, quæ ſub reipublicæ ditione erant, ad certam perſonam: hæc verò peculiaria bona ab uno homine in alium. Quemadmodum autem prior verſatur in communibus bonis, quâ generali appellatione cenſentur honores & pecuniæ, ſeu quæcumque nummo æſtimari ac menſurari poſſunt: ita & poſterior verſatur in ea materia, quæ generatim συνάλλαγμα dicitur, id eſt contractus cum aliquo, quo nomine, juxta Ariſtotelem, cenſentur comprehendi omnia civilia negotia, ut pacta, teſtamenta; itemque delicta, flagitia, & alia plurima. Apud Conſultos autem συναλλάγματα, ſeu contractus accipitur contractiùs ad pacta & conventa, ex quibus oritur obligatio. Sic etiam συμβόλαιον, *ſymbolæum*, Græcè ſignificat commercium negotiationemve: ſed tamen apud Ariſtotelem ſymbolæa in numero plurali latiùs accipiuntur, prout ſignificant contractus, pacta, condicta, & conventa univerſè. Unde patet, materiam juſtitiæ commutantis latiſſimè vagari per totam ferè juris civilis ſphæram, quæ a conſultis comprehenditur nomine perſonarum, rerum, & actionum. Quippe ex mente Ariſtotelis ea omnia comprehenduntur appellatione τῶ συναλλάγματος.

10. Ex quibus omnibus colligere licet rationem formalem, ſeu definitionem utriuſque peculiaris juſtitiæ, tum diſtributentis, tum commutantis: ut prior ſit, *virtus, quæ reipublicæ partibus id reddit, quod iis ex bonis communibus debetur*: poſterior autem, *virtus unicuique reddens quicquid ſingulis debetur alio nomine, quàm quòd ſint partes reipublicæ*. His ſtatutis.

SECTIO II.

Diviſionem juſtitiæ peculiaris in diſtribuentem & commutantem, eſſe virtutum ſpeciæ eſſentiali differentium, eamque prorſus adæquatam. Ubi de juſtitia vindicatrice.

11. SIT aſſertio unica, juſtitiam peculiarem dividi in diſtribuentem & commutantem, tanquam in ſpecies diverſas & infimas; eamque diviſionem eſſe adæquatam. Nec loquor modò de æquitate, quæ eſt regula ſuperior humanorum actuum, verſaturque in materia juſtitiæ legalis, tanquam corrigens jus legitimum, de hac enim diſſeremus quæſt. ſequenti.

12. Prior pars, juxta Ariſtotelis ſenſum decernitur à D. Thoma 2. 2. q. 61. art. 1. cui adverſatur Buridanus lib. 5. *Ethic.* quæſt. 7. conſentiunt tamen communiter Philoſophi Morales. Et probatur multipliciter. Primò: quia ubi materia, in qua verſantur habitus, ſeu virtutes, eſt formaliter diverſa, eædem quoque virtutes differunt ſpecie eſſentiali. Materia autem, in qua verſantur juſtitia diſtribuens & commutans, eſt formaliter diverſa. Prior enim verſatur in bonis communibus reipublicæ diſtribuendis unicuique, non juxta æqualitatem arithmeticam, ſed juxta proportionem geometricam, ſive κατ' ἀξίαν, *ſecundùm dignitatem*, ſeu conditionem propriam ſingulorum: poſterior autem verſatur in commutationibus, ſeu in redigendis ad æqualitatem arithmeticam, ſive rei, contractibus unius perſonæ ad aliam. Juſtitia ergo diſtribuens & commutans differunt ſpecie eſſentiali. Secundò. Diverſas ſpecie virtutes conſtituere oportet circa ea bona, in quorũ tractatione poteſt appetitus diverſimodè exagitari, & ſubire difficilem luctam. Ejuſmodi autem bona ſunt, quæ intuetur juſtitia diſtribuens & commutans. Magiſtratus enim, ſeu Princeps, difficultatem non modicam experitur in conferendo præmio dignioribus, prætermiſſis iis, qui ob nexum amicitiæ aut ſanguinis vehementer alliciunt ut præferantur. Longè verò alia difficultas eſt, quam ſubit privatus quiſque in ſolvendo quod debet ex contractu, aut quaſi contractu. Quare prior ille delinquit adverſus fidem publicam, quàm debet communitati, ſi præmia deneget majora dignioribus, aut indignis conferat, abutitur enim communibus bonis, eaque adminiſtrat, contra quam deberet ex munere ſuo. Poſterior autem non delinquit adverſus commune, ſed dumtaxat in illum hominem ſingularem, cui non reddit quod ſuum eſt. Ergo diverſæ ſpecie virtutes ſunt juſtitia diſtribuens bona communia, & commutans inter bona privata. Tertiò. Diverſa extrema petunt diverſas mediocritates, ac proinde virtutes ſpecie diſſidentes. Juſtitiæ autem diſtribuentis & commutantis extrema ſunt diverſa: illius enim extrema ſunt; Magiſtratus ſeu Princeps infidelis plus bonorum tribuens, & vir privatus iis indignus: hujus autem duo privati homines, quorum alter plus accipit, alter reddit aut reſtituit minùs. Mediocritates ergo juſtitiæ diſtribuentis & commutantis ſunt diverſæ, proindeque ad virtutes ſpecie diſſidentes pertinent. Quartò. Æqualitas quam ſpectat juſtitia diſtribuens non eſt cum jure aliquo ſtricto ſingulorum ad bona communia, ſed minùs proprio, quòd ſolam dignitatem importat. Æqualitas autem, quam ſpectat juſtitia commutans eſt æqualitas ſtrictè dicta cum jure dominii formalis, vel æquivalentis, quod unuſquiſque habet in rem ſuam. Ubi autem æqualitas per ſe ſpectata eſt diverſa etiam juſtitia ſpecie differre debet. Quintò denique. Longè diverſa eſt ratio adminiſtri, ac domini, ut patet: ac proinde juſtitia illa, quæ pertinet ad adminiſtrum, videtur ſpecie diſſidens ab illa, quæ ad dominum ſpectat. Atqui juſtitia diſtribuens pertinet ad adminiſtrum, neque enim aliud eſt Magiſtratus aut Princeps circa bona communia, quàm publicus illorum adminiſter. Juſtitia verò commutans ſpectat ad dominum rei cadentis ſub commutationem. Patet igitur, juſtitiam in diſtributionibus poſitam differre ſpecie ab ea, quæ in commutationibus ſita eſt.

13. Dices: quoties virtutes ſunt ſpecie differentes, nequit una invadere fines alterius, ſeu, quod perinde eſt, ſe ingerere in materiam illius propriam. Atqui juſtitia diſtribuens ſe ingerit in materiam juſtitiæ commutantis. Virtutes ergo differentes ſpecie non ſunt. Aſſumptio ſuadetur. Quoties enim reſpublica, ſeu Princeps, ex communibus bonis ſtipendium præſtat obſequiis ſeu operis quorundam, ut doctoribus ſalarium, vel extruentibus muros mercedem diurnam, aut denique præmium benemeritis, tunc ſanè videtur exercere juſtitiam diſtribuentem, ad quam ſpectat actio remunerandi ea opera. Atqui idipſum pertinet ad materiam juſtitiæ commutantis: ſiqui-

quidem in ea remuneratione non attenditur cognitio perſonarum, ſed pretium ex conditio ſtatutum inter privatum & rempublicam. Jam ergo juſtitia diſtribuens ſe ingerit in materiam commutantis juſtitiæ.

14. Reſp. Negando juſtitiam diſtribuentem ſe ingerere in materiam commutantis propriam. Neque id extorquet objectio: quia reſpublica, quoties ex condicto impertitur ſtipendium, ſeu mercedem, aut præmium laborantibus ſeu benemeritis, non ſe gerit ut reſpublica vel communitas, ſed tanquam perſona privata, ſeu pars ad aliam ſimilem, ſubit enim tunc rationem & officium unius perſonæ conducentis & remunerantis operas ſingulorum ex pactione, ſeu contractu inito. Sic etiam ubi reſpublica mutuò dat civi alicui centum aureos, civis ipſe ex juſtitia tenetur tantundem ſolvere eidem reipublicæ, veluti alteri ſingulari perſonæ. Quare eadem reſpublica, ubi ex pacto impertitur ſtipendium militibus, doctoribus, & quibuslibet adminiſtris, non exercet munus juſtitiæ diſtribuentis, ſed commutantis dumtaxat. Quippe tunc ſolùm exercet functiones diſtribuentis juſtitiæ, quando ſe gerit ut reſpublica, ſive ut totum quoddam in ordine ad ſingulares perſonas, veluti partes ſuas, iiſque impertitur bona communia; non juxta æqualitatem rei cum operibus, ſeu obſequiis, ſed juxta conditionem dignitatēque perſonarum. Cùm igitur in caſu objectionis reſpublica non ſe gerat ut communitas, ſed tanquam perſona privata ad aliam; nec attendat dignitatem & conditionem perſonarum, ſed æqualitatem operarum præſtitarum cum pretio aut ſtipendio; conſequens eſt, ut tunc ſolùm exerceat functiones juſtitiæ commutantis. Nunquam ergo huius finis & materia propria invaduntur à juſtitia diſtribuente. Quin & Princeps, ſeu diſtributor bonorum communium, ſi non diſtribuat fideliter, & cum æqualitate geometrica, peccat contra utramque juſtitiam: contra diſtribuentem quidem, relatè ad ſubditos, qui habent jus minùs ſtrictum: contra commutantem verò, relatè ad rempublicam, cui ex pacto inito debet fidelem adminiſtrationem bonorum communium, ad quam habet jus ſtrictum & proprium reſpublica ipſa.

15. Poſterior pars ſuadetur ex præmiſſis ſectione præcedenti. Solùm enim triplex comparatio diverſa inſtitui poteſt inter rempublicam & ſingulos cives: nimirum, aut comparando unumquemque eorum ad totum reipublicæ corpus: aut ipſum totum corpus reipublicæ ad ſingulos cives: aut denique comparando cives ſingulos inter ſe veluti partem unam collatam cum alia, quo ſenſu nuper diximus, ipſam quoque rempublicam interdum poſſe induere munus privatæ aut ſingularis perſonæ. Neque ulla alia comparatio inſtitui poteſt inter ejuſmodi extrema, prout ad materiam juſtitię ſpectare poſſunt. At prima comparatio pertinet ad juſtitiam legalem, quæ & communis dicitur: quoniam, licèt ſit unius ſpeciei infimæ, ſpectat bonum commune reipublicæ, & in illud procurandum impellit virtutes reliquas. Secunda autem & tertia comparatio pertinet ad juſtitiam peculiarem: prior ad diſtribuentem, poſterior ad commutantem. Ergo nulla demum ſpecies reliqua eſt juſtitiæ peculiaris, præter diſtribuentem & commutantem; ac proinde diviſio prædicta eſt adæquata.

16 Dices, adhuc ſupereſſe aliam, quæ vindicatrix dicitur, quoniam per eam reſpublica, ſeu Princeps ejus nomine, de maleſactoribus ultionem ſeu vindictam repoſcit. Nimirum, illa nequit non eſſe vera iuſtitiæ ſpecies: cùm per eam ſtatuatur aliquod æqualitatis genus inter delictum & pœnam taxatam à lege, & à Judice inflictam. Non ergo adæquata eſt diviſio juſtitiæ peculiaris in diſtribuentem & commutantem; ſed præterea admittere debemus ſpecialem virtutem juſtitiæ vindicatricis; idque ex doctrina Divi Thomæ 2.2. quæſt. 108. art. 2. ubi inquirit; *Utrùm vindicatio ſit ſpecialis virtus*. Reſpondetque affirmando, & probat ex Tullio lib. 2. *de inventione*, ubi illam recenſet inter partes juſtitiæ: ac præterea in corpore articuli idipſum confirmat his verbis; *Sicut dicit Philoſophus lib.* 2. Ethic. *in principio, aptitudo ad virtutem ineſt nobis à natura, licèt complementum virtutis ſit per aſſuetudinem, vel per aliquam aliam cauſſam. Unde patet quòd virtutes perficiunt nos ad proſequendum debito modo inclinationes naturales, quæ pertinent ad naturale, & ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus ſpecialis. Eſt autem quædam ſpecialis inclinatio naturæ ad removendum nocumenta, unde & animalibus datur vis iraſcibilis ſeparatim à vi concupiſcibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quod ſe defendit contra injurias, ne ei inferantur, vel illatas jam injurias ulciſcitur, non intentione nocendi, ſed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem, dicit enim Tullius in ſua rhetorica, quòd vindicatio eſt, per quam vis, aut injuria, & omnino quicquid obſcurum eſt, id eſt, ignominioſum, defendendo, aut ulciſcendo propulſatur. Unde vindicatio eſt ſpecialis virtus*. Hucuſque Angelicus Doctor.

17. Reſp. S. Doct. eo ipſo loco in objectione allegato manifeſtè tradere noſtram ipſorum ſententiam. Etenim in primo argumento ita ſibi objecerat; *Sicut remunerantur boni pro iis quæ bene agunt; ita puniuntur mali pro iis, quæ malè agunt. Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem ſpecialem, ſed eſt actus commutativæ juſtitiæ. Ergo pari ratione vindicatio non debet poni ſpecialis virtus*. Huic autem objectioni reſpondet poſtea ſolutione ad primum: *Sicut recompenſatio debiti legalis pertinet ad juſtitiam commutativam, recompenſatio autem debiti moralis, quod naſcitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiæ: ita etiam punitio peccatorum, ſecundùm quòd pertinet ad publicam juſtitiam, eſt actus juſtitiæ commutativæ: ſecundùm autem quòd pertinet ad immunitatem alicujus perſonæ ſingularis, à qua injuria propulſatur, pertinet ad virtutem vindicationis*.

18. Itaque vindicatio poteſt dupliciter accipi. Primò prout eſt punitio delictorum, ſecundum quòd ſpectat ad juſtitiam: & ſic eſt actus juſtitiæ commutantis. Judex enim ratione officii ſui tenetur punire delicta ſicut cuſtos obſtringitur vi muneris ad arcendum ſures à prædio ſuæ curæ comiſſo. Itaque vindicatio ſub ea ratione non eſt peculiaris virtus, ſed pertinet ad juſtitiam commutantem, quâ judex exercet munus ſuum ex ſtricta obligatione puniendi delicta. Secundo poteſt accipi, quatenus ſolùm tendit ad quærendam

immu-

immunitatem alicuius perſonæ ſingularis ab injuria ſibi irrogata. Et ſub hac conſideratione eſt quidem aliqua peculiaris virtus, quę à Divo Thoma appellatur vindicatio. Non tamen eſt ſpecies juſtitiæ propriè loquendo, ſive pars ſubjectiva illius, ſed ad ſummum ex numero illarum, quæ vulgò potentiales appellantur. Quare ſemper verum eſt, diviſionem juſtitiæ peculiaris & propriè dictæ in duas ſpecies diſtribuendi & commutandi, eſſe adæquatam.

19 Addit Rebellus lib. 1. *de juſtitia* quæſt. 3. ſect. 4. vindicationem, quatenus ſignificat ultionem delictorum etiam in ſubditis, ſeu privatis hominibus, eſſe actum juſtitiæ commutantis. Communis tamen & verior ſententia docet, ejuſmodi actum in ſubditis non eſſe actum juſtitiæ propriè dictæ, ſed ſolùm per imitationem quandam, nam qui petit vindictam injuriæ ſibi illatæ, nullatenus debet illam alteri inferre: immò plerumque faciet meliùs ignoſcendo. Solus autem ille, qui debet, exercere poteſt actum juſtitiæ commutantis, ſeu propriè dictæ: quoniam hæc tendit ad reddendum alteri jus ſuum, ſiue quod ipſi debetur. Ergo ſubditus, ſeu privatus, dum exigit ultionem injuriæ ſibi illatæ, non exercet actum juſtitiæ commutantis, ſive propriè dictæ, ſed id ad ſolum judicem ſpectat. Fieri tamen poteſt ut ſubditus, ſeu injuriâ affectus, petat ultionem deſiderando Judicem exequi munus ſuum, & punire delicta, quoniam id omnino juſtum eſt. Quod ſi id exoptet, ſeu deſideret ex fine boni communis reipublicæ, ejuſmodi actio erit affectus juſtiæ legalis: ſi autem id deſideret eo ſolùm fine, ut Judex exequatur juſtè munus ſuum, erit affectio quædam juſtitiæ commutativæ, ratione finis & objecti in quod tendit: ſicuti actus quo deſidero ut alii temperanter vivant, eſt affectus pertinens ad temperantiam ratione objecti.

20 Opponit Rebellus. Qui exigit pecuniam ſibi debitam, exercet actum juſtitiæ commutantis: quoniam petit aliquid ex juſtitia commutante debitum. At etiam ei, qui injuriâ affectus fuit, debetur vindicta. Ergo ſi exigit vindictam, exercebit pariter actum juſtitiæ commutantis. Hæc ferè ille. ſed enim fallitur in antecedente, ſicut in conſequente: quoniam actio illa, quâ quiſpiam exigit pecuniam ſibi debitam, potiùs eſt actus amoris propriæ pecuniæ, qui ſpectare poteſt vel ad cupiditatem poſſidendi, vel etiam ad deſiderium honeſtæ ſuſtentationis, quàm actus juſtitiæ propriè dictæ. Ad ſummum imitatione quadam erit affectus juſtitiæ, ſi per illum exigat pecunias, non plures quàm debeantur ſibi, nec alia ex cauſſa, quàm quia debitæ ſunt. Hac tamen conſideratione dari poterit actus imitatione quadam ſpectans ad juſtitiam commutantem, ſi aliquis exigat à judice, ut ulciſcatur injuriam ſibi illatam, pœnâ non majori, quàm debitâ, & quatenus debita eſt. Patet verò ejuſmodi affectus non eſſe actus proprios, ſive elicitos à juſtitia commutante: ſed ſolùm affectus quoſdam erga honeſtatem, quam illa affert, ex parte objecti. Quin & ipſa juſtitia vindicatrix, etiam in judice, quatenus ſuperior præciſè eſt, & abſtrahendo à contractu inito cum republica ratione muneris ſui, non eſt juſtitia ſtrictè loquendo, ſed minùs propriè, quoniam licèt intueatur æqualitatem pœnæ cum delicto, non tamen ſpectat tanquam objectum aliquod debitum fundatum in jure alterius. Qui enim injuriam intulit, ſeu aliter læſit, non habet jus ad pœnam accipiendam; ſed ſolus judex id habet ad illam infligendam. Frequenter tamen adhuc ſub ea conſideratione appellatur juſtitia, juxta quam etiam Theologi Deum appellant juſtum, quatenus per juſtitiam vindicantem ulciſcitur, ſeu punit ſcelera hominum.

SECTIO III.

Argumenta pro oppoſita Buridani opinione extricantur, oſtenditurque diverſitas juſtitiæ diſtribuentis, tum à commutante, tum à partibus juſtitiæ, quæ appellantur potentiales.

21. OBJICIES I. Pro opinione contraria Buridani, & aliorum. Si ex aliquo capite differunt ſpecie eſſentiali juſtitia diſtribuens & commutans, ideo eſſet quia prior illarum non ſpectat jus ſtrictum, quod reddat, ſed latè aut minùs propriè acceptum; ſecus verò poſterior. At hoc falſum eſſe probatur multipliciter. Primò: quia juſtitia diſtribuens communiter cenſetur ſtricta & propria: ideoque S. Thomas 2. 2. quæſt. 61. in procemio duas ſpecies juſtitiæ diſtribuentis & commutantis appellat partes ſubjectivas juſtitiæ, non autem potentiales, inſtar obſervantiæ, religionis, pietatis, & amicitiæ. Omnis autem pars ſubjectiva alicujus totius, ſeu rationis univerſalis, quatenus diſtincta ab ea, quam appellant potentialem, participat ſtrictè & propriè rationem illam, cujus pars dicitur. Secundò. Omnis illa juſtitia, ex cujus tranſgreſſione oritur obligatio reſtituendi, ſpectat jus ſtrictum. Atqui juxta eundem S. Doctorem 2. 2. q. 62. art. 1. ad 5. ex violata juſtitia diſtribuente oritur obligatio reſtituendi. Juſtitia ergo diſtribuens ſpectat jus ſtrictum. Tertiò. Diſtributor, prout diſtributor eſt, delinquere poteſt adverſus jus ſtrictum ſubditorum; ut ſi collegium vel capitulum ex teſtamento debeat diſtribuere inter collegas mille aureos pro cuiuſque dignitate & merito; certè delinquet contra jus ſtrictum ſingulorum, ſi aliter diſtribuat, tenebiturque proinde ad reſtitutionem iis faciendam. Juſtitia ergo diſtribuens etiam ſpectat jus ſtrictum: proindeque ex eo capite non differt ſpecie eſſentiali à juſtitia commutante.

22. Reſp. aſſumptionem eſſe falſam: cùm planè conſtet ex Ariſtotele lib. 5. *Ethic.* cap. 3. & ſeqq. atque inſuper ex dictis progreſſu quæſtionis, juſtitiam diſtribuentem, prout diſtinctam ab ea, quæ in commutando poſita eſt, non ſpectare jus ſtrictum ſingulorum ad bona communia, ſed minùs proprium & conſiſtens in ſola dignitate. Ad I. probationem dicendum, jus illud ſingulorum ad bona communia juxta conditionem ac meritum uniuſcujuſque, eſſe quidem verum abſolutè & ſimpliciter loquendo: non tamen omnino ſtrictum inſtar illius, quod ſpectat juſtitia commutans, quippe hoc conſiſtit in jure dominii formalis, vel æquivalentis, quod unuſquiſque habet in rem ſuam. Quare juſtitia diſtribuens verè & ſimpliciter quidem juſtitia eſt: minus autem ſtrictè & propriè, quàm juſtitia commutans.

23. Neque oppoſitum docet Div. Thomas loco in objectione allegato, nam ibidem art. 1. ſolut. ad 1. agnoſcere videtur improprietatem aliquam in ju-

in juſtitia diſtribuente. Cùm enim objeciſſet ſibi, per hanc juſtitiam non dari unicuique quod ſuum eſt; reſpondet, id quod eſt commune, eſſe quodammodo ſingulorum: ac propterea, ubi fit recta diſtributio, ſingulos accipere quodammodo id quod ſuum eſt. Quo ſtylo ſatis oſtendit definitionem juſtitiæ non omnino ſtrictè competere ei, quæ in diſtribuendo ſita eſt, ſed quodammodo, ſive minus propriè. Quòd autem illam appellet partem ſubjectivam juſtitiæ, & non potentialem, ideo eſt, quia licèt non ſpectet jus ita ſtrictum, ac juſtitia commutans, ſpectat tamen verum debitum, & propriam æqualitatem; nimirum, geometricam, ſeu proportionis. Partes autem juſtitiæ, quas vocat potentiales, rejicit à ratione ſubjectivarum partium, quia vel non ſpectant æquale, ut religio, pietas, & obſervantia: vel non ſupponunt ſimpliciter debitum fundatum in titulo alterius, ut veritas, gratia, vindicatio, liberalitas, & amicitia. Nam ex iis, licèt veritas ſupponat debitum; non tamen quo æqualiter quiſpiam dicat verum alteri, ac ſibi ipſi: ut colligere licet ex eodem Angelico Doctore 2.2. quæſt. 79. art. 1. juſtitia autem diſtribuens, ſimul ſpectat veram æqualitatem proportionum, & ſupponit verum debitum, quo omnis reſpublica, communitas, & Princeps, nî injuſtus haberi velit, diſtribuat æqualiter bona communia, juxta conditionem ſeu dignitatem ſingulorum: alioqui futurus perſonarum acceptor. Obedientiam quoque idem D. Thomas quæſt. 79. excludit à partibus ſubjectivis juſtitiæ, & collocat inter potentiales; quia magis pertinere videtur ad obſervantiam erga ſuperiores, atque adeò non ſpectat æqualitatem. Quin & præterea non reddit iis quod ſuum eſt, ſed quod eſt debitum ipſorum dignitati.

24. Ad II. probationem ex eodem Angelico Doctore quæſt. 62. art. 1. ad 3. facilè occurritur: quoniam ibi ſolùm docet, quando datur obligatio reſtituendi, dari illam, eo quòd violata fuerit juſtitia commutans. Et ſanè ita poteſt contingere, ſi is, ad quem ſpectat conferre beneficia, aut diſtribuere officia publica, proponat petitoribus concurſum, & ſe obliget ad ea conferenda dignioribus: qualiter fieri creditur, ubi plures concurrunt ad promerendam cathedram in academiis, aut beneficium Eccleſiaſticum, vel præbendam, examine præmiſſo, & perpenſa dignitate majori aut minori uniuſcujuſque illorum. Tunc enim ſi adminiſter, ſeu proviſor illius boni communis, malè diſtribuat, & indigno conferat, aut etiam minùs digno, non ſolùm peccat contra juſtitiam diſtribuentem, ſed etiam commutantem, ac proinde tenetur reſtituere digniori, quoad fieri poſſit, non propter violatam priorem illarum, ſed poſteriorem. Quin etiam diſtributor ſi largiatur officia, aut beneficia, indignis, relictis dignis, etiam tenetur reſtituere reipublicæ, vel Eccleſię, quatenus violat juſtitiam commutantem, propter pactum implicitum, quo ſe ei obſtrinxit, ad bonum ejus procurandum, & avertendum malum. Omnis itaque obligatio reſtituendi propriè loquendo oritur ex juſtitia commutante, non autem diſtribuente. Quod communiter ferè docent interpretes Ariſtotelis, ac Divi Thomæ: quia juſtitia diſtribuens, ſeorſum à commutante, non ſupponit in ſingulis jus ſtrictum ſed minùs proprium: nec per ejus violationem privantur re ſua, ſeu in quam habeant dominium formale, aut æquivalens. Quare ſicuti tranſgrediens obligationem charitatis, vel obedientiæ, peccat quidem, non tamen obſtringitur ad reſtituendum: ita etiam violat juſtitiam diſtribuentem. Obligatio quippe reſtituendi tunc ſolùm datur, quando ablatum eſt alienum: alienum autem non eſt, niſi id, quod verè eſt illius, à quo aufertur; ac proinde ſupponit in ipſo ſtrictum jus. Cùm igitur violans juſtitiam diſtribuentem, ſeorſum à commutante, ſicuti etiam violans charitatem, vel obedientiam, non auferat alienum, nec ſtricto alicui juri repugnet; conſequens eſt, ut ex eo capite non obſtringatur ad reſtituendum.

25. Dices, videri gratis & pro libito dictum, obligationem reſtituendi ſolùm oriri ex ablatione rei alienæ, non ex violatione aliarum virtutum, ut charitatis in extrema alicujus neceſſitate, aut obedientiæ in ſuperiores, aut pietatis in parentes. Reſp. id à nobis non fuiſſe dictum abſque ſufficienti fundamento, quod deſumitur à priori ex diverſitate objecti & motivi formalis earum virtutum. Juſtitiæ enim commutantis objectum eſt bonum æqualitatis: id eſt, ut unuſquiſque habeat quæ ſua ſunt, & nemo ſit abſque rebus ſuis. Hoc autem bonum ab ea ſpectatum, eodem modo obligat poſt violationem juſtitiæ per furtum, ac antea. Si enim furatus es equum Titio, violâſti juſtitiam id prohibentem, & curantem ne Titius careret re ſua: quod motivum æquè permanet poſt equum ablatum, ac antea: ac proinde teneris illum reſtituere ex eadem juſtitia. Quin & adhuc ſi equum occidiſti, permanet idem motivum, quoniam Titius equo ſuo caret, quod malum cùm avertere conatur juſtitia commutans, quantùm fieri poſſit, obligat te ad pretium equi reſtituendum, per quod Titius æquivalenter ſuum equum recuperet. Nimirum, res omnes ſub commutationem cadentes, nummo æſtimantur, & ad æqualitatem rediguntur: ut dictum fuit quæſt. 3. Itaque adeſt plana & pervia ratio cur juſtitia obliget ad reſtituendum rem ablatam, ſive manentem, ſive jam abſumptam: ne detur, nimirum, inæqualitas, ſeu ne Titius ſit abſque re ſua.

26. Hæc autem ratio non urget in aliis virtutibus, quæ dicuntur partes potentiales juſtitiæ: quoniam poſtquam violatæ ſunt, non permanet idem motivum, quod urgebat antea, ne violarentur. Quamvis enim charitatem violaveris non ſuccurendo alicui extremam neceſſitatem patienti; poſtea non teneris aliquid reſtituere; nam vel permanet idem motivum, ſeu eadem neceſſitas, aut non permanet. Si permanet, debet quidem ſuccurrere, non tamen ratione damni illati, nec per modum reſtitutionis, ſed perinde ac ſi tunc primò inciperet extrema neceſſitas proximi, quæ quandiu durat, obligat ad ſubveniendum. Si autem neceſſitas jam non perſiſtit, ad nihil teneris, cùm jam non maneat motivum quod per ſe ſpectat charitas. Illud enim ſitum in eo erat, ut proximo extremam neceſſitatem patienti ſubvenires. Ergo ſi jam non patitur illam, ceſſat motivum, & honeſtas ſublevandi miſeriam, quæ jam præteriit; & omnino non eſt. Obedientia quoque ſpectat conformitatem ſubditi cum voluntate ſuperioris. Fac ergo ſuperiorem præcipere ſubdito ut hodie Miſſam audiat. Certè ſi ſubditus detrectet, peccat: non tamen tenetur cras audire Miſſam, ut tali præcepto ſatisfaciat; Superior enim non præcepit ſimpliciter audi-

auditionem Miſſæ (alioqui perſeveraret cras motivum obedientiæ) ſed ſolùm præcepit auditionem illius hodie, ſive in hac determinata die, quod ſi ſemel omiſſum fuerit, non poteſt craſtina die fieri, cùm id quod ſemel præteritum fuit, nequeat non fuiſſe præteritum. Quare motivum obedientię, quod hodie urget, ceſſat cras: ideoque tranſacto tempore, cui alligabatur, non obligat.

27. Urgebis. Hinc ſequitur, peccantem contra juſtitiam diſtribuentem per indebitam ſeu inęqualem bonorum communium adminiſtrationem, teneri poſtea reſtituere: quia ſemper manet motivum proprium juſtitię diſtribuentis, prout diſtinctę à commutante, nimirum cùm diſtributio fuerit inęqualis, ſemper manet illa inęqualitas participationis bonorum communium, quam juſtitia diſtribuens impedire conatur. Nulla igitur diſtinctio erit inter juſtitiam diſtribuentem & commutantem quoad inducendum onus reſtitutionis, contra quam dictum eſt, immò nec different ſpecie eſſentiali, ſi jus quod utraque ſpectat, eſt ęquè ſtrictum, ſeu ęqualiter ad reſtitutionem obligat.

28. Reſp. Negando ſequelam: quoniam licèt poſt iniquam diſtributionem maneat illa inęqualitas, quam juſtitia diſtribuens conabatur impedire, non obligat ad reſtitutionem. Etenim, ut docet vulgata illa juris regula, *impoſſibilium nulla obligatio eſt*. Semel autem facta illa inęqualitate, ęqualitas eſt impoſſibilis. Licèt enim iniquus diſtributor, qui minùs de bonis communibus impartitus eſt Titio, quàm deberet, poſtea ei tribuat ex propriis totum id, quod deſuit ad ęqualitatem ſervandam; adhuc non ponitur id, in quod juſtitia diſtribuens intendebat, nimirum ut bonorum communium fieret ęqua diſtributio. Quamvis autem ex bonis peculiaribus diſtributoris ſuppleatur poſtea, ſeu detur Titio quod deerat; non tamen datur ęque de bonis communibus: atque adeò illa ſemper manet iniquè diſtributa. Non ergo poſſibile eſt, ut per illam qualem qualem ſatisfactionem vitetur incommodum illud, quod impedire conatur juſtitia diſtribuens. Quod ſi verò iniquus diſtributor non ex bonis propriis, ſed ex communibus reſtituere velit auferendo exceſſum portionis ab eo qui plus accepit, & tribuendo id Titio, qui accepit minùs; violabitur planè juſtitia commutans. Supponimus enim per diſtributionem illam pręcedentem, quamvis iniquam, ſeu factam ſine proportione debita, non fuiſſe commiſſum errorem in ſubſtantia, nec interveniſſe defectum aliquem, quo impediatur translatio dominii rei diſtributę in accipientem. Etenim ubi minùs dignus, pętermiſſo digniore, accepit beneficium, ſeu officium, jam illum ſibi reipſa adquiſivit, nec ſpoliari poteſt citra injuſtitiam ſtrictam eo bono, quod jam fecit ſuum. Quare nunquam iniquus diſtributor, ut talis pręcisè, adſtringitur, immò nec licitè aut validè poteſt reſtituere id, in quo violavit juſtitiam diſtribuentem: licèt aliquando obligetur ad reſtituendum, vel communitati, vel ei qui læſus fuit, ob aliquod jus ex juſtitia commutante ortum: ut ſupra numero 24. dictum eſt. Semper itaque differunt juſtitia diſtribuens & commutans in eo, quòd ſola hęc poſterior violat ſtrictum jus, & obligat proinde ad reſtituendum.

29. Ad III. Probationem dicendum, iniquum diſtributorem in caſu objectionis delinquere contra utramque juſtitiam: quoniam in ſubditis, ſeu collegis ejuſdem Communitatis, eſſe poteſt duplex jus ad ea bona: alterum minùs ſtrictum, prout ſunt membra ejus Collegii, cujus ſunt bona illa communia: alterum verò proptium & ſtrictum ſimpliciter ex voluntate teſtatoris, qui ita diſpoſuit. Quare nihil mirum ſi ex hoc poſteriori jure oriatur obligatio reſtituendi in diſtributore iniquo, quatenus violavit juſtitiam commutantem. Quod videtur colligi ex D. Thoma 2. 2. quæſt. 63. artic. 1. ad 3. Vel ſecundò dici poteſt, in caſu objectionis ſolùm violari juſtitiam commutantem, non autem diſtribuentem: quia ſtrictè loquendo illa bonorum partitio inter collegas non eſt diſtributio, ſed ſolutio. Diſtributio enim ſtricta ſolius eſt ſuperioris, ad quem ſpectat adminiſtratio bonorum communium, ut per illam verè transferat in ſubditos aliquid, ad quod antea non habebant jus ſtrictum, ſed minùs proprium. In caſu autem objectionis ſubditi jam habebant jus ſtrictum ex voluntate teſtatoris, qui bona illa in eos tranſtulit, quaſi in legatarios. Unde per illorum partitionem, non tam diſtribuit, quàm ſolvit: proindeque ſi minùs tribuat alicuj, quàm ipſi debeatur, aufert ab eo, quod ſuum ipſius eſt, ideoque ex juſtitia commutante ſola obſtringitur ad reſtituendum. Non enim ſe gerit ut ſuperior, cujus ſolius eſt propriè diſtribuere, & transferre dominium, quod antea non ſupponebatur; ſed ut executor teſtamenti, ſolvens ſingulis, quod jam antea erat ſub jure ſtricto illorum ex vi legati, quod jam ſupponuntur ſinguli acceptâſſe, & in dominium ſuum aut quaſi dominium redegiſſe.

QUÆ-

QUÆSTIO SEPTIMA.

An æquitas & virtus, & pars juſtitiæ.

DISSERIT *Ariſtoteles lib.* 5. Ethic. *cap.*10. De æquitate, bonitate, *ſeu de æquo & bono. Æquitatem verò ipſam appellat* ἐπιείκειαν, epiikian, *ſive, ut communiter proferri ſolet*, epiikeiam, *quæ certè eſt lenis quædam & mitis interpretatio legum, prout accipitur in præſenti. Nam alioqui multipliciter uſurpari ſolet: & modò ſignificat generatim idem quòd lenitas, modò idem quod clementia: modò denique idem quod moderatio. Nunc verò, ut & frequentiùs, pro eodem ſumitur, ac æquitas, ſeu ſummi, & rigidi juris moderatio. quo item ſenſu dicitur* ἐπιεικὴς, *qui eam moderationem amat; &* ἐπιεικὲς, *ipſum æquum ac bonum, quod conſtituitur benigna juris interpretatione, & opponitur juri rigido atque inflexibili, quod Ariſtoteles* ἀκριβοδίκαιον, *vocat, id eſt; jus exactius duriuſque: quemadmodum & illud amantes ab ipſo appellantur* ἀκριβοδίκαιοι, *id eſt, nimium juſti: ſive, ut interpretatur Budæus, aſperi & præduri interpretes juris; vel deterioris juris ſtudioſi & uſurpatores. Cæteri verò interpretes ipſum* ἀκριβοδίκαιον, *ſummum jus appellant. Dubitamus ergo an prædicta æquitas, ſive epiikia, ſit vera virtus, & quænam. Quæ ipſa controverſia locum habet apud D.Thomam* 2.2. *quæſt.*60. *art.*4. *&* 5. *& opportuniùs adhuc quæſtio.* 120. *per totam.*

SECTIO PRIMA.

Rationes dubitandi, quibus probari videtur, æquitatem, ſeu ἐπιείκειαν, *non eſſe virtutem.*

2. PLURES rationes dubitandi ſunt, quibus ſuaderi videtur, æquitatem, ſeu epiikiam non eſſe virtutibus annectendam, aut etiam inter vitia locum habere. Prima ratio dubitandi eſt. Nulla virtus cum altera diſcordiam habet: quin potiùs omnes amico fœdere ſibi invicem copulantur: ut ſæpè Ariſtoteles docet, & colligitur ex nexu uniuſcujuſque illarum cum prudentia, quæ omnibus & ſingulis præſcribit modum. Atqui æquitas cum aliqua virtute diſcordiam habet: nimirum cum veritate, quam ſeveritatem communiter dicunt. Æquitas enim talis naturæ eſt, ut, qui eam habet, & æquum ac bonum in judicando ſequitur, dicatur ab Ariſtotele loco allegato ἐλαττωτικὸς, id eſt, *ad minuendum pronus*, nimirum propenſus ad minuendũ ſeveritatem, quam continent leges aliquid generatim pręcipientes. Ergo ſiquidem veritas ſive ſeveritas prædicta in legibus interpretandis eſt vera virtus; æquitas quæ cum ea diſcordiam habet, illamq́ue minuere conatur, virtus non eſt. Confirmatur. Omnis habitus inclinans ad hoc, ut quoties dicitur unum, ſentiatur ſive intelligatur aliud, eſt oppoſitus veritati: juxta quam verba & ſenſus concordare debent. æquitas autem eſt habitus inclinans ad hoc, ut quoties in lege univerſali dicitur unum, ſentiatur aut intelligatur aliud. Ideoq́ue Ariſtoteles docet, virum æquum interpretari leges in benigniorem partem, quamvis lex videatur eſſe pro ſeveritate oppoſita. Æquitas igitur eſt habitus oppoſitus veritati, proindeq́ue alicui virtuti.

3. Secunda ratio dubitandi. Nulla virtus eſt inacceſſa alicui mortalium, aut impoſſibilis conſecutu: ſed omnes ita connexæ aut catenatæ ſunt, ut quiſquis ratione præditus eſt, ſicuti aſſequi poteſt virtutem aliquam ex familiaribus & domeſticis, ita & omnes conſequi poſſit. Quod Ariſtoteles disertè docet pluribus locis ejuſdem operis, & Euſtratius ipſius antiquus interpres confirmat circa finem lib. 1. *Ethic.* ubi aſſerit, nemini volenti, agentiq́ue quantum agere poteſt, virtutis alicujus poſſeſſionem denegari. Atqui pluribus mortalium inacceſſa eſt æquitas, & impoſſibilis conſecutu. Æquitas ergo non eſt virtus. Minor, in qua ſola videtur eſſe poſſe diſſidium, probatur. Æquitas enim propria videtur Principis, aut Legumlatoris ſolius: quia, ut paſſim jura proclamant, illius tantùm eſt interpretari legem, cujus eſt illam condere. Æquitas autem eſt quædam benigna & lenis interpretatio legum. Ergo æquitas eſt propria Principis ac Legumlatoris ſolius, cujus eſt legem ipſam condere. Atqui eſſe Principem aut Legumlatorem, ſeu obtinere eam ampliſſimam dignitatem, eſt res innacceſſa, & pleriſque mortalium impoſſibilis conſecutu. Igitur pluribus mortalium inacceſſa eſt æquitas, & conſequutu impoſſibilis.

4. Erit fortè qui occurrat huic argumento, & dicat, majorem propoſitionem, ex qua procedit, non eſſe universè veram: cùm ſint aliquæ virtutes, quas non quilibet comparare poſſit, nec ſi velit. Magnificentia enim vera virtus eſt, atque pręſtantior liberalitate: ut ex profeſſo docet Ariſtoteles lib. 4. *Ethic.* cap. 2. Et tamen juxta ipſum eodem loco, inacceſſa eſt viro pauperi, qui ob defectum opum nequit eſſe magnificus. Immò ſi vir non conſtitutus in dignitate & opulentia vellet facere magnos ſumptus in publicum bonum, non eſſet actio magnificentiæ, nec digna laude, ſed potiùs vituperio aut riſu, ut ibidem traditur. Virtus ergo aliqua eſt quibuſdam hominibus inacceſſa. Et quemadmodum magnificentia eſt impoſſibilis viro pauperi propter impoſſibilitatem ad faciendos magnos ſumptus, in quibus magnificentia verſatur; ita pariter, quamvis æquitas ſit vera virtus, poterit eſſe pleriſque hominum inacceſſa, defectu, ſeu impoſſibilitate obtinendi dignitatem Principis,

cipis, aut Legumlatoris, quorum propria eſt æquitas.

5. Sed contra. Major enim propoſitio illa, ex qua procedit argumentum, veriſſima apparet multiplici ex capite. Primò: quia juxta Ariſtotelem lib. 3. *Ethic.* cap. 1. & 5. omnes virtutes in poteſtate noſtra ſunt, quoniam actibus liberis voluntatis noſtræ adquiruntur. Ergo ſi æquitas eſt virtus, verè in cujuslibet hominis poteſtate eſt. Secundò: juxta eundem lib. 6. cap. 13. virtutes omnes ita ſunt illigatæ inter ſe, ut nulla ſine alia ſit, omneſque pulcherrimum in eodem homine chorum conſtituant. Atqui virtus aliqua, ſaltem ex communibus, à quolibet hominum, paupere aut divite, nobili aut ignobili, Principe aut ſervo, obtineri poteſt: ut palam cuique eſt. Ergo & à quolibet earum virtutum omnium chorus obtineri poteſt. Tertiò: juxta eundem Ariſtotelem, quiſquis prudentiâ præditus eſt, eo ipſo virtutum omnium cæterarum ſplendidiſſimo comitatu exornatur. At quilibet hominum, quamvis nec Princeps, nec Legumlator ſit, ſed unus aliquis è media plebe, poteſt eſſe prudentiâ præditus. Ergo & poteſt ſplendidiſſimo cæterarum virtutum comitatu exornari. Quartò denique ſuadetur illuſtri teſtimonio Senecæ lib. 2. *de Benefic.* ubi inquit: *Nulli præcluſa eſt virtus: omnibus patet. Invitat omnes, omnes admittit, & ingenuos, & libertinos, & ſervos, & Reges, & exſules. Non eligit domum, nec cenſum: nudo homine contenta eſt.* Vera igitur eſt major illa propoſitio, quæ aſſerit, nullam omnino virtutum eſſe hominibus ſingulis inacceſſam. Æquitas ergo, ſi vera virtus eſt, nulli hominum eſt impoſſibilis, etiam plebejo, & longè poſito à dignitate Principis, aut Legumlatoris.

6. Nec evaſioni ſtabiliendæ quicquam prodeſt recurſus ad magnificentiam. Tum, quia longè verius eſt habitum magnificentiæ habere poſſe locum in paupere aliis virtutibus prædito; quamvis illius operatio in eo non habeat locum per accidens, & defectu materiæ, ſive opum ad magnos ſumptus, in quibus illa verſatur. Neque oppoſitum convincitur ex Ariſtotele eo loci. Tum etiam, quia permiſſo ex ipſius mente, ne quo ad habitum quidem eſſe magnificentiæ locum in paupere; adhuc æquitas, juxta ipſum, ſpectat ad quemlibet prudentem virum, legiſque ſubjectum, ut infra amplius apparebit. At quæcumque virtus ſpectat ad quemlibet prudentem virum, legiſque ſubjectum, à quolibet obtineri poteſt, quamvis nec Princeps, nec Legiſlator ſit. Æquitas igitur, ſi vera virtus eſt, à quolibet obtineri poteſt, quamvis nec Princeps, nec Legiſlator ſit.

7. Tertia ratio. Si æquitas eſſet virtus, aut eſſet melior juſtitia legali, aut pars ipſius. At nec melior eſt juſtitia legali, neque illius pars. Ergo nec vera virtus eſt. Major, ſive ſequela, quo ad utramque partem colligitur ex Ariſtotele. Quo ad priorem quidem. nam dicto cap. 10. lib. 5. docet, æquum & bonum eſſe melius juſto, legitimo, ſeu legali. Ergo & æquitas ipſa, ſi eſſet virtus, eſſet utique melior juſtitia legali. Quo ad poſteriorem verò partem ſuadetur: quia eodem loco inquit, æquitatem, ſive epiikiam eſſe quoddam juſtum. Ergo ſi eſſet virtus, eſſet etiam juſtitiæ pars.

8. Minor autem præcipui ſyllogiſmi ſuadetur quo ad duplicem partem: quarum prima eſt, æquitatem non eſſe meliorem juſtitia legali. Hoc verò manifeſtum apparet: quoniam juſtitia legalis omnium virtutum moralium præcellentiſſima habetur, earumque chorum ducit. Æquitas ergo non eſt melior legali juſtitia. Jam verò, nec illius partem eſſe, quæ eſt ſecunda ejuſdem minoris pars, probatur dupliciter. Primò: quia juxta Ariſtotelem, & D. Thomam 2. 2. quæſt. 80. & in 3. diſt. 33. quæſt. 3. art. 4. duplex eſt juſtitia, una particularis, alia legalis. Æquitas autem non eſt pars juſtitiæ particularis, quoniam ſe extendit ad operationes omnium virtutum: nec præterea eſt pars juſtitiæ legalis, quia operatur præter id, quod lege ſtatutum eſt. Ergo æquitas nullo modo eſt pars juſtitiæ. Secundò probatur eadem minor. Quælibet pars juſtitiæ legalis inclinat ad exequendum opus, quod ipſa juſtitia præſcribit faciendum univerſali lege. Æquitas autem non inclinat ad exequendum opus, quod juſtitia præſcribit faciendum univerſali lege: ſed potiùs in uno aliovè ſingulari caſu impedit executionem illius. Ergo non eſt pars juſtitiæ legalis.

SECTIO II.

Præmittuntur quædam obſervatu digna circa originem, naturam, & officium æquitatis, ſeu epiikiæ, ex Ariſtotele, aliiſque Philoſophis, & Juriſconſultis deſumpta.

9. PRÆMITTO I. ſummum jus, ſive exactam ſeveritatem in legibus interpretandis, quid odioſum eſſe, reprehenſumque, non modò in ſacris literis, ſed etiam apud Philoſophos, Conſultos, & quoslibet profanos ſcriptores. Porrò Salomon divino ſpiritu afflatus cap. 7. *Eccleſiaſt.* pronunciat: Μὴ γίνε δίκαιος πολύ. *Noli eſſe juſtus nimis.* In quem locum vide S. Hieronymum, Salonium, Fernandum Carthaginenſem diaconum regula 6. ſui *Parænetici ad Regin.* & Franciſcum Valleſium *Sacræ Philoſoph.* cap. 67. Philoſophis quoque id ipſum in ore eſt, ac præſertim Ariſtoteli ex profeſſo dicto cap. 10. lib. 5. ubi carpit ſervantes ſummum jus, ſeu duriùs, quàm par ſit, legem interpretantes, quos ideò ἀκριβοδικαίους, ſcilicet, *nimiùm juſtos* appellat. Unde in proverbium abiit, *ſummum jus, ſummam injuriam eſſe.* Quòd adeò antiquum eſt, ut illud tanquam vetus & vulgatum referat Cicero lib. 1. *Officiorum* dum ait: *Ex quo illud, ſummum jus, ſumma injuria, factum eſt jam tritum ſermone proverbium.* Et Columella libr. 1. *rei ruſticæ* inquit: *Nec ſanè eſt vindicandum nobis quicquid licet. Nam ſummum jus antiqui ſummam putabant crucem.* Quod ex Juriſconſultis confirmat Paullus *l. ſi ſervus*, ff. *de verborum oblig.* per hæc verba: *In hoc genere* (ſcilicet in ſummo jure perſequendo) *plerumque ſub auctoritate juris ſcientiæ perniciosè erratur. Hic nimirum ille nauticus error in vita eſt, quem cavendum Euripides homini ſic proponit: Summo jure utere moderatè. navis enim ſumma vi tentis rudentibus mergitur: erigitur autem ſi rudentes laxaveris.*

10. Quare laudantur ab Ariſtotele, & communiter viri æqui ac boni dicuntur, qui non dura aut ſeveriſſima interpretatione leges accipiunt, ſed benigna & leni. Quod de Claudio Cæſare refert & probat Suetonius dum ait: *Nec ſemper præſcripta legum ſecutus, duritiam, lenitatemque mulctarum ex*

bono

Digitized by Google

bono & æquo, perinde ut aſſeceretur, moderatus eſt: Quod universè approbat idem Paullus Conſultus, nuper allegatus lib. 50. titulo *de regulis juris*, illis verbis: *In omnibus quidem, maximè tamen in jure, æquitas ſpectanda eſt.* Nimirum æquitas, ſive epiikia, eſt temperamentum quoddam, ſive mediocritas, inter ſummum jus, & nimiam indulgentiam in legibus interpretandis: quæ & *bona fides* quandoque dicitur: ut à Triphonio I.C. *l. bona fides*, ff. *depoſiti.* ubi Comanus inquit: *Æquitas nihil eſt aliud, quàm legum ipſarum bona fides. Contractuum autem bona fides, quædam eſt dictorum factorumque noſtrorum æquitas.*

11. Ratio autem, cur nimia illa ſeveritas exoſa & vituperabilis ſit, æquitas autem ex oppoſito laudabilis habeatur, ab ipſo Ariſtotele luculenter aſſignatur loco alleg. dum inquit: αἴτιον δ', &c. *In cauſſa verò eſt, quòd lex omnis generalis eſt: nec fieri poteſt ut rectè de his vel illis in univerſum dicatur. In quibus ergo neceſſe eſt in univerſum dicere, rectè autem id non poteſt, lex id ſumit, quod ut plurimum fit, non ignorans ſanè quod peccatur; & nihilominus rectè habet: Nam peccatum non in lege, neque in legislatore, ſed in rei natura eſt. Statim enim rerum agendarum materia ejuſmodi eſt. Quando igitur lex in univerſum dixerit, & præter univerſum poſtea quid contigerit; tunc rectè habet, ſi qua parte legiſlator deficit, ac ſimpliciter loquendo peccavit corrigatur defectus: quod legiſlator, etiam ſi ibi adeſſet, ita dixiſſet.* Cujus ſententiæ aliquantò longioris hæc ferè ſumma eſt, quòd leges omnes humanæ generales ſint, & in univerſum ferantur circa res, ſive actiones, quæ paſſim mutationi obnoxiæ ſint. Cumque omnes illæ nequeant ſingillatim comprehendi, lex ſolùm attendit ea quæ communiter accidunt, præter quæ ſi quid acciderit, quod videatur non fuiſſe comprehenſum ex mente Legiſlatoris, nec dignum quod in lege comprehenderetur, cenſendum eſt nullatenus contrarium legi, nec dignum pœnâ à lege impoſitâ. Neque ideo lex reprehenditur, veluti mala, aut non bene in univerſum lata: cùm ferri aliter, quàm in genere, non potuerit, propter infinitam ferè multitudinem rerum, & actionum, mutationi ſubjectarum. Quare culpa, ſi qua eſt, in ipſarum rerum natura mutabili eſt. Idemque ferè docet lib. 3. *Politic.* cap. 7. & 1. *Rhetoric.* cap. 13. circa finem, atque priùs obſervaverat Plato *in Politico.*

12. Ex doctrina hac Platonis & Ariſtotelis emanâſſe videntur plura Juriſconſultorum effata, ſive proloquia. Quale eſt illud, quod habetur lib. 1. & 2. ff. *de legibus*: *Lex eſt commune præceptum.* Et præterea: *Eſt communis reipublicæ ſponſio.* Quæ verba Marcianus I. C. ibidem obſervat deſumpta ex Demoſthene *in Ariſtogitonem*, vocante legem, κοινὴν συνθήκην τῆς πόλεως, *communem urbis ſponſionem.* Præterea lib. 3. ſequenti cod. tit. *I.C.* allegato Theophraſto docet, jura conſtituenda eſſe de iis quæ accidunt ἐπὶ τὸ πλεῖστον, *ut plurimùm*: non autem de iis, quæ ἐκ παραλόγου, *infrequenter*, aut *ex inopinato.* Unde & ſubdit Cajus I. C. relatus lib. 4. & 5. eodem titulo: *Quia ex his, quæ fortè uno aliquo caſu accidere poſſunt, jura non conſtruuntur.* Idemque poſtea lib. 6. confirmat Paullus ex Theophraſto jam memorato. Conſentiunt Ulpianus lib. 8. & Julianus lib. 10. & 12. ff. *eod. tit.* ubi ajunt, legem non in ſingulas perſonas, & de omnibus articulis conſtitui: ſed in genere tantùm, & de iis dumtaxat, quæ plerumque, ſive ut plurimùm accidunt. Quare Ariſt. nuper alleg. locis ex lib. 3. *Politic.* & 1. *Rhetor.* meritò obſervat hoc eſſe diſcriminis inter Legiſlatorem & judicem: quod prior ſtatuat καθ' ὅλου hoc eſt, *in univerſum*: poſterior verò κατὰ μέρος, id eſt, *ſecundùm partem*; ſive, quod perinde eſt, de rebus peculiaribus, & ſingularibus judicium ferat.

13. Prædicta humanarum legum univerſalitas circa res aut operationes, viciſſitudini aut varietati ſubjectas, & innumeras, quæ proinde paucis verbis comprehendi nequeunt, in cauſſa eſt, ut in ipſis legibus ſint quædam ſupplementa, quæ Ariſt. loco illo allegato *Rhetoricorum* vocat ἐλλείμματα, id eſt, *reliqua*, ſeu prætermiſſa. Nimirum ea quæ Legiſlator, aut ſciens, aut neſciens, coactus fuit non exprimere in lege: quia cùm pati poſſet innumeras exceptiones ratione mutabilitatis rerum humanarum, & variorum accidentium, non potuerunt eæ omnes in lege exprimi, niſi prolixa admodum, & pene interminabilis redderetur. Unde fit, ut lex ea parte quâ non comprehendit ejuſmodi caſus, dicatur claudicare, & indigere correctione: non quidem Legiſlatoris culpâ, ſed conditione & quaſi peccato rerum atque actionum humanarum, paſſim ferè mutabilium, & quæ uno tempore atque ſub frequentibus circunſtantiis, videntur convenientes ac rationabiles; alio autem tempore, aut in circunſtantiis peculiaribus, eſſent importunæ, aut contra rationem. Curandum tamen eſt, ne ob ἐλλείμματα prædicta multiplicentur leges abſque numero. Vera quippe, & experimentis comprobata eſt illa ſententia Taciti 4. *Annal. Corruptiſſima reſpublica, plurimæ leges.* Ac præterea: *Ut antea flagitiis, ſic nunc legibus laboratur.*

14. Æquitas igitur, ſive epiikia eſt affectio quædam, ſeu habitus per ſe inſtitutus ad emendandum, ſeu corrigendum illud quaſi peccatum legis, ortum ex natura rerum mutabilium. Supplet enim id, quod in lege omiſſum eſt, quoniam generatim, ſive in univerſum lata fuit: & in ſingulari caſu exprimit id ipſum, quod Legiſlator, ſi adeſſet, diceret. Unde & colligit Ariſtot. æquum ipſum, ſive id quod ſecundùm æquitatem ſtatuitur eſſe jus quidem, & melius quodam jure: non eo tamen, quòd abſolutè & ſimpliciter eſt jus: ſed eo, quòd abſolutè loquendo, ſive in univerſum, peccat. Ex quo ortum duxit, juxta Ariſt. neceſſitas decretorum popularium, ſeu plebiſcitorum: quibus lex illa communis corrigitur, ſeu emendatur. Plebiſcita enim, ſeu decreta populi, ſunt circa determinatam materiam in cortice legis univerſalis comprehenſam, quamvis non in mente Legiſlatoris: & quoniam in peculiari materia verſantur, adaptari meliùs poſſunt rebus & actionibus in ſingulari occurrentibus, tanquam regula Lesbia quæ plũbea erat, & facilè quibuslibet lapidibus duris adaptabatur. Quare æquitas meritò definiri poteſt cum Ariſt. *Emendatio legis, ea parte qua deficit propter univerſale.*

15. Præmitto II. immeritò aliquos extendere æquitatem, ſive epiikiam, ut etiam verſetur, ſeu extendatur ultra illos caſus, qui in lege univerſali exprimuntur: tanquam non ſolùm habeat reſtringere, vel lenire legem, ubi lenimento opus eſt; ſed etiam ampliare, & ſeveriùs interpretari. In oppoſitum enim eſt, quod Ariſt. & cæteri auctores primæ notæ, inter quos D. Thomas 2. 2. q. 134. art. 1. & 2. non aliud munus in æquitate agnoſcunt, quàm emendationem legis univerſalis ex bono & æquo,

æquo, quâ condeſcenditur, ſeu benignè agitur cum eo, qui ſolùm legis corticem fregit, non mentem. Quod idem Philoſophus tradit lib. 5. *Ethic.* jam allegato, cap. 10. & 11. ac præterea lib. 2. *Magnor. Moral.* cap. 1. & 2. Quare judicium ſecundùm æquitatem factum, nullibi ſeverum, aut rigidum appellatur. Quin potiùs noſter Abbas Panormitanus cap. ult. *De tranſactionibus* illud vocat, *ſententiam dulcore miſericordiæ plenam*.

16. Quoties igitur ratio exigit ut pœna lege impoſita extendatur ad caſum aliquem ſingularem in lege non expreſſum, illud judicium non ſpectat ad æquitatem, quæ tota in condeſcendendo, ſive indulgendo eſt: ſed ad alium habitum, quem aliqui appellant gnomen: non quidem prout gnome ab Ariſt. accipitur in præſenti, ut multipliciter probat contra P. Vazquez, Theophilus Raynaudus lib. 2. ſect. 2. cap. 1. à num. 70. ſed quatenus ſignificat judicium, quo vir prudens pronuntiat, quid faciendum ſit, cùm agitur de re aliqua, circa quam nulla lex lata eſt. Si enim res illa talis naturæ ſit; ut videatur comprehendenda fuiſſe ſub univerſali lege, ſi in mentem veniſſet Legiſlatori, aut Principi, quoniam in ea urgentiùs militat legis ratio; tunc judicat vir prudens, etiam caſum illum ſub lege contineri. Verùm hoc judicium non ſpectat ad æquitatem, ſed ad gnomen.

17. Exemplo illuſtratur. Plutarchus, & Diogenes Laërtius, in vita Solonis Athenienſium Legiſlatoris, teſtantur, nunquam ipſi in mentem veniſſe, aliquem fore tam impium, ut parentes auderet occidere, & perpetrare ſcelus adeò immane & execrabile. Idem quoque de Romulo Urbis conditore ſcribit Cicero. Aut certè, ut alii conjiciunt, quamvis fortaſſe iis in mentem veniſſent, poſſe aliquos in futurum exiſtere tam immanis ſceleris reos; maluerunt id omittere in lege adverſum homicidas lata: ne indicarent id ſcelus eſſe poſſibile, & ſic præberent anſam hominibus, ut tantum flagitium expreſſa lege prohibitum perpetrarent. Si quiſquam ergo poſt legem illam univerſalem contra homicidas, & nihil in ſpecie adverſus parricidas exprimentem, parricidium commiſiſſet: videbatur ſecundùm legem ſolâ illâ pœnâ puniendus, quæ generatim contra homicidas lata eſt. Cæterùm attenta mente Legiſlatoris, qui longè acerbiorem impoſuiſſet, ſi caſus ille menti occurreret, aut ſcripto exprimeretur; duriori ſupplicio puniri deberet. Quod ita factum videtur, cùm M. Malleolus inter Romanos primus, matre interempta, novam ſubire coactus eſt pœnam. Inſutus fuit enim culeo, & dejectus in mare: ut aſſerunt Florus *in Epitome*, & Oroſius libro quinto cap. 16. Idque ſupplicium poſtea lege ſtatutum eſt, ut teſtatur Cicero *ad Heren.* 2. & *pro Roſc. Amerino*. Quin & lege Pompeja de parricidis cautum fuit, *ut ſiquis parentis, aut filii, aut omnino affinitatis ejus quæ nuncupatione parentum continetur, fata properaverit, (ſive clam, ſive palam id auſus fuerit) nec non is, cujus dolo malo factum eſt, vel conſcius criminis exiſtit, licèt extraneus ſit, pœnâ parricidii puniatur: & neque gladio, neque ignibus, neque ulli alii ſolemni pœnæ ſubjiciatur: ſed inſutus culeo cum gallo gallinaceo, & vipera, & ſimia: & inter eas ferales anguſtias comprehenſus (ſecundùm quod regionis qualitas tulerit) vel in vicinum mare, vel in amnem projiciatur: ut omnium elementorum uſu vivus carere incipiat, & ei cœlum ſuperſtiti, terra mortuo auferatur*. Quæ verba ad literam habentur. *Inſtitut.* libro 4. tit. 18. *De ultimis judiciis*. Quò reſpexit Juvenalis in Neronem, qui matrem occiderat, dum ait:

Cujus ſupplicio non debuit una parari
Simia, nec ſerpens unus, nec culeus unus.

Mirabile autem eſſet, ſi verum, quod apud Tacitum libro 14. legitur: *Chaldæos reſpondiſſe Agrippinæ conſulenti ſuper Neronem, fore ut matrem occideret*. Cui addunt alii, dixiſſe illam: *Occidat, dum regnet*. Verùm quicquid de veritate, aut falſitate ejus narrationis ſit, quam obiter libatam volo.

18. In exemplo allato parricidarum, non æquitatis, ſed gnomes, aut etiam ſeverioris juſtitiæ vindicativæ fuit, judicare acerbiorem pœnam eſſe infligendam, quàm in lege univerſali exprimeretur. Quare ad æquitatem, ſive epiikiam, ſolùm ſpectat corrigere legem titulo benignitatis; non quidem ſupponendo culpam, & dimittendo pœnam quod ad clementiam attinere poteſt; ſed prudenter judicando non fuiſſe de mente Legiſlatoris caſum illum comprehendere, neque quo ad culpam neque quo ad pœnam, quamvis lex universè lata videatur etiam illum comprehendiſſe.

19. Quod illuſtrari poteſt exemplis apud auctores ſparſis, tam Græcos, quàm Latinos. Primum ſit, quod narrat Dynarchus orat. contra Demoſthenem, Polyænetum fuiſſe capite damnatum in Areopago, quod Megaram ad Nicoclem exſulem ſe contuliſſet; cùm pœna capitis generali lege lata eſſet, ne quis cum exſulibus loqueretur, aut commercium haberet. Verùm populus reſcindendam Areopagi ſententiam duxit, & abſolvendum Polyænetum: quoniam lex ſolùm cavebat ne quis commercio cum exſulibus initio quicquam in R.P. moliretur. Polyænetus autem nihil ejuſmodi cogitaverat: ſed ſolùm exierat ad conſolandum Nicoclem vitricum ſuum in funere conjugis: quod certè pium erat, præter ſcopum legis. Secundùm iidem miniſtrant Græci, apud quos lex erat, ne quis alium ferro vulneraret. Accidit autem ut quis annulum geſtans ferreum in digito vulneraret quempiam. Si lex duriùs acciperetur, ſupplicium erat infligendum: ſi autem ex æquo & bono, nullus eſſet locus ſupplicio. Tertium in Latinis apud Quintilianum lib. 7. cap. 9. quod eſt hujuſmodi, & oratorio modo proponitur. Lex eſt ut liberi patrem alant, aut vinciantur. Infans non alit patrem: ideoque juxta corticem legis vinciendus eſſet: æquitas tamen illum abſolvit. Quartum apud eundem. Lex lata eſt ne aliquis peregrinorum conſcendat muros urbis. Irruunt hoſtes: & peregrinus, quamvis injuſtus, conſcendit muros, ut urbem tueatur. Legis litera damnat: æquitas verò impunem dimittit. Quintum. Lex ſtatuit, ambulantem noctu cum ferro in urbe puniendum. Inveniunt lictores civem annulum ferreum geſtantem noctu. Damnabunt planè, ſi nudam literam legis ſequantur: dimittent verò ſi ſcopum Legiſlatoris ſpectent. Atque hæc quidem ſunt, & alia his ſimilia, in quibus æquitas, ſive epiikia locum habet. His poſitis.

SECTIO III.

Æquitatem eſſe veram virtutem, ac proinde nulli mortalium inacceſſam, partemque ſubjectivam juſtitiæ. Ubi an pendeat ab interpretatione Principis.

20. DICENDUM I. æquitatem inter veras virtutes cenſendam eſſe, & partem ſubjectivam juſtitiæ. Ita Ariſt. dict. lib. 5. *Ethicorum* cap. 10. ubi utrumque decernit, dum docet, bonum & æquum, ſive æquitatem, eſſe virtutem; ac deinde illam eſſe habitum non diverſum à juſtitia. Quod etiam tradit lib. 1. *Rhetoricorum*. Prior pars probatur ex definitione virtutis moralis tradita ab eodem Philoſopho lib. 1. *Ethicorum*, cap. 6. quòd ſit *habitus electivus conſiſtens in mediocritate, quæ ſecundùm rationem eſt*, ſive, ut prudens definierit. Atqui æquitas eſt habitus quidam electivus conſiſtens in mediocritate, quæ ſecundùm rationem eſt. Dirigit enim & corrigit legale præceptum, quod benè aut malè intelligi poterat, ne, niſi juxta medium rationis, intelligatur, veluti medium quoddam inter nimiam ſeveritatem, & indulgentiam plus juſto effuſam. Æquitas igitur vera virtus eſt.

21. Deinde ſuadetur ratione D. Thomæ 2. 2. quæſt. 120. art. 1. corpore, ex ipſo Ariſtotele eruta, quæ ſub hanc formam proponi poteſt. Omnis habitus ex propria ratione inclinans ad operationes laudabiles & honeſtas in genere moris, eſt vera virtus. At ejuſmodi eſt æquitas, ſive epiikia. Cùm enim humani actus, circa quos feruntur leges, conſiſtant in ſingularibus contingentibus, quæ infinitis modis variari poſſunt, non eſt poſſibile, unam aliquam regulam legis inſtitui, quæ omnes pariter caſus comprehendat, & in nullo exceptionem patiatur, tam ex natura rei, quàm ex mente Legislatoris. Ergo tunc laudabile eſt & honeſtum, interpretari legem, ne extendatur ultra naturam rei, & Legislatoris mentem: ſicuti oppoſitum eſſet vituperabile ac durum. Æquitas autem eſt habitus inclinans ad ejuſmodi interpretationem benignam. Ergo eſt vera virtus. Quod explicat S. Doctor exemplo. Lex enim ſtatuit, ut depoſita reddantur: quoniam hoc frequenter & ut plurimum expedit. Si autem furioſus quiſquam gladium depoſuerit, & illum repoſcat dum eſt in furia, æquitas exigit ne gladius eo tempore reddatur: quoniam præſumendum eſt, Legislatorem noluiſſe in eo caſu adſtringere ad reddendum depoſitum: id enim potiùs damnoſum, quàm utile eſſet, in iis circunſtantiis. Idem quoque exponit, caſu quo quis depoſitum repoſceret ad impugnationem, ſeu proditionem patriæ. Ratio enim & æquitas ſuadet, ne verba legis contra ipſius ſenſum, ac mentem Legislatoris interpretemur. Cùm ergo lex in publicum bonum lata ſit, abſurdum eſſet interpretari reddendum fore depoſitum in eo eventu, quoniam cederet in damnum publicum. Æquitas igitur, quæ inclinat ad interpretandum leges ejuſmodi, juxta mentem Legumlatoris, & rationis præſcriptum, verè inclinant ad actum honeſtum, & laude dignum.

22. Denique pars eadem probatur refutando ſecundam & præcipuam ex rationibus dubitandi, ſectione 1. propoſitis, quæ in eo nititur, quòd virtus ab omnibus hominibus obtineri poſſit; æquitas autem non ab omnibus hominibus poſſit obtineri, cùm Principis, ſeu Legumlatoris propria ſit. Hæc autem impugnatio nullius roboris eſſe videtur. Quoniam plurimi ſunt caſus, in quibus homini privato, ſive ille judex ſit, ſive inferior, licèt excuſare alium, aut ſeipſum, à lege, propter æquitatem, ſeu epiikiam, etiam abſque ullo recurſu ad Legislatorem, aut Principem. Ergo æquitas, ſeu epiikia non eſt habitus proprius Principis, aut Legislatoris. Probatur aſſumptum, excurſu facto per plures modos, quibus accidere poteſt excuſatio à lege, non utcumque, ſed ex æquitate.

23. Primus caſus eſt, quando manifeſtè conſtat in uno aut alio ſingulari eventu non poſſe abſque peccato obſervari legem ſecundùm amplitudinem verborum, quibus prolata eſt. In hac hypotheſi quilibet poteſt ac tenetur excuſare ſeipſum, aut alium, ſine recurſu ad interpretationem Principis, aut Legislatoris: quia, ut ſatis colligitur ex Ariſtotele & docet D. Thomas dict. quæſt. 120. art. 1. & quæſt. 96. præced. art. 6. ad 2. In manifeſtis non eſt opus interpretatione, ſed excuſatione. Et ratio idipſum evincit: quoniam ibi auctoritas Principis, aut Legislatoris, nullum effectum obtinere poteſt, nec ſi velit quidem, in iis circunſtantiis obligare ſubditum ad parendum legi. Non enim propterea inferior poteſt legem ſervare, quia in eo caſu eſſet iniqua lex, & illius obſervatio. Ergo tunc poteſt inferior, immò debet auctoritate propria ſeipſum, aut alium eximere à ſervanda lege.

24. Secundus eſt, quando manifeſtè apparet legem nullatenus obligare ſub iis aut illis circunſtantiis; cæterùm adhuc illa obſervari poteſt ſine peccato. Et in hac hypoteſi etiam poteſt inferior quilibet non exequi aut ſervare legem, abſque recurſu ad Principem, ſeu Legislatorem: quia eadem militat ratio, atque in præcedenti caſu, quod in manifeſtis non ſit opus interpretatione, ſed excuſatione. Verùm & hoc diſcriminis eſt inter utrumque caſum: quòd in præcedenti non ſolùm non teneatur quis ſervare legem in tota ſua verborum extenſione, ſed nec licitè poſſit, quantumvis à Principe urgeatur, ut admonet in ſimili Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 1. loquens de iis, quæ ex propria natura dedecent, ſeu turpia ſunt. In poſteriori autem caſu, poteſt quidem ſervare legem in tota ea amplitudine, quamvis non teneatur: quia nec in ejus obſervatione, nec in obſervationis defectu ſupponitur eſſe peccatum.

25. Si autem in eo ipſo caſu, quo certum eſt legem nullatenus obligare, adhuc ſit dubium, utrùm ſine peccato poſſit quis eam obſervare, necne; quid faciendum erit? Reſpondeo cum Eximio Suarez lib. 6. *De legibus* cap. 8. num. 2. ubi de uſu epiikiæ agit, diſtinguendum eſſe. Aut enim in dubium eſt ſolius formidinis, & in quo judicatur probabiliter non eſſe peccatum operari juxta verba legis: aut eſt dubium negativum & proprium, quo quis hæret in utraque parte. Priori caſu poterit licitè conformari verbis legis, quia ratione judicii probabilis deponit dubium practicum. Poſteriori autem caſu tenebitur ſequi tutiorem partem, ſeu remotiorem à peccato; & proinde non poterit licitè operari ſecundùm verba legis: ſed debet abſtinere ab illius

lius

lius obſervatione, quam aliunde conſtat nullo ex capite obligare: quia in dubio propriè dicto tutior pars eligenda eſt.

26. Tertius caſus eſſe poteſt, quando utrimque probabiliter dubitatur, an lex in his circunſtantiis obliget: nam circa unamquamque ex iis duabus partibus eſt utrimque probabilis opinio, una affirmans, alia negans. In hac hypotheſi plerique conceduot, quoties probabiliter judicatur caſum illum non comprehendi in lege, poſſe quemlibet ſine recurſu ad Principem ſe excuſare ab obſervantia legis: quoniam judicium illud probabile eſt ſufficiens principium excuſationis. Alii, ut Soto, & Cajetanus 2. 2. q. 96. artic. 6. ſolùm hoc admittunt, ubi occaſio eſt ſubita, & urgens periculum, ita ut non ſit tempus conſulendi Principem, vel Superiorem, alioqui enim recurrendum eſſe ad illum pro interpretatione, neo licere epiikiâ uti. Alii ex recentioribus diſtinguunt, inter dubium probabile circa poteſtatem Legiſlatoris, & circa voluntatem obligandi. Atque ubi dubium probabile eſt, utrùm Legiſlator habeat poteſtatem obligandi in ea hypotheſi, cenſent poſſe inferiorem privata auctoritate, & ſine recurſu ad interpretationem Principis, epiikiâ uti, ſeque eximere ab obſervantia legis. Si autem dubium probabile ſolùm ſit, utrùm habuerit voluntatem obligandi in eo caſu; ajunt recurrendum eſſe ad ipſum Principem, etiamſi occaſio ſubita ſit, & impatiens moræ: intereaque non licere uti judicio probabili, neque epiikiâ ad legem non obſervandam: ideoque eam ad litteram eſſe exequendam. Cæterùm piiſſimus & ſapientiſſimus Suarez, etiam in hoc poſteriori caſu arbitratur, & multipliciter probat ubi ſupra à num. 8. licere uti epiikiâ, & non obſervare legem, abſque recurſu ad interpretationem Superioris, vel Principis. Idque ait videri confirmatum ipſo uſu omnium piorum & prudentum hominum, qui in ſimili dubio conſtituti, etiam circa ſolam Legiſlatoris voluntatem, quoties probabiliter conſtat, eam non extendi ad caſum aliquem ſingularem, nullatenus ad ipſum pro interpretatione recurrunt, & epiikiâ utuntur, quâ pronuntiant, legem in ea hypotheſi non debere obſervari.

27. Quartus eſt ubi proprium dubium & negativum intervenit, an lex generaliter lata, etiam in hoc ſingulari caſu obliget, neque ulla adeſt ratio probabilis inducens obligationem, aut illam de medio tollens. In quo eventu S. Thomas utroque loco ſupra allegato, & interpretes ipſius, præſertim Conradus, Cajetanus, Medina, & Sotus, arbitrantur, neceſſarium eſſe recurſum ad interpretationem Principis, vel Legiſlatoris: aut ſi id fieri non poſſit, legem eſſe omnino ſervandam. Quod, ut dixi, fuſiùs examinabitur diſp. alia.

28. Ex præjactis autem evincitur, nullius roboris eſſe argumentum illud, quo impetimur ſecundo loco, & aſſumitur, uſum epiikiæ, ſiue æquitatis, ſpectare ad ſolum Principem, legiſlatoremvè, ac propterea non eſſe virtutem, quoniam omnis virtus à quolibet hominum obtineri poteſt. Evincitur, inquam: quoniam in triplici genere caſuum jam explicatorum conſtat, quemlibet inferiorem, & cujuſcumque conditionis ſit, aut debere, aut ſaltem poſſe epiikiâ uti, & ſe eximere ab obſervatione legis humanæ, privata auctoritate, & ſine recurſu ad interpretationem Principis: quia poteſt aut certò, aut ſaltem probabiliter cognoſcere, legem, non obligare in eo caſu: ſive quia obligatio eſſet iniqua, ſive quia conſtat Principem noluiſſe tunc obligare; ſive quia probabiliter exiſtimatur aut non potuiſſe obligare, aut noluiſſe. Epiikiâ igitur non eſt privatis hominibus inacceſſa, nec propria Principum, ſed communis omnibus, cujuſcumque conditionis ſint. Quare ſolùm reſtat, ut Principis vel Legiſlatoris propria ſit epiikia, quatenus extenditur ad interpretandum benignè leges ex auctoritate, ſeu ita ut declaratio illa vim publicam habeat, præſertim in caſibus dubiis. Nam alioqui, ſive ſaltem in iis, quæ certò conſtat in ejus poteſtate non eſſe, aut ex ipſius voluntate comprehenſa non fuiſſe, unuſquiſque hominum prudentiæ habitu inſtructus, poteſt ſe excuſare per epiikiam ab obſervatione legis. Ergo & quilibet hominū, ſicuti aſſequi poteſt prudentiæ habitum, ita & epiikiæ: ac propterea ex hoc capite perperā excluditur à ratione virtutis.

29. Poſterior aſſerti pars, nimirum æquitatem eſſe partem ſubjectivam juſtitiæ, conformis eſt Ariſtoteli dict. libr. 5. cap. 10. *Ethicorum*, ubi æquitatem, ſive ipſum æquum aſſerit eſſe quoddam juſtum. Tradíturque expreſsè à Divo Thoma allegato ex 2. 2. quæſt. 120. art. 2. corpore, ubi, ut id probet, notat, virtutem aliquam poſſe habere partes ſubjectivas, integrales, & potentiales. Partes ſubjectivæ ſunt, de quibus eſſentialiter prædicatur totum, & eſt minus. Quod contingit dupliciter: quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus ſecundùm unam rationem, ſicut animal de equo & bove: quandoque autem prædicatur ſecundùm prius & poſterius, ſicut ens de ſubſtantia & accidente. Atqui juſtitia prædicatur eſſentialiter de epiikia: quoniam, ut inquit Ariſt. loco indicato, epiikia eſt juſtitia quædam exiſtens. Ergo eſt pars ſubjectiva juſtitiæ. Imò & addit, quemadmodum ens priùs dicitur de ſubſtantia, quàm de accidenti; ita priùs prædicari juſtitiam de epiikia, quàm de juſtitia legali, quoniam hæc dirigitur ſecundùm illam; ac proinde prior & potior pars ſubjectiva juſtitiæ eſt. Omnis enim habitus directivus alterius, eſt prior illo. Atqui epiikia eſt habitus directivus juſtitiæ legalis: quia corrigit, ſeu emendat juſtum legale. Ergo eſt prior & potior juſtitia legali. Quare Sanctus Thomas concludit corpus articuli aſſerendo, epiikiam eſſe ſuperiorem regulam humanorum actuum.

30. Id tamen obſervandum eſt, in æquitatis, ſeu epiikiæ exercitio, concurrere actum intellectùs, & actum voluntatis. Prior eſt, quo exiſtimatur prudenter, legem universè latam non obligare hic, & nunc, ſeu caſum hunc non eſſe comprehenſum ex mente Legiſlatoris. Poſterior, quo voluntas paret huic judicio, & vult recedere à verbis legis ex motivo juſtitiæ. Utrumque igitur in ſuo ordine eſt actus virtutis. Et prior quidem, ſi ſit in Principe aut Legiſlatore interpretante legem ex auctoritate publica, erit actus prudentiæ regalis, ſeu politicæ: ſi autem ſit in ipſo ſubdito, erit actus prudentiæ communis, præſupponens generaliter regularia principia juris naturalis, atque etiam humani, quatenus ab iis pendet judicium illud in materia determinata proferendum. Hoc enim judicium in omni materia prudentiæ neceſſarium eſt, illudque ab Ariſtotele dict. libro 6. *Ethicorum* capit. 11. Græcè appellantur γνώμη, apud Latinos *ſententia*. Cæterùm poſterior actus

actus, qui eſt voluntatis prædicto judicio parentis, eſt operatio propria epiikiæ, prout eſt pars juſtitiæ.

31. Quare diſplicet opinio P. Suarez ubi ſupra num. 5. docentis actum prædictæ voluntatis, qui ex eo judicio ſequitur, non exigere aliquam ſpecialem virtutem, ſed poſſe ſpectare ad diverſos virtutum habitus, ut juſtitiæ legalis, aut commutativæ, vel temperantiæ, prout unuſquiſque illorum inclinat ad non admittendam obligationem juſto ſeveriorem in propria materia. Diſplicet, inquam, quoniam id videtur eſſe alienum à mente Ariſtot. qui dict. cap. 10. diſſerit de æquitate, ſeu epiikiâ, tanquam de virtute quadam peculiari juſtitiæ, quæ ex propria & ſpeciali ratione habet corrigere juſtum legitimum. Ergo ex mente Ariſt. eſt peculiaris quædam virtus, & pars juſtitiæ. Deinde videtur apertè oppoſitum docuiſſe S. Thomas loco nuper expenſo, & ibidem ſolutione ad primum; ubi epiikiam contraponit & præfert juſtitiæ legali, obtemperanti legibus ſecundùm verba illarum, docetq́ue eſſe partem quandam juſtitiæ communiter dictæ, ac proinde peculiarem juſtitiæ habitum. Denique idipſum ratione conſtat; quia videtur ſpectare ad unicam rationem formalem, eſſeq́ue unico habitu proprio virtutis dignum, hoc quòd eſt affici benignè erga omnes leges ſervandas, non tam ſecundùm corticem verborum ſæpe deficientem, quàm juxta Legislatoris mentem. Ergo quemadmodum ob ſimilem rationem fatemur exiſtere plure alios habitus virtutum, quorum quilibet attingunt plura & diverſa inter ſe, ſub una formali ratione; ita dicendum eſt, unicum eſſe & proprium habitum epiikiæ, quo afficimur, ad obſervantiam omnium earum legum, correctione indigentium, non duram, ſed lenem; & potiùs juxta mentem Legislatoris, quàm ſecundùm verba. In hoc enim eadem ratio formalis eſt, quæcumque demum materia ſit, quæ ſub legem cadit.

SECTIO IV.

Æquitatem non extendi ad corrigendum jus naturale, ſed legitimum tantùm. Objectiones difficiles in oppoſitum expediuntur.

32. DICENDUM II. Æquitatem ſolùm eſſe virtutem verſantem in correctione legis humanæ, non autem legis naturalis. Ita videtur colligi apertè ex Ariſt. loco allegato: ubi ſolùm adaptat regulam æqui & boni juri legitimo, quoties peculiaria, & ſingularia prætermittis. Quo ipſo ſatis indicat, eam regulam æquitatis non habere locum in juſto naturali.

33. Deinde probatur ratione ex ipſo erutâ. Æquitas enim ſolùm verſatur circa illud jus, quod moderationem & correctionem admittit. Atqui jus naturale nullam moderationem aut correctionem admittit. Æquitas ergo non verſatur circa jus naturale. Conſequentia patet. Major conſtat, tum ex toto diſputationis progreſſu: tum ex definitine ipſius, quâ dicitur *emendatio legis, ea parte qua deficit propter univerſale*: minor autem ſuadetur: quia id quod moderationem correctionemve admittit, poteſt aliqua ex parte evadere injuſtum, aliter enim non eſſet locus ut corrigeretur. Atqui naturale jus non poteſt aliqua ex parte injuſtum evadere; cùm totum illud naturali rationi conſentaneum ſit Ergo jus naturale nullam moderationem ſeu correctionem admittit. Secundò ſuadetur eadem minor. Quicquid correctionem ſeu moderationem admittit, ſucceſſu temporum, aut variatione circunſtantiarum mutari poteſt. Atqui jus naturale nec ſucceſſu temporum, nec variatione circunſtantiarum mutari poteſt. Quare Ariſtoteles lib. 5. *Ethicorum*, monet jus naturale apud omnes gentes ubique ac ſemper habere eandem vim ac potentiam. Ergo jus naturale nullatenus correctionem ſeu moderationem admittit. Tertiò. Natura corrigi non poteſt, cùm dirigatur à Deo, qui nullius erroris aut deceptionis capax eſt. Ergo neque jus naturale corrigi poteſt: quia jus naturale eſt quaſi naturæ inditum, aut cohærens ipſi naturæ: ideoq́ue à juris peritis *Inſt.* lib. 1. tit. 2. definitur, *quod naturalis ratio inter omnes homines conſtituit*.

34. Sed objices, plura eſſe juri naturali conformia, quæ tamen correctionem ſeu emendationem admittunt. Ergo æquitas locum habet corrigendi jus naturale, ſicut & juſtum legitimum. Probatur aſſumptum multiplici exemplo. Primum eſt in libertate, quæ jure naturali competit cuilibet hominum. Et tamen hoc correctum fuit jure gentium; ideoq́ue ſervitus *Inſtitut.* lib. 1. tit. 3. definitur, *conſtitutio juris gentium, quâ quis domino alieno contra naturam ſubjicitur*. Ergo ſicut jus gentium habuit vim corrigendi jus naturale, ita & æquitas vim eandem habere poteſt. Secundùm. Jus naturale omnia fecit communia, qualia erant in prima rerum geneſi. Unde Cicero lib. 1. *de Officiis* eleganter ait: *Sunt autem privata nulla natura: ſed aut veteri occupatione, ut qui quondam in vacua venerunt; aut victoria, ut qui bello potiti ſunt: aut lege, aut pactione, aut conditione, ſorte. Ex quo fit, ut ager Arpinas Arpinatum dicatur, Tuſculanus Tuſculanorum, ſimiliſq́ue privatarum poſſeſſionum deſcriptio*. Ergo jus gentium, aut civile, quo dominium rerum diviſum eſt inter homines, correxit jus naturale. Idque confirmare videtur Ariſtot. lib. 2. *Politic.* dum ait, illam bonorum communionem non fuiſſe convenientem, quoniam quæ communia ſunt, nemo curat, niſi privata & propria tantùm. Tertiùm. Jure naturali præſcriptum eſt ne alteri ſua auferantur. Et tamen æquitas ſuadet ut furioſo auferatur gladius, in quem habet verum dominium. Æquitas igitur emendat in hoc jus naturale. Idemque fere eſt de redditione depoſiti, ubi quis eo abuſurus creditur in patriæ perniciem. Quartùm. Juxta Ariſt. videtur eſſe major defectus in jure naturali, quàm legitimo: cùm planè pronuntiet defectum non eſſe in ipſo jure legitimo, ſed in conditione ipſa rerum, & actionum humanarum, quæ ex natura ſua mutabiles ſunt: jus autem naturale ſecundùm rerum naturam eſt. Ergo neceſſitas correctionis potiùs eſt in jure naturali, quàm legitimo. Quintum. Quandoque naſcuntur monſtra, quæ appellari ſolent peccata naturæ; & paſſim ratione ægritudinum diverſarum deficit natura, ejuſque defectum corrigit medicinæ ars. Ergo & jus in natura ſtabilitum deficere poteſt, ideoq́ue æquitate corrigi.

34. Pro ſolutione hujus difficultatis quædam

dam obſervare oportet. Primum eſt, naturam per ſe loquendo nunquam peccare, aut deficere, niſi per accidens, & ratione alicujus impedimenti, quod præſertim apparet in monſtris, non ex defectu naturæ ortis, ſed ex impedimento illato naturæ, quantùm in ſe eſt renuenti, & diſſentienti. Imò & quamvis ab impedimento ſuperetur ſæpe, adhuc ipſa contendit totis viribus edendo effectui minus remoto à perfectione, ſeu ſimili effectui per ſe ſpectato, quàm proximè fieri poteſt. Quod eſt, naturam ex ſe ſpectatam ſemper contendere in id, quod perfectum eſt, & proinde correctione non eget.

35. Secundùm: juſtum, ſeu jus naturale poſſe dupliciter accipi. Primò quatenus ſignificat id, quod eſt conſentaneum ipſi naturę, per ſe loquendo, & nulla ſuppoſitione impedimenti facta. Secundò prout ſignificat id quod eſt conforme naturæ, quatenus non impeditæ. Priori conſideratione jus naturale nullam ſubire poteſt mutationem, nec cadere ſub arbitrio legiſlatoris politici. Non enim lege ſua aut decreto mutare poteſt prima illa principia juris naturę, aut ea quadamtenus variare, cùm fixa & immobilia ſint in ipſo lumine rationis. Poſteriori autem ſenſu jus naturale, ſeu id quod ſub eo cadit, mutationem aliquam ſubire poteſt, ac proinde correctionem: quia hoc conſideratum, jam exuit rationem juris naturalis quodammodo, & tranſit in legale. Unde & prohiberi poteſt lege politica, ſi ratione alicujus impedimenti reddatur diſconveniens, aut nocivum.

36. Tertium: adhuc in ipſa lege politica eſſe quædam peculiaria, ita conformia juri naturæ, ut ratione nullius impedimenti mutationem ſubire poſſint. Talia ſunt præcepta illa, quibus prohibentur actiones ab intrinſeco turpes, ut furtum, adulterium, & parricidium: quoniam ita annexam habent malitiam, ut nullo impedimento ſuperveniente deſinere poſſint eſſe malæ; & vituperio dignæ. Ideoque Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 1. ratione ſola naturali ductus docet, nulli earum conſentiendum eſſe, quamvis metus mortis & quorumlibet cruciatuum injiciatur alicui.

37. Quartum: nonnulla eſſe conformia juri naturæ, quæ ab illo non præcipiuntur, ſed conſuluntur, aut indulgentur: qualis fuit bonorum communio initio mundi, & libertas ſeu ingenuitas uniuſcujuſque hominum. Hæc autem ſolùm ſunt conformia juri naturæ, quatenus non impeditæ. Nam ſi impedimentum aliquod ſupervenerit, poterunt ſubire mutationem, & politica lege prohiberi aut mutari.

38. Ex his ad objectionem negatur aſſumptum; nimirum, plura eſſe juri naturali conformia, quæ mutationem ſeu correctionem admittunt; ſi intelligatur de iis, quæ conformia ſunt juri naturali per ſe loquendo, & nulla ſuppoſitione impedimenti facta; ſimiliter & de iis, quæ jure naturali prohibentur, ut turpia ab intrinſeco. Quare ſolùm conceditur de iis, quæ indulgentur aut conſuluntur jure naturę, quatenus impedimentum aliquod ſubire poſſunt. Si enim impedimentum ſuperveniat, ratione illius admittunt correctionem & quandoque illam exigunt, præſtandam lege politica. Hujuſmodi fuit libertas omnibus hominibus initio conceſſa, quæ tamen proceſſu temporis inventa eſt non conveniens omnibus: quoniam, ut monet Ariſt. *in Politicis*, deprehenſum eſt experimento, quibuſdam expedire potiùs, ut ſerviant, quàm ut imperent, quoniam naturæ genio videntur facti ad ſerviendum. Quare minùs propriè loquuntur juriſperiti in ea definitione ſervitutis, dum ajunt eſſe contra naturam. Id enim ſolùm eſt verùm loquendo de ſervitute injuſta, ſive quam quis injuſtè patitur. Nam alioqui, & ratione cauſſæ ſive impedimenti ſupervenientis, poteſt non eſſe contra naturam, ut impeditam: & ad ſummum dicendum eſt in hoc caſu eſſe præter indulgentiam illam naturæ. Similiter nec bonorum diviſio contra naturam eſt: quia communio bonorum non fuit imperata, ſed ſolùm permiſſa jure naturæ, quoadusque in ea eſſet impedimentum. Quale ſine dubio fuit proceſſu temporis, non curantibus hominibus quæ communia ſunt, ſed ea tantùm, quæ privata & propria unicuique, ut ſupra ex Ariſt. obſervavimus. Ex quibus patet ad primam & ſecundam inſtantiam.

39. Ad reliquas inſtantias facilis eſt ſolutio. Jus enim naturale præcipit ne ſua alienis auferantur, & ut ablata reddantur, præſcindendo ab impedimento. Ita enim naturalis ratio exigit. At ſi ſupervenerit impedimentum, ut in furioſo; mutatur conditio rerum, & ipſa naturalis ratio exigit, ut gladius ab eo auferatur, nec reddatur quandiu furioſus eſt. Aſſumptum verò quartæ inſtantiæ falſum eſt: quia jus naturale non denominatur à mutabilitate rerum naturalium, ſed à naturali judicio rationis, quod per ſe loquendo immobile eſt, & nullam varietatem patitur. Denique monſtra non eveniunt per ſe ex natura, ſed potiùs ex impedimento naturæ, ut ſupra admonuimus.

SECTIO V.

Occurritur argumentis ſectione prima propoſitis.

40. EX Doctrina ſparſim tradita progreſſu diſputationis enodari poſſunt rationis dubitandi initio propoſitæ. Quare nunc ſummatim ſolùm ad ſingulas earum reſpondebimus. Ad I. ex num. 2. conceſſa majore negatur minor: quia licèt æquitas mitiget juris legitimi acerbitatem, corrigatque ſeveritatem illam, quam leges exterioribus verbis præſeferunt; non propterea opponitur veritati. Quin potiùs veritatis ipſius amica eſt: quoniam inclinat ad interpretationem legis veram, ſeu verè conformem ſenſui Legiſlatoris, juxta mediocritatem rationis, quæ virtutis propria eſt. Neque vir ęquus & bonus dicitur ab Ariſt. ἐλαττωτικός, quaſi minuat aliquid legis infra mediocritatem rationis; ſed tantùm quòd minuat, ſeu corrigat acerbitatem exterioribus verbis à lege ſignificatam.

41. Ad II. patet ex dictis num. 28. æquitatem nulli hominum inacceſſam eſſe, & à quolibet obtineri poſſe: quia licèt propria ſit Principis, ſeu Legiſlatoris, quatenus extenditur ad interpretationem legis propriè dictam, id eſt, publica authoritate factam, & habentem vim obligandi; nihilominus communis eſt cęterorum hominum, & cuilibet prudenti viro competere poteſt, quatenus ſignificat ſolùm interpretationem privatam, ſive excuſationem à lege in ſingulari caſu: ſive, quia manifeſtum eſt, in illo non poſſe legem ſine peccato obſervari: ſive quia certò conſtat in iis circunſtantiis non

non obligare, quamvis ſine peccato obſervari poſſet: ſive denique quia probabiliter conſtat, Legiſlatorem aut non potuiſſe, aut non voluiſſe caſum illum comprehendere in lege. Quod uberiùs expoſuimus à num. 22.

22. Ad III. num. 7. propoſitam, patet ex dictis num. 29. epiikiam, ſive æquitatem, eſſe partem ſubjectivam juſtitiæ, & quodammodo meliorem juſtitia legali, ſicut æquum & bonum eſt quodammodo melius juſto legali. Ad impugnationem ulteriorem reſpondetur cum Divo Thoma 2. 2. quæſt. 120. art. 1. in ſolutionibus ad 1. 2. & 3. Epiikiam propriè correſpondere legali juſtitiæ, & quodammodo contineri ſub ea, ac præterea quodammodo illam excedere. Si enim juſtitia legalis dicatur quæ obtemperat legi, quantùm ad verba legis, ſive quantùm ad voluntatem Legiſlatoris, quæ potior eſt; ſic epiikia eſt pars potior juſtitiæ legalis. Si verò juſtitia legalis dicitur ſolùm quæ obtemperat legi ſecundùm verba legis, ſic epiikia non eſt pars legalis juſtitiæ, ſed tantùm eſt pars juſtitiæ communiter dictæ, diviſa contra juſtitiam legalem, & excedens illam. Melior enim quodammodo eſt illa juſtitia legali, quæ obſervat verba legis, quoniam non tam verba, quàm mentem Legiſlatoris attendit: ideoque eſt ſuperior regula humanorum actuum. Verùm cùm & ipſa æquitas, ſeu epiikia ſit quædam juſtitiæ pars, ſive ſpecies, non eſt melior omni juſtitia: ſic enim eſſet melior ſeipſâ, quod abſurdum eſſe patet.

43. Dices, æquitatem non poſſe eſſe meliorem juſtitia legali, ſi conſequenter loquamur. Supra enim quæſt. 4. ex profeſſo docuimus, juſtitiam legalem eſſe præſtantiſſimam inter omnes morales virtutes: idque docet Ariſt. lib. 5. *Ethicorum* cap. 5. & conſtat, quoniam præ aliis ſpectat bonum commune reipublicæ, quod antecellit bono privato ſingulorum per ſe inſpecto ab aliis virtutibus. Hæc autem ratio pariter evincere videtur, juſtitiam legalem antecellere æquitati.

44. *Reſp.* Quando dicimus, æquitatem eſſe quodammodo meliorem juſtitia legali, ſermonem eſſe de hac, ſolùm quatenus inclinat ad obtemperandum legi ſecundùm illius verba: ſub qua conſideratione deficit à perfectione juſtitiæ legalis ſimpliciter acceptæ, immò & fortaſſe deficit à ratione virtutis moralis: cùm non ſit moraliter bonum, aut laude dignum, ſequi extimum corticem legum, ſive nudam literam, ſed potiùs ſenſum illarum, ac mentem Legiſlatoris. Nomine ergo juſtitiæ legalis intelligimus habitum illum, quo inclinamur ad parendum legi, non tam ſecundùm verba illius, quàm ſecundùm ſenſum, & mentem Legiſlatoris, qua ratione melior eſt juſtitia legali, quæ leges ſolùm ad literam amplectitur. Sive autem hoc poſteriori modo accipiatur, ſive illo priori, ſeu utroque ſimul, non eſt hæc juſtitia legalis eadem cum illa, quam ſupra quæſt. 4. diximus eſſe ſpeciem peculiarem juſtitiæ, & intendere in bonum commune reipublicæ, proindeque omnibus aliis virtutibus morum præſtantiorem exiſtere. Quippe licèt ambæ conveniant in appellatione juſtitiæ legalis, & in eo præterea quòd ſint partes ſeu ſpecies peculiares juſtitiæ; aliunde ſpecie differunt propter diverſitatem objectorum. Altera enim ſpectat bonum commune legibus præſcriptum, ideoque legalis dicitur: altera ſolùm ſpectat correctionem juris legitimi, ſeu legum, quantum ad corticem verborum, ubi correctione opus eſt: & ex hac legum correctione denominatur legalis. Patet verò, utramque rationem formalem eſſe diverſam, & prorſus dignam, ut per ſe ſpectetur ac ſeorſum ab aliquo virtutis habitu. Vide ſupra num. 31.

QUÆSTIO OCTAVA.

An poſſit aliquis volens injuriam pati ab alio, vel à ſeipſo?

TRACTAT *Ariſtoteles difficultatem hanc lib. 5.* Ethicorum *capite nono & undecimo: eaque diſcutitur à Iuriſconſultis, quibus ſuper diſſidium eſt, an aliquis ſponte ſua injuriam pati poſſit: ut ſiquis ſponte vaneat, ſeu alterius ſervituti tradatur*, l. 1. §. uſque adeo, ff. de injuriis: *aut ſi velit ſibi furari aliquid*, leg. inter omnes, §. 1. de furtis: *vel ſi volens fœmina patiatur raptum* l. 1. in fine Cod. de raptu virginum. *Differit quoque hac de re S. Thomas, non ſolùm in Commentario ad loca prædicta* Ethicorum, *ſed etiam 2. 2. quæſt. 59. art. 3.*

SECTIO PRIMA.

Rationes dubitandi, quibus in ſpeciem probatur, poſſe quemquam ſcientem & volentem, pati injuriam ab alio; immò & à ſeipſo.

2. VIDETUR poſſe quemquam volentem pati injuſtum, ſeu injuriam, tum ab alio, tum à ſeipſo. Prior pars ſuadetur multipliciter. Primò: quiſquis ſponte ſua vult aliquod antecedens prorſus connexum cum conſequente, vult etiam conſequens. At multi ſponte ſua volunt aliquid connexum omnino cum injuſto, ſeu injuria ſibi illata, aut inferenda. Multi enim volentes juſtitiam illæſam ſervare, ut illam tueantur, aliamvè virtutem inviolatam ſervent, conſtantiſſimè & ſpontè ſubeunt plures contumelias, detractiones, ac bonorum externorum jacturam, quæ omnia non ſine injuſtitia ſive injuria iis inferuntur, & prævidentur connexionem infallibilem habitura cum conſtantia ſua in honeſtate tuenda. Quin & martyres ipſi, ac martyrum Dux Chriſtus Dominus, videntur ſpontè injuriam paſſi, cùm

cùm æquo ac libenti animo ludibria, contumelias, tormenta, & necem acerbiſſimam ſuſtinuerunt; quorum omnium nihil ſine injuria illata à carnificibus & tyrannis irrogatum eſt. Poteſt ergo quiſpiam volens injuriam ab alio pati. *Secundò*: multi ad conſulendum præſenti neceſſitati ſuæ, vel etiam ad ludendum, aut laſciviendum, petunt mutuò ab iniquo fœneratore, ac ſe ſe adſtrigunt ad ſolvendum fœnus, quod certè ille injuſtè exigit, & non citra injuriam accipit poſtea. Ergo ii omnes à fœneratore, injuriam ſpontè patiuntur. Tertiò: Ariſtoteles ipſe lib.7. *Ethic.* ſupra allegato, pluribus locis, docet fieri non poſſe, ut quiſpiam injuſtum patiatur niſi alius injuſtè agat. Ergo nec fieri poteſt ut aliquis injuſtè agat, niſi alius patiatur injuſtum. Ambo enim correlativa videntur. Atqui ubi quis occidit alterum id volentem & rogantem, planè agit injuſtè: ideoque David occidi præcepit, tanquam injuſtum, adoleſcentem illum, qui Saulem volentem ac rogantem interfecit lib.2. *Regum* cap. 1. Ergo quiſquis ita occiditur, planè volens patitur injuſtum. Quartò: idem Ariſtoteles ubi ſupra obſervat, aliquos amatores tam impotenti libidine rapi, ut ſpontè patiantur aut velint expilari à meretricibus, ſicque patrimonium ſuum prodigere, quò cupiditati Venereæ faciant ſatis. Meretrices autem non, niſi injuſtè, eorum bona abtipere videntur. Jam ergo ii voluntariè injuſtum patiuntur. Quinto: idem lib.2. *Ethicor.* docet, malum poſſe accidere pluribus modis, quàm bonum. Atqui juſtum pati, ſeu accipere juſtum, eſt bonum. Ergo è contrà injuſtum pati, eſt malum. Atqui juſtum pati, ſeu accipere interdum, voluntarium eſt, ut cùm aliquis recipit præmium ſibi debitum: interdum non voluntarium, ut cùm ſubit pœnam juſtam à judice inflictam. Ergo & injuſtum pati interdum eſt volnntarium, interdum non voluntarium. *Sexto*: adulterium perpetratum cum nupta, marito ſciente & volente, ſemper eſt injuſtum. Ergo maritus patitur injuſtum volens.

3. Poſterior pars, in qua aſſumitur, poſſe quemquam ſibiipſi injuriam facere, ſive injuſtum pati à ſeipſo, etiam diverſimodè ſuaderi poteſt. Primò: nihil aliud eſt injuſtum pati, quàm ſubire indebitum damnum aut nocumentum. At poteſt quiſpiam volens ſibi inſerre damnum aut nocumentum indebitum, ut in honore, aut divitiis. Ergo & poteſt volens à ſeipſo injuſtum pati. *Secundò*: quicumque ſibi afferunt exitiales manus ex conſilio electioneque puniuntur à republica, & inſepulti relinquuntur, aut aliter notantur infamiâ: ut Ariſtoteles obſervat. Quin & ſi quando illorum mors jam tentata, forte ab aliis impediatur, digni ſunt notâ aliquâ dedecoris: quoniam, quantùm in iis fuit, ſibi mortem conſciverunt. Quæ omnia caventur Cæſareo jure, *l. ſi quis aliquid* ff. *de pœnis*, *l. omne delictum*, §. *qui ſe vulneravit*, ff. *de re militari*, ubi non modò interimens ſeipſum, ſed etiam qui tam immane facinus tentavit, punitur infamiâ, quamvis nobilis aut miles ſit. De quo legendus Tiraquellus *de Nobilitate* cap.31. num.559. ubi allegat textum *in l. qui rei*, §. *ſic autem*, ff. *de bonis eorum*, qui ſibi mortem conſciverunt. Quæ omnia denotant, extremè injuſtos eſſe, qui ſpontè ſua afferunt ſibi exitiales manus. Ergo ii volentes injuſtum à ſeipſis patiuntur.

SECTIO II.

Præmittuntur quædam obſervatu digna, & dirimendæ controverſiæ admodum opportuna.

4. PRÆMITTO I. quæſtionem hanc non procedere, de injuſto latè & impropriè ſumpto, quale eſt omne illud quod legi præcipienti aut prohibenti adverſatur; hac enim ratione quotidie homines volentes injuſtum patiuntur ab aliis, & à ſeipſis, quoties perverſa aliorum conſilia & incitationes ad malum voluntariè ſubeunt & exequuntur, aut quoties propria ipſorum electione, nulloque alio inſtigante graviter delinquunt, & ſubeunt mortem animæ. Solùm itaque procedit controverſia de injuſto, ſeu injuria ſtrictè accepta, & oppoſita juſtitiæ commutanti, quæ certè nihil aliud eſt, quàm voluntaria læſio ſtricti illius juris, quod ſupra quæſt. 6. diximus eſſe objectum juſtitiæ commutantis, prout diſtinctæ à diſtribuente, & ab aliis ſpeciebus juſtitiæ partibuſque, ſive ſubiectivis, ſive potentialibus, ut ſcholaſtici frequenter loquuntur. Quin & præter eam ſtrictam injuſtitiæ acceptionem eſt alia anguſtior apud Ariſtotelem lib.5. *Ethicorum* cap.4. ubi docet, non eſſe cenſendum injuſtum, qui ex ignorantia, aut perturbatione, agit aliquid contra jus alterius, ſolum quippe injuſtum eſſe dicendum, qui ex conſilio ac plena deliberatione, ſciens ac prudens, injuſtum agit. Verùm ea preſſior acceptio injuſtitiæ, ſeu injuriæ, non impedit, ut illa ſimpliciter fiat quoties aliquis violat jus ſtrictum alterius ex ignorantia conſequenti, quam idem Philoſophus 3. *Ethicorum* cap. 1. appellat ſimpliciter voluntatiam, quia oritur ex voluntaria negligentia ſciendi quod quiſque ſcire vel advertere tenetur: idemque eſt in eo qui inſtigatus perturbatione lædit alienum jus, adhuc enim ſimpliciter injuſtus eſt: quoniam actiones ex perturbatione incitanti provenientes ſunt ſimpliciter voluntariæ: ut latè dicemus infra Diſp. 14. quæſt. 5. Dum ergo Ariſtoteles loco allegato ex lib.5. cap.4. dixit, lædentem jus alterius ex ignoratione aut perturbatione non eſſe injuſtum, ſolùm putandus eſt dicere, non eſſe tam injuſtum, ac illum, qui ſciens & prudens, nullaque commotione inſtigante lædit alium: quamvis abſolutè & ſimpliciter injuſtus ſit. Sic etiam ſupra quæſt. 6. ſect.3. diximus juſtitiam diſtribuentem eſſe quidem ſimpliciter & propriè juſtitiam, non tamen æquè anguſtè & preſsè, ac commutantem.

5. Præmitto II. Ariſtot. lib.5. *Ethic.* cap. 9. longè aliter loqui de voluntario & involuntario, ac locutus fuerat lib.3. cap.1. nuper indicato. Nimirum, ibi latiſſimè accepit voluntarium pro eo quod qualitercumque procedit à principio intrinſeco cum cognitione ſingulorum, ſeu à voluntate, ſive hæc ſit perfecta, ſive imperfecta, directa aut indirecta, pura aut mixta: involuntarium verò ſtrictè ſumpſit & in anguſtum contraxit, illud dumtaxat appellans involuntarium, cujus voluntas nullo modo eſt cauſſa, quale eſt purum violentum, & quod ex ignoratione antecedenti ortum ducit. E contrà verò lib.5. *Ethic.* cap.9. accipit preſsè voluntarium, & latiùs involuntarium. Quippè voluntarium dumtaxat appellat illud, quod procedit à voluntate perfecta, pura, perturbationibus libera, &

expreſ-

expreſſa: involuntarium verò extendit ad id omne, quod licèt ſimpliciter procedat à voluntate, non tamen perfecta omnino, nec pura, ſed mixta, aut obnoxia perturbationi alicui, aut qualitercumque ligata, vel non plenè expedita. Indeque eſt ut quædam peccata dicat eſſe vituperabilia, quæ tamen involuntaria appellat: quoniam eo loco accipit involuntarium pro illo quod non eſt omnino perfectè & purè voluntarium, licèt alias & minùs perfectè voluntarium ſit eo ſenſu, quo exigitur ad peccandum, & ad ſubeundam jure ac meritò vituperationem.

6. Præmitto III. poſſe multipliciter contingere ut quiſquam damnum patiatur, voluntate non omnino perfecta, pura, & abſoluta, ſed quodammodo diminuta, mixta, aut reſtricta. Primò cùm aliquis intimo deſiderio vult affici damno, nec tamen verbis ſuam voluntatem exprimit. ut ſi Titius v. g. (quo exemplo utitur Giraldus Odonis) videns equum ſuum in prædio, cupiat illum interfici à Sejo, quem odio habet, ut Sejus poſtea comprehendatur à judice, & cogatur luere damnum illatum. Tunc quidem Sejus injuriam facit: quoniam illa voluntas intima Titii nullis ſignificata verbis non tribuit Sejo facultatem interficiendi equum, quemadmodum illam tribueret ſi verbis exprimeretur. Verùm ejuſmodi voluntas valde impropria eſt, quoniam Titius per illam non tam vult damnum ſuum, quàm alienum inimici ſui, & ſolùm permittit jacturam ad tempus, ut poſtea illam ſibi compenſet cum damno Seji. Secundò, cùm voluntas eſt mixta, quæ ex parte vult damnum, & ex parte non vult: etenim vult quidem injuriam pati, quatenus id intelligit Deo gratum, ſibique conveniens: aliunde verò nollet id fieri cum injuſtitia lædentis. Hac ratione ſe geſſit voluntas invictorum martyrum, volentium quidem & ardentiſſimè deſiderantium diros cruciatus, acerbiſſimamque necem, propter divinum honorem: cùm tamen nollent, carnifices ac tyrannos aliquid injuſtè agere, ne Deum offenderent, atque æternam damnationem ſubirent. Ea, inquam, voluntas, quamvis perfectiſſima in ratione meriti, non erat omnino abſoluta & integra circa damnum illatum, ſed mixta: quia ita in eo volebat perpeſſionem, ut nollet iniquitatem actionis, faceretque, ſi poſſet, ut perpeſſio ab omni actione injuſta ſepararetur. Tertiò id accidit quoties voluntas ſolùm eſt conditionata, ſive ex hypotheſi pendente à voluntate aliena. ut quando aliquis mutuò petit à fœneratore pecunias, abſque voluntate ſolvendi fœnus, quod omnino vitare vellet. Verùm quia ſcit, non aliter ſibi ab eo mutuandum, quàm cum lucro, ſubit illud onus, ut ſuæ præſenti neceſſitati provideat. Voluntas itaque ſolvendi fœnus non eſt omnino abſoluta, ſed ſolùm ex hypotheſi in qua nolit fœnerator mutuari aliquid, niſi cum lucro ſuo. Quartò demum, ubi voluntas non eſt ſoluta omnino & expedita, ſed ligata quodammodo, ut in puero, aut etiam viro graviter ægrotante, qui aquam ſibi noxiam, aut inſalubres cibos appetit. Huic certè ſi quiſquam precibus victus inſalubrem cibum aut potum largiretur, noceret volenti & roganti: ſed tamen injuriam faceret, quia voluntas ejus impedita eſt perturbatione morbi, ideoque non omnino liberè vult detrimentum ſuum, qualiter faceret ſi eſſet prorſus expedita, & numeris omnibus abſoluta.

7. Præmitto IV. eos qui ſibi exitiales manus afferunt, injurios eſſe reipublicæ, quoniam illi per vim auferunt, ſeu abſcindunt partem aliquam corporis ſui. Nimirum, ſinguli cives ſunt totidem membra unius ejuſdemque corporis politici, quod eſt reſpublica, ſeu communitas. Quod luculenter tradit Ariſtoteles lib. 5. *Ethic.* allegato cap. 11. & à nobis latè expenſum fuit ſupra diſp. 5. quæſt. 2. num. 21. & ab objectionibus vindicatum. Eo autem ſuppoſito, in præſentiarum quærimus, an ſicut Injuriam facit reipublicæ quiſquis ſciens prudens ſeipſum interimit, ita etiam ſibi injuriam irroget, ſeu injuſtum faciat.

8. Præmitto V. quoties damnum non ſolùm eſt contra jus alicujus hominis volentis illud ſubire, ſed etiam contra jus proprium aliorum, non ſufficere ceſſionem ſui juris factam ab eo qui immediatè læditur; ideoque cæteris fieri propriè injuriam, quæ proinde ad reſtitutionem obliget. Quare dato quòd occidens alium volentem & rogantem non committeret contra illum veram injuriam (de quo poſtea) adhuc illam committeret adverſus rempublicam, quæ ſtrictum jus habet, ne vita ſuorum civium per vim & privata auctoritate ab aliquo auferatur: ut nuper dicebamus. Similiter interimens ſervum Titii, id volentem & rogantem, quamvis fortaſſe non committat injuriam contra eundem ſervum, illam planè irrogat Titio qui ſtrictum jus habet in vitam ſervi ſui. Simileque eſt in clerico, qui poſt alapam inflictam, omnino liberè & ſpontè ſua alteram maxillam præberet percutiendam, juxta monitum Chriſti D. immò & expreſsè cederet jure ſuo. Adhuc enim percuſſor infligens aliam alapam, injurius eſſet ſtatui Eccleſiaſtico, & innodaretur vinculo excommunicationis latæ in eos, qui manus violentas clerico afferunt. quippe non poteſt ille renunciare privilegio, ſeu juri, quod non tam perſonæ, quàm ſtatûs ſacri & eccleſiaſtici proprium eſt: ſicuti ob eandem cauſſam renunciare non poteſt exemptioni ſuę, & ſe ſubdere correctioni judicis ſæcularis. De quibus conſulendus eſt Molina tom. 3. *De juſtitia* tract. 3. diſp. 51. num. 3. cum multis quos ibidem allegat pro eadem doctrina. Quare ſolùm dubitatur, an fiat injuria perſonæ cedenti jure ſuo, & omnino volenti alapam ſubire ab alio. Similiter cùm juxta eoſdem auctores, clericus violentas ſibi manus afferens cum peccato gravi ſponte ſua commiſſo, incurrat eandem cenſuram canonis, ſitque injurius ſtatui Eccleſiaſtico, dubitatur an ſibi ipſi injuriam irroget.

SECTIO III.

Neminem poſſe ſibi injuriam eſſe, ſeu injuſtum facere. Rationes Ariſtotelis in id probandum accuratiùs expenſæ. Buridanus & Gallutius rejecti.

9. DICENDUM I. neminem poſſe ſibiipſi injuriam ſtrictam irrogare, ſeu injuſtum facere adverſus ſeipſum. Ita Ariſt. locis allegatis, præcipuè lib. 5. *Ethicorum* cap. 11. conſtatque ſatis ex doctrina ab ipſo tradita initio ejuſdem libri, ubi docet, juſtitiam, ſicut & injuſtitiam ipſi contrariam, propriè loquendo eſſe πρὸς ἕτερον, *ad alterum*. Ex quo illud conſequens eſt, ut nemo erga ſeipſum propriè juſtus aut injuſtus eſſe poſſit, ac pro-

proinde nec injuriam irrogare ſibi valeat. Quin & addit. Nec inter patrem & filium, dominum & ſervum, uxorem ac virum, poſſe eſſe anguſtam ſeu preſſam juſtitiam, proindeque nec injuſtitiam: quoniam perſonæ ejuſmodi ſunt inter ſe illigatæ, & adeò conjunctæ, ut videantur unum atque idem. At multò magis unuſquiſque idem ſecum eſt, quàm pater & filius, dominus & ſervus, vir & uxor. Nimirum, ut adagio Græco exprimitur, *γόνυ κνήμης ἔγγιον, genu crure propius*. Nemo autem æquè propior eſt alteri, quàm ſibi: ideoque idem Ariſt. lib. 9. *Ethic.* cap. 8. docet, unumquemque ſe diligere poſſe ac debere ſecundùm honeſtatem præ aliis omnibus, propter ταυτότητα, ſeu identitatem, quam ſecum habet. Si ergo minor identitas inter patrem & filium, dominum ac ſervum, virum & uxorem, obſtat ut inter eos ſit ſtricta juſtitia & injuſtitia, quoniam utraque illarum eſt *ad alterum*; major identitas uniuſcujuſque erga ſeipſum, multò magis obſtabit, ut erga ſeipſum propriè juſtus, injuſtuſvè ſit.

10. Secundò probat Ariſtoteles idipſum: quia nemo patitur injuſtum volens; quod ſupponit à ſe probatum cap. 9. ejuſdem libri, & poſtea confirmabitur ex profeſſo. At quiſquis ſibi infert quodlibet nocumentum, aut ſeipſum interimit, id agit volens: cùm agat proprio judicio, electioneque. Ergo nemo patitur injuſtum à ſeipſo. Unde & illud conſequens eſt, ut nullo modo ſibi injuriam faciat. Dices, hanc rationem nullius roboris eſſe: quia cùm aliquis ſibi nocumentum infert, aut ſe interimit, non agit id voluntate ſimplici & perfecta, ſed mixta, & habente aliquid de invito. Exagitatur enim perturbatione aliqua, ſeu dolore, aut triſtitia vehementi, ob infortunia aliqua, vel ingentes calamitates, ob quarum fugam ſe interimit, cùm tamen abſolutè & ſimpliciter mallet vivere, quàm mori. Poteſt autem quis injuſtum pati volens, ubi voluntas non eſt ſimplex & perfecta, ſed mixta, ut infra apparebit. Ergo & eadem voluntate mixta ſe interimens poteſt ſibi injuriam ſive injuſtum facere. Reſpondet Buridanus, in doctrina de moribus exigendas non eſſe rationes omnino inſuperabiles, ſeu demonſtrantes, ſed probabiles, & diſciplinæ eidem accommodatas: ut monet ipſe Ariſt. lib. 1. *Ethic.* cap. 3. ideoque non mirum ſi ratio præjacta enervari poſſit. Addit præterea, voluntarium mixtum non ſufficere, ut dicatur injuſtum quod patimur, ſi ita ſit mixtum, ut plus velimus alteram partem, quàm alteram. Si quis enim pecuniam det ſicario, ne occidatur, magis vult dare, quàm non dare, quamvis etiam dare nollet. Quare non patitur injuſtum à ſicario pecuniam accipiente. Deinde, ſi patiens damnum vult omnino aliquam partem actionis, aut certè ſi vult illam magis quàm aliam, potiùs debet dici voluntarius quàm invitus: ac profectò talis eſt ille, qui ſibi ultrò mortem conſciſcit: utpote qui, licèt vellet vivere, mavult tamen interire, quàm vitam miſeram & ærumnoſam agere. Ita ille: nec diſſentit Gallutius.

11. Sed contra. Hac enim reſponſione enervis omnino manet ratio Ariſtotelis: qui cap. 9. ejuſdem libri negat poſſe quemquam volentem pati injuſtum, cùm videtur velle damnum ſibi ab altero inferri: quia tunc non id patitur voluntate pura & abſoluta, ſed mixta, aut aliquomodo impedita: ideoque dici non poteſt pati injuſtum ſimpliciter volens. Atqui eadem videtur eſſe ratio ubi quis ſibi damnum infert, aut ſeipſum interimit. Non enim id facit voluntate pura & abſoluta, ſed mixta & impedita perturbationibus triſtitiæ aut doloris, ob ærumnas vitæ, quas patitur, & recuſat. Ergo etiam qui ſibi damnum infert, aut ſeipſum interimit, non patitur id ſimpliciter volens. Atque adeò, quamvis injuſtum pateretur à ſeipſo, non ideo volens ſimpliciter & purè injuſtum pateretur, ſed ſolùm volens imperfectè, & voluntate mixta. Qua ratione ſicut poteſt volens pati injuſtum ab alio, etiam poterit à ſeipſo. Nec ſe ullo modo expedit Buridanus ab hoc nodo per hoc quòd ejuſmodi voluntarium ita ſit mixtum, ut tamen interimens ſe potiùs velit interire, quàm vivere; ac proinde potiùs ſit voluntarius, quàm invitus. In oppoſitum enim eſt, quòd etiam qui vult & rogat ſe interfici ab alio, eam voluntatem mixtam habet, ut malit interire quàm vivere. Ea tamen id injuſtum non patitur ſimpliciter volens, quia ſolùm vult illud voluntate impedita perturbationum impetu. Cùm ergo etiam is, qui ſeipſum interimit, licèt malit interire, quàm vivere, adhuc id velit voluntate impedita perturbationum impetu, non patietur injuſtum à ſeipſo ſimpliciter volens, etiam ſi injuſtum ſibi faciat. Malè ergo colligit Ariſtoteles, neminem poſſe ſibi injuſtum facere, quia nemo injuſtum patitur volens.

12. Quare aliter accipiendam cenſeo rationem præjactam Ariſtotelis, & prorſus invictam, dum deducitur ex illo effato, quod ipſe jam ſtabilierat cap. 9. *Nemo patitur injuſtum volens*. Poſtea verò cap. 11. ubi eam rationem proponit, accipit voluntarium ſimpliciter eo ſenſu, quo illud definierat lib. 3. *Ethic.* cap. 1. propè finem, ut ſit illud, *οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ*, &c. *cujus principium quiſque continet, ſciens res ſingulas, in quibus actio verſetur*. Unde colligitur, interimentem ſeipſum, quamvis ex perturbatione, multò magis voluntarium eſſe ſimpliciter loquendo circa necem ſuam, quàm volentem & rogantem ſe interfici ab alio. Nimirum, prior ille continet in ſe principium ſuæ interfectionis, tum voluntatem, quâ id vult; tum & membra deſpotico ejuſdem voluntatis imperio ſubjecta, quibus necem exequitur. Quare mors, ſeu nex, ipſi voluntaria ſimpliciter & liberrima eſt, quamvis nonnihil admixtum habeat ex perturbatione incitante. Nemo autem ſimpliciter & liberrimè volens, injuſtum patitur, ut hoc loco aſſumit Ariſtoteles. Ergo qui ſe interimit, non patitur à ſeipſo injuſtum. Qui autem vult & rogat ſe interfici ab alio, quamvis habeat intra ſe principium volendi & rogandi, non tamen intra ſe habet voluntatem alienam interfectoris, nec ſubjecta ſuo dominio deſpotico membra, quibus ille necem illaturus eſt. Unde mors illa, ſeu interfectio, non eſt ipſi ſtrictè voluntaria, ſed ſolùm volita, & quodammodo violenta, quatenus procedit à principio externo: quoniam Ariſt. allegato capite primo libri tertii *Ethicor.* definivit τὸ βίαιον, ſeu violentum, ut ſit, *cujus cauſſa extrinſecus adhibetur, ad quam nihil adjumenti adferat, qui illud facit, aut patitur.* Cùm ergo is, qui rogat ſe interfici ab alio, patiatur à cauſſa extra ipſum poſita, neque aliquid adjumenti adferre ſupponatur, quamvis ita velit & roget, ſed aliena voluntate, alienaque manu interficiatur; conſequens eſt, ut interfectio & mors ſecuta, non tam ſit omnino voluntaria, quàm violenta. Unde nihil mirum ſi

Digitized by Google

ille injuſtum patiatur ab interfectore: quia mirabile non eſt, ſed potiùs facilè intellectu, quòd aliquis potiùs per vim extrinſecus inflictam, quàm omnino volens, injuſtum patiatur. Mirabile autem eſſet, imò incredibile, ſeu immane paradoxon, quòd ſua ſolùm voluntate, membriſque deſpotico illius imperio ſubjectis, ſeipſum interficeret, & tamen pateretur injuſtum, quod nemo patitur omnino volens.

13. Tertiò probat Ariſt. eandem ſententiam ex eo quòd genus inveniri nequeat ſine aliqua ſpecie, ſicut animal ſine rationali, aut irrationali. Ergo ſi injuſtum erga ſeipſum inveniri poſſet, deberet illud ſpectare ad aliquam ſpeciem injuſti. Ea vero nulla eſt, nec aſſignari poteſt, ſi excurramus per ſingulas ſpecies injuſtitiæ, quæ ſunt adulterium, furtum, parietum perfoſſio & aliæ ſimiles. Nemo enim adulterium perpetrat cum conjuge ſua, nec furtum ſibi facit ubi rem ſuam accipit, aut dilapidat patrimonium ſub dominio ſuo jam conſtitutum: nec denique ædes diripi aut invadere dicitur, ubi parietem ſuum perfodit. Non ergo quiſquam generatim aut in ſpecie ſibi injuſtum facit.

14. Oppones Senecæ teſtimonium in libello ad Serenum, cujus epigraphe eſt, *in ſapientem non cadere injuriam*: ubi ita loquitur: *Siquis cum uxore ſua; tanquam cum aliena, concumbat, adulter erit, quamvis illa adultera non ſit.* Jam ergo erga uxorem ſibi conjunctam, & quæ unum idemque cenſetur cum viro, ut ſupra num. 9. ex Ariſt. præmiſimus, poteſt ille aliquam ſpeciem injuſtitiæ, adulterium ſcilicet perpetrare. Reſp. Senecæ teſtimonium debere accipi non de adulterio reali, ſed de mentali, quod potiùs attenditur ex affectu & propoſito voluntatis, quàm ex opere exteriùs perpetrato, ideoque ipſe eo loco monet, omnia ſcelera ſuam moralem deformitatem habere in ipſo affectu & propoſito voluntatis, antequam in exterius opus ſe proferant, ſeu antequam effectum ſuum reipſa obtineant. Unde ait: *Aliquis mihi venenum dedit, ſed vim ſuam remixtum cibo perdidit. Venenum illud dando, ſceleri ſe obligavit, etiamſi non nocuit. Non minùs latro eſt, cujus telum oppoſita veſte eluſum eſt.* Eadem verò ratio eſt ad contrahendam ſpeciem deformitatis moralis in deſiderio & propoſito ubi intra animum manet, ac ubi in exterius ſe profert conatu irrito. Quod ſi verò perquiras ab eodem Seneca, cuinam faciat injuriam adulter ille, reſpondet. *Si injuriam accepi neceſſe eſt factam eſſe. Si eſt facta, non eſt neceſſe accepiſſe me, multa enim incidere poſſunt, quæ ſummoveant injuriam, ut ſiquis cùm in villa mea ſurripuit, in domo mea ponat, ille furtum fecit, ego nihil perdidi.* Itaque nonnunquam injuria fieri poteſt in præparatione animi, quæ à nemine tamen accipiatur: quia licèt nequeat eſſe injuſta perpeſſio abſque actione injuſta, poteſt tamen è contra eſſe actio injuſta, abſque eo ut injuſta perpeſſio reipſa ſequatur. Ariſtoteles autem, dum negat quempiam adulterum eſſe poſſe cum conjuge ſua, loquitur ſolùm de injuſtitia illa adulterii, quæ foras prodit in opus, & pœnæ obnoxia eſt.

SECTIO IV.

Exponitur, quonam ſenſu poſſit aut non poſſit quis injuſtum ab alio volens pati: extricanturque objectiones initio propoſitæ.

15. DICENDUM II. Neminem volentem poſſe ab aliò injuſtum, ſeu injuriam pati. Ita Ariſtoteles d. lib. 5. *Ethic.* cap. 9. & 11. rationes, quibus id probat, ſunt duæ. Prima ſub hanc formulam differendi poteſt proponi. Quemadmodum opponuntur voluntarium & involuntarium, ita etiam injuſtum facere & injuſtum pati. At quodlibet injuſtum facere, eſt voluntarium. Ergo quodlibet injuſtum pati involuntarium eſt. Nemini ergo volenti contingit injuſtum ab alio pati. Secunda. Quot modis dicitur unum oppoſitorum, totidem alterum, & non pluribus. Circa quod legendus idem Ariſtoteles in *Categoriis*, cap. *de oppoſitis*. Atqui juſtum facere (cui opponitur injuſtum pati) uno tantùm modo fit, hoc eſt, voluntario, neque enim quiſquam juſtè agit, niſi ex conſilio electioneque, ut patet, & Philoſophus ipſe docet lib. 2. *Ethic.* cap. 4. Ergo etiam injuſtè pati uno tantùm modo accidit, id eſt involuntario

16. Hæ duæ rationes probant quidem, nemini accidere poſſe; ut volens injuſtum patiatur, ea voluntate, quæ omnino pura & omnibus numeris perfecta eſt, nulloque impedimento obligata. Quo ſenſu veriſſimum eſt commune illud effatum: *Scienti & volenti non fit injuria.* Nimirum, juxta Ariſtotelem, & Conſultos, injuriam pati, ſeu injuſtum, non eſt ſolummodo pati damnum, ſed illud præter voluntatem pati: ſicuti injuriam facere, non eſt utcumque damnum alteri inferre, aut efficere id quod materialiter injuſtum eſt, ſed illud voluntariè facere. Si enim furioſus quiſquam, aut dormiens, aliquem interficiat, ſanè facit aliquid injuſtum in re, ſeu contra jus quod ille habebat, ne vita ſibi eriperetur: non tamen facit illi injuriam, quia non infert damnum voluntariè. Solus ergo ille, propriè loquendo, injuſtum ſeu injuriam facit, qui voluntariè damnum alteri infert. Ergo & ſolus ille, propriè loquendo, patitur injuſtum ſeu injuriam, qui involuntariè damnum patitur. At ubi quiſquam voluntate utitur omnino perfecta, pura, & integra, nullatenus ſe gerit involuntariè. Nemo ergo voluntate omnino perfecta, pura, & integra, patitur damnum. Unde & conſequens neceſſariò eſt, ut ea voluntate nullatenus injuſtum patiatur

17. Dices: ut aliquis volens ſimpliciter faciat injuſtum, ſeu injuriam alteri, non eſt neceſſum inferre alteri damnum voluntate omnino perfecta, pura, & integra, ſed ſufficit facere id ex conſilio & deliberatione ſufficienti ad peccandum graviter, quamvis voluntas patiatur aliquem impetum perturbationis: ut contingit in incontinente iræ, qui interficit alium, aut fuſtibus cædit, aut contumeliis afficit, incitatus perturbationis impetu, non auferente ſufficientem & plenam libertatem. Ergo ſimiliter ut aliquis volens ſimpliciter injuſtum patiatur, non eſt neceſſum id velle & perferre voluntate omnino perfecta, pura, & integra, ſed ſufficit illud ſubire volſitate illa, quam habere ſatis eſt ad plenam libertatem. Quare quiſquis vult & rogat plena libertate alium ut ipſum interficiat, quamvis id

roget

roget incitatus perturbatione aliqua, ſeù nimia afflictione, ob ærumnas hujus vitæ, dicetur ſimpliciter voluntarius injuſtum pati. Similiter in iis omnibus caſibus ſupra indicatis num. 6. ubi diximus, voluntatem non eſſe omnino integram & puram, ſed quodammodo obligatam aut mixtam, dicetur quiſquam ſimpliciter volens pati injuſtum. Eâ verò doctrinâ ſtatutâ, corruere videtur aſſertio prajacta, & doctrina Ariſtotelis.

18. Reſp. Negando conſequentiam, propter rationem diſcriminis ſupra num. 12. aſſignatam inter eos, quorum alter ſibi ipſi damnum infert, alter illud patitur ab alio, ut prior omnino voluntarius ſit. Nimirum, diximus rationem diſcriminis in eo ſitam eſſe, quòd prior habeat intra ſe principium adæquatum ſui damni, plenæ ſuæ libertati ſubjectum, ideoque omnino volens damnum patiatur: poſterior autem, quamvis velit & roget lædentem, non habeat intra ſe principium læſionis, quod eſt aliena voluntas, & aliena membra; ideoque potiùs cenſeatur pati per vim, ſeu à principio externo, quàm voluntariè pati. Ex hac verò doctrina planè infertur ratio diſcriminis ad ſolvendam objectionem. Dum enim aliquis facit injuſtum alteri plena libertate, quamvis incitetur perturbatione aliqua, adhuc infert injuriam voluntate ſibi intima, & membris deſpotico illius imperio ſubjectis: ac proinde habet intra ſe adæquatum principium internum & externum læſionis ſecutæ. Nihil itaque mirum, quòd ſimpliciter & omnino volens injuſtum faciat, quoniam voluntarium attenditur potiſſimùm ex principio exiſtente intra ipſum agens. Dum verò aliquis damnum patitur ab alio voluntate non pura, nec integra, quamvis volens & lubens patiatur, potiùs dicitur per vim aut involuntariè pati injuſtum, quàm omnino voluntariè pati: quia involuntarium & violentum potiſſimùm attenditur ex principio externo inferente malum, ſive damnum. Ubi autem aliquis, etiam volens & rogans, incitante perturbatione, damnum ab alio patitur, adæquatum lædendi principium eſt externum, ſive exiſtens in agente, & extra ipſum patiens.

19. Unde in iis quatuor caſibus n. 6. indicatis, injuſtum quod agitur à principio externo, non eſt directè & omnino voluntarium patienti, ſed ſummum indirectè voluntarium, aut liberè permiſſum: quia quicquid directè & omnino voluntarium eſt, debet procedere à principio intimo, quod nunquam contingit patienti qualecumque injuſtum ab alio. Quare potiùs injuſtum illud cenſendum eſt violentum patienti, quàm voluntarium, quia directè & ex parte agentis provenit à principio externo, quamvis indirectè & ex parte patientis voluntariè ſuſtineatur vel permittatur. Nec eſt eadem ratio ubi quis juſtum aut etiam jucundum ultrò recipit ab alio. Tunc enim licèt principium, à quo provenit, ſit externum, ac proinde non ſit propriè & phyſicè ac directè voluntarium recipienti: cenſetur moraliter & purè voluntarium, quia totum illud in ejus gratiam cedit, & plenè, ſive quantum ad omnia, quæ habet, recipitur, & amatur. Hoc autem non contingit in aliquo ex iis quatuor caſibus, ut conſideranti palam erit.

20. Ex his facilè eſt occurrere rationibus dubitandi initio propoſitis, quo ad utramque partem. Prior illarum, & ſingulæ illius probationes, ſolùm evincunt, poſſe quemquam ab alio injuſtum, ſeu injuriam pati, voluntate non omnimoda, nec prorſus pura, & integra, nullique perturbationi obnoxia: quod ultrò fatemur. Voluntate autem non omnimoda aut prorſus pura, ſed mixta, poteſt judex conſtans in juſtitia ſervanda, pati ab aliis injuſtum, ob ejuſdem virtutis defenſionem: idemque ferè eſt, quantùm ad hoc, de illo qui mutuò pecuniam accipit à fœneratore, cum onere ſolvendi fœnus, quod ſolùm indirectè voluntarium eſt ſolventi, ſeu liberè permiſſum: quia tam judex, quàm mutuatarius, nollent damnum ſecutum ex recta muneris adminiſtratione, aut ex mutuo: quamvis illud permittant, ad exequendum officium aut conſulendum neceſſitati. Multò autem magis voluntaria fuit Chriſto D. mors, quàm martyribus, quia ſolus ille habuit plenè ſubjectas voluntati ſuæ voluntates interfectorum, & membra, quæ cohibere poſſit, ubi injuriam illam ab iis patiebatur. Verùm nec ipſi Domino, quamvis voluntariè & cum ſummo merito ac libertate animam ſuam ponenti, ut ipſe loquitur, nec *SS.* martyribus, fuit directè voluntaria injuſtitia carnificum, ſed ſolùm liberè permiſſa. Nimirum, ita amabant perpeſſionem, ut tamen odio haberent actionem injuſtam, ex qua illa oriebatur. Quare paſſi quidem ſunt injuſtum, ſed tale, ut iis non fuerit omnino aut directè voluntarium. Cæteræ autem probationes ejuſdem partis ſolùm probant, quod ultrò faſſi ſumus, poſſe quemquam volentem indirectè, aut liberè permittentem, vel voluntate mixta, injuſtum pati.

21. Ad ultimam inſtantiam ejuſdem partis, quę proponitur in marito conſenſum præſtante in adulterium cum uxore ſua, dicendum eſt, acceſſum non mariti ad alienam, etiam in eo caſu retinere malitiam adulterii, diverſam ab ea quæ eſt in acceſſu ad ſolutam: quia dato quòd tunc non eſſet injuria propriè dicta contra maritum, propter ejus conſenſum, & ceſſionem juris; adhuc tamen eſt deformitas ſpecialis contra bonum Sacramenti, & conjugii, ac prolis, cui ſpeciatim adverſatur acceſſus viri extranei ad conjugatam: cui juri non potuit renunciare maritus, etiam dato quòd plenè ceſſerit jure ſuo peculiari & ſtricto in propriam uxorem. Unde infertur, adulterium ex pleno mariti conſenſu & ceſſione perpetratum cum illius uxore, includere illam deformitatem, etiam dato quòd non eſſet injuria ſpecialis contra maritum ipſum.

22. Ulteriùs poſſet ad objectionem à principio dici aliter, & ſatis probabiliter, potuiſſe Chriſtum Dominum, & *SS.* martyres, ita cedere jure ſuo, ut in ſubeundis cruciatibus, & ipſa nece, non paterentur injuriam ſtrictè dictam à tortoribus & interfectoribus ſuis, quoniam injuria peculiaris, & anguſtè dicta non irrogatur ei, qui omnino cedit jure ſuo peculiari, ut colligitur ex Ariſt. allegato cap. 9. ex lib. 5. *Ethic.* & ex D. Thoma 2.2. q. 59. art. 3. ſicuti enim nemo poteſt ſibi inferre injuriam propriè dictam, quia nequit habere voluntatem ſibi contrariam: ita neque alteri poteſt injuriam inferre, niſi ille habeat aliquomodo voluntatem contrariam. Quam certè nullatenus habere videtur qui cedit omnino jure ſuo: quoniam eo ipſo auſert omnem contrariam voluntatem. Quare vi illius omnimodæ ceſſionis impeditur ratio ſtrictę injuriæ contra ipſum, quæ conſiſtit in læſione juris alieni. Si enim huic juri omnino renunciatur ſeu plenè ceditur, jam non læditur jus alienum, ac proinde neque fit ſtricta injuria.

23. Adhuc tamen, eâ doctrinâ ſuppoſitâ, dicendum eſt, verè fuiſſe irrogatam injuriam ſtrictè dictam Chriſto Domino, & SS. martyribus: quoniam licet probabile ſit potuiſſe illos cedere jure ſuo, ita ut laniæna & occiſio non eſſet injuria ſtrictè accepta contra illos; de facto tamen non conſtat, eos ita ceſſiſſe. Quin potiùs colligitur oppoſitum ob duplicem rationem. Prima eſt, quia interna ejuſmodi ceſſio non erat neceſſaria, nec utilis ad minuendam iniquitatem tortorum, occiſorumque, qui vel ignorabant ceſſionem ipſam, vel ea impietate animi erant affecti, ut etiam ſi nulla ceſſio fieret, adhuc idem ſcelus exequerêtur. Quare ceſſio illa juris nullo modo minueret ſcelus alienum. Secunda ratio eſt, quia majoris laudis ac meriti, ſaltem extenſivè, fuit ſubire injuriam propriè dictam, ſimul cum cruciatibus & morte, propter gloriam Dei, quàm pati cruciatus & mortem ſolam. Neque obſtat conſilium Euangelicum ipſius Domini *Matth.* 5. *Siquis te percuſſerit in dextram maxillam, præbe illi & alteram.* Aut etiam illud ſimile: *Qui vult tunicam tuam tollere, dimitte ei & pallium.* Non, inquam, obſtat. Quoniam eo conſilio Euangelico non indicitur ceſſio juris, ſed dumtaxat promptitudo animi ab ſubeundam patienti & æquo animo iteratam injuriam, abſque reſiſtentia ulla: quod totum cohæret cum perpeſſione ſtrictæ injuriæ. Idque à ſimili conſtat ex verbis illis Apoſtoli *ad Hebræos* 10. *Rapinam bonorum veſtrorum cum gaudio ſuſcepiſtis.* Ubi Apoſtolus rapinam appellat, ac proinde injuſtitiam propriè dictam, ablationem illam bonorum, quam Chriſtiani volentes, imò & gaudentes, paſſi ſunt. Verùm & adhuc opportunius eſt illud *Actorum* 5. *Ibant Apoſtoli gaudentes à conſpectu concilii: quoniam digni habiti ſunt pro nomine Jeſu contumeliam pati.* Ubi cùm Apoſtoli æquo animo ac lubenti paſſi fuerint opprobrium illud, adhuc dicuntur paſſi contumeliam, quæ certè eſt injuria ſtricta. Nimirum, quamvis potuiſſent ii jure ſuo cedere, ita ut ſtrictam injuriam non ſubirent, adhuc non ceſſerunt de facto, neque oportuit eos cedere, ut paullo antè dictum eſt.

24. Ad probationes poſterioris partis, patet ex doctrina ſuperiùs tradita. Qui enim, ſibi damnum liberè infert, non patitur injuſtum, ſeu injuriam, propriè loquendo: tum quia omnis injuſtitia, ſeu injuria ſtrictè accepta, eſt *πρὸς ἕτερον, ad alterum*: tum etiam quia habet intra ſe, ac proprio arbitrio ſubjectum adæquatum principium damni illati. Quare quiſquis exitiales ſibi manus affert, injuriam quidem reipublicæ facit, ut num. 7. præmiſimus: non tamen ſibi, anguſtè & propriè loquendo.

DE

Digitized by Google

DE VIRTUTIBUS
ET
VITIIS
DISPUTATIO UNDECIMA
De Virtutibus Intellectualibus.

POSTQVAM Ariſtoteles diſſeruit de virtutibus moralibus, tum in genere, tum & in ſpecie, quæ ſedem habent in appetitu, tum ſentiente, tum & rationali, progreditur libro ſexto ad exponendum virtutes illas, quæ ad intelligentiam ſpectant, & communiter appellantur Intellectuales. Eas verò dividit in Artem, Scientiam, Prudentiam, Sapientiam, & Intellectum. Antequam verò de iis nominatim agat, diſſerit de recta ratione, duplici virtute, & partibus animæ; itemque de principiis agendi. Quæ omnia nos ſatis, ut credo, expoſuimus in Commentariis ad primum, & ſecundum caput ejuſdem libri: ideòque hoc loci opus non eſt ea inculcare, ut ad Quæſtiones aliquot opportunas ſtatim accedamus.

QUÆSTIO PRIMA.

An virtus intelligentiæ rectè diviſa fuerit ab Ariſtotele in quinque ſpecies?

PHILOSOPHUS à principio libri ſexti Ethicorum *differens de recta ratione, duplici virtute, ac partibus animæ, itemque de principiis agendi, viam ſternit ad exponendum naturam, ſeu rationem propriam virtutis intellectualis, quà anima verum dicit affirmando, vel negando. Eam verò capite tertio dividit in quinque membra: Artem, Scientiam, Prudentiam, Sapientiam, & Intellectum, quem Græci νῦν, Scholaſtici communiter habitum principiorum appellant. Statim verò incurrit in oculos dubitatio, An ea diviſio recta & adæquata ſit: videntur enim obſtare nonnullæ difficultates, ſtatim objiciendæ, & poſtea extricandæ.*

SECTIO

SECTIO PRIMA.

Rationes dubitandi adverſus diviſionem virtutis intellectualis, ne ſit exacta, neque rectè diſtributa in artem, ſcientiam, prudentiam, ſapientiam, & intellectum.

2. PRIMA difficultas eſt, non omnes habitus intellectuales comprehendi in ea diviſione, proindeque adæquatam non eſſe, ſed diminutam. Fides enim humana eſt intellectualis virtus, ſeu habitus: utpote qualitas difficilè mobilis, adquiſita exercitatione aſſidua, quà aſſenſum præſtamus teſtimoniis fide dignorum virorum. Et tamen nullo ex iis quinque membris comprehenditur. Non enim eſt ars, ſiquidem non habet vim efficiendi cum recta ratione aliquod opus exterius, non ſcientia, cùm non ſit cognitio rei per cauſſas neceſſarias, & quæ aliter ſe habere nequeant; non prudentia, cùm neque habeat vim agendi cum vera ratione circa ea quæ homini bona ſunt, non intellectus, cùm verſetur in primis principiis, non denique ſapientia, cùm hæc, teſte ipſo Ariſtotele cap. 7. ejuſdem libri, ſit veluti intellectus & ſcientia ſimul; vel quaſi ſcientia quæ caput habet rerum præſtantiſſimarum, quæ omnia alieniſſima videntur à fide humana. Quod ſi verò dicatur, illam eſſe quidem habitum intellectualem, non tamen ejus conditionis, ut per ſe animum mentemque perficiat; impugnatur hæc ſolutio: quoniam ſemel ſuppoſito, fidem humanam eſſe habitum intellectualem, negari non poteſt, illam eſſe veram virtutem mentis, ac proinde illius perfectricem. Omnis enim habitus mentis, cujus actio eſt verè ac ſimpliciter laudabilis, nequit non eſſe vera virtus. Actio autem fidei humanæ eſt verè ac ſimpliciter laudabilis: cùm meritò laudentur, dociléſque habeantur ii, qui hominibus fide dignis aſſenſum præſtant, ideoque Ariſtoteles ipſe cap. 11. ejuſdem libri circa finem ait: ὥστε δεῖ προσέχειν τ̃ ἐμπείρων, &c. *Quare adhærendum eſt peritorum hominum, & ſeniorum ſeu prudentum dictis & ſententiis, abſque demonſtratione, non minùs, quàm demonſtrationibus: quia enim experientiæ perſpicaces ſunt, principia cernunt.* Alio item loco monet, *unicuique credendum eſſe in ſua arte.* Quin & oppoſitum facientes, increduli ac duri habentur, & malè audiunt. Ergo actio fidei humanę eſt bona, & laudabilis ſimpliciter: ac proinde illa eſt verè virtus intellectualis, quæ tamen nullo ex quinque prædictis membris continetur.

3. Confirmatur eadem difficultas circa opinionem, quæ nullatenus comprehenditur ſub aliquo ex illis quinque membris: & tamen eſt habitus intellectualis, ejuſque conditionis, ut quoties nititur rationibus valdè probabilibus, prudentia dictet, eſſe ei aſſentiendum; habeaturque pertinax qui aſſenſum non præſtat; aut exigui & penè nullius ingenii, veluti qui illarum vim non perceperit. Omnis autem habitus mentis, ſecundùm quem homo prudenter ſe gerit, eſt virtus intellectualis. Opinio ergo eſt virtus intellectualis. Quòd ſi verò dicat aliquis, opinionem, ſicuti & humanam fidem, excludi à ratione virtutum intellectualium, quoniam priori deeſt certitudo, & poſteriori evidentia: in oppoſitum eſt, quòd ratio virtutis intellectualis ex genere ſuo neutrum eorum videtur exigere, ſed ſolùm eſſe habitum præditum vi ad perficiendum intellectum in cognitione veri, id autem habent fides humana, & opinio, quamvis omnimodam certitudinem & evidentiam non habeant. Quin etiam prudentia humana, & ars, quæ ab Ariſtotele recenſentur inter virtutes intellectuales, non ſunt omnino certæ, ſed interdum deficiunt, & aberrant à ſcopo veritatis. Non ergo ex eodem capite excludi debent fides humana & opinio. Deinde, ſaltem cognitio experimentalis, quæ eſt certa & evidens non videtur excludi poſſe à ratione virtutis intellectualis: cùm in ea non appareat incertitudo, & inevidentia, quæ obſtare dicitur humanæ fidei, & opinioni. Atqui certum eſt, cognitionem experimentalem non cenſeri ſub aliqua ex quinque virtutibus aſſignatis ab Ariſtotele. Denique nulla apparet ratio cur inter virtutes intellectuales non numerentur diania, pædia, ſolertia, ingenium, & vis ratiocinandi, quæ omnia inter habitus intelligentiæ memorantur ab Ariſtotele, pluribus locis, & planè differunt à quinque virtutibus intellectualibus in ea diviſione explanatis.

4. Confirmatur II. multi ſunt habitus mentis ſupernaturales, ut fides theologica, lumen gloriæ, ſcientia per ſe indita ordinis gratiæ, & lumen propheticum, quorum tamen nihil recenſetur ab Ariſtotele in ea diviſione. *Illa* ergo adæquata non eſt. Quòd ſi verò quiſquam reſpondeat, Ariſtotelem inſcium myſteriorum fidei non meminiſſe habituum ſupernaturalium; verum quidem dicet. Adhuc tamen evincitur, eam diviſionem non eſſe adæquatam: quia non comprehendit omnia membra dividentia, ſive ea nota fuerint Ariſtoteli, ſive non.

5. Secunda difficultas oritur ex eo, quòd membra illius non participent diviſum, ſeu, quod perinde eſt, non ſint virtutes intellectuales. Et excurrendo per ſingulas earum, ars non videtur intellectualis virtus, idque ex multiplici capite. Primò: quia Ariſt. lib. 2. *Ethicor.* cap. 5. ait, virtutes non eſſe animi perturbationes, aut facultates, ſive potentias. Atqui juxta eundem philoſophum lib. 9. *Metaph.* artes ſunt potentiæ & facultates. Docet quippe eo loco, aliquas eſſe in nobis facultates, quę doctrinâ parentur & diſciplinâ ſecundùm artem: doctrinâ autem & diſciplinâ ſecundùm artem parari nequit niſi ars, aut aliquid quod ſecundùm artem ſit. Ars ergo non eſt virtus. Secundò: nulla eſt virtus quæ non faciat bonum habentem, aut ſecundùm quam ille malè agat. Ars verò non facit bonum habentem, cùm multi artifices præſtantiſſimi exiſtant moribus improbi; nec ſecundùm eam artifex ſemper bene agit, cùm nonnumquam elegantiſſimam ſtatuam, aut imaginem extruat pingatvè in obſequium idoli, vel propter alium iniquum finem. Ars ergo non eſt virtus. Eadem quoque ratio proponi poteſt ne ſcientia inter virtutes cenſeatur, ut conſideranti apparebit.

6. De prudentia quoque nonnulla ſunt, quæ videantur illam excludere ab albo virtutum intellectualium. Primò enim potiùs videtur virtus moralis, quàm intellectualis: tum quia ſpectat per ſe ad conſiderationem philoſophiæ moralis: ideoque Seneca, & alii morum magiſtri, differuerunt de illa, tanquam de virtute morali: atque ipſi quoque Theologi de illa tractant, veluti virtute, quæ non tam intelligentiam informet, quàm honeſtam vitam curet. Secundò: omnes virtutes intellectuales facilè poſſunt oblivione deleri: ut

conſtat

Digitized by Google

conſtat pluribus experimentis in qualibet diſciplina & arte. Atqui juxta Ariſt. lib. 6. *Ethic.* cap. 5. prudentia non poteſt oblivione deleri. Ergo non eſt intellectualis virtus. Tertiò. Nullus habitus indifferens ad enunciandum verum aut falſum, eſt virtus intellectualis: ideoque excluditur opinio, ut ſupra indicatum eſt. Prudentia autem indifferens eſt ad enunciandum verùm aut falſum non minùs quàm opinio: tnm quia ſæpè ducitur conjecturis dumtaxat probabilibus, quæ ſolam opinionem generant: tum etiam quia ſæpè ignorat circumſtantiam aliquam ex pluribus iis, quæ inveniuntur in rebus & actionibus humanis, præſertim ſingularibus, mutabilibus, & contingentibus, quę nemini, etiam prudentiſſimo, plenè notæ & perſpectæ ſunt: ut idem Ariſt. monet tam eodem lib. 6. *Ethic.* quàm 11. *Metaphyſicæ*. Prudentia igitur non eſt virtus intellectualis.

7. Sapientia ſimiliter excludenda videtur ab albo virtutum intellectualium. Primò: quia omnis virtus intelligentiæ eſt habitus ſimplex, non autem compoſitus. Sapientia autem videtur habitus compoſitus: ſiquidem juxta Ariſtotelem lib. 6. *Ethicorum*, cap. 7. videtur conſtare ex duobus habitibus; intellectu, nimirum, & ſcientiâ: ut patet ex verbis illis: *σοφία νοῦς ϗ ἐπιστήμη, ſapientia eſt intellectus & ſcientia*: Non ergo illa eſt virtus intelligentiæ. Secundò. Omnis vera virtus, ſeu morum, ſeu intelligentiæ, nexum neceſſarium habet cum prudentia: ut colligitur ex Ariſtotele eodem libro cap. 13. Atqui ſapientia non habet nexum neceſſarium cum prudentia, quin potiùs ab ea nonnunquam ſeparatur. Quare, ut idem philoſophus monet cap. 7. Anaxagoras, & Thales, fuerunt ſapientiæ laude conſpicui, non autem prudentiæ. Sapientia ergo non eſt vera virtus. Tertiò. Virtutes omnes ſic illigatæ ſunt, ut ubi una aliqua illarum adeſt, cæteræ comitentur, & conſtituant cum ea ſplendidiſſimum chorum: ut ſupra diſput. 4. quæſt. 6. latè oſtenſum eſt. At ſæpè adſunt virtutes cæteræ ſine ſapientia: ut patet in hominibus probis, & omni morum honeſtate fulgentibus, qui tamen nullatenus ſe dederunt ſpeculationi rerum divinarum & æternarum, in quibus ſapientia verſatur, ſed tantùm vitæ civili. Sapièntia igitur nullum habet locum in choro virtutum. Quartò. Nulla virtus eſt alicui mortalium inacceſſa: ideoque ajebat Seneca lib. 2. *De benefic. Nulli præcluſa eſt virtus: omnibus patet. Invitat omnes, omnes admittit, & ingenuos, & libertinos, & ſervos, & Reges. Non eligit domum, nec cenſum: nudo homine cōtenta eſt.* Ut alibi retulimus. Atqui ſapientia eſt quibuſdam hominibus inacceſſa: ut patet in iis, qui rudes, & ingenio plumbeo ſunt. qualis fuiſſe dicitur Margites ille Homericus apud Ariſtotelem lib. 6. *Ethicorum*, cap. 7. qui nec arator, nec foſſor, nec bonus terræ colonus, nec ulla demum in re ſapiens fuit. Sapientia ergo non eſt vera virtus.

8. Intellectus denique non apparet quomodo locum ſibi vendicet inter virtutes. Primò: quia juxta Ariſtotelem lib. 2. *Ethicor.* cap. 1. nulla virtus eſt naturâ hominibus inſita. Intellectus autem primorum principiorum eſt nobis naturâ inſitus. Naturâ nimirum duce, incipimus à cognitione rerum univerſalium & communiorum, ut deinde ad peculiaria deveniamus. Cognitio autem rerum univerſalium & valde communium, eſt quæ habetur ex intellectu principiorum. Non ergo ille eſt virtus. Secundò. Omnis virtus verſatur in difficili & arduo: ut obſervat Ariſtoteles lib. 2. *Ethicorum* cap. 5. & 6. Intellectus autem non verſatur in difficili & arduo: tum quia, ut docet Boëtius lib. *De hebdomadibus*, eſt communis animi conceptio, quam unuſquiſque probat auditam: tum etiam, quia verſatur in cognitione primorum principiorum, quæ ſunt cognitu facillima, immo & per ſe nota. Intellectus ergo non eſt virtus. Tertiò. Omnis virtus verſatur in ea materia, in qua contingere poteſt peccatum, aut error: ideoque opus eſt virtute, ut natura ad deficiendum facilis, & ad prolapſionem prona, conſtanter & facilè ſe habeat circa bonum: ut docet Ariſtoteles lib. 4. *Ethicorum* cap. 1. Atqui mens errare non poteſt aut peccare in iis quæ ad intellectum ſpectant. nemo enim eſt tam hebes, aut ſtupidus, modò rationis compos ſit, qui erret circa prima principia, in quibus intellectus verſatur. Idque uſque adeò certum apparet, ut idem philoſophus lib. 2. *Metaph.* teſtetur ſuo tempore vulgatum fuiſſe communi illo proverbio: *In foribus quis errat?* Sicuti enim qui in foribus alicujus domûs eſt, non poteſt illam ignorare; ſic neque prima principia ignorare poteſt; quiſquis per illa ingreditur ad quælibet alia cognoſcenda: intellectus ergo non eſt vera virtus. Quare diviſio Ariſtotelica virtutis intellectualis non videtur rectè diſtributa in artem, ſcientiam, prudentiam, ſapientiam, & intellectum.

SECTIO II.

Non omnem habitum, etiam mentis, comprehendi in hac diviſione, ſed illos dumtaxat, qui virtutes intellectuales ſunt. Ratio cur diunia, pædia, ſolertia, ingenium, & ratiocinatio, excludantur ab illarum albo.

9. PRÆMITTO, Ariſtotelem lib. 6. *Ethicor.* non tradere diviſionem omnis habitûs abſolutè & ſimpliciter, immo neque habitûs intellectualis in genere. Prior pars eſt evidens: cùm eo loco profiteatur, ſe dividere habitus intelligentiæ, ſub quibus certum eſt non contineri habitus ſpectantes ad voluntatem, & appetitum ſentientem. Poſterior quoque pars non minùs certa apparet: cùm ipſe cap. 1. aſſerat ſe diſſerere de iis habitibus, qui ſunt virtutes ejus facultatis, ſeu potentiæ, cui inſunt. Quoniam verò addit cap. 2. tria ſunt in anima, quæ actionis & veritatis dominium habent, ſenſus, intellectus, & appetitus, ſenſus eſt hoc loco omittendus, cùm non ſit principium actionis humanæ, prout ſenſus eſt: ut apparet in belluis, in quibus, licèt ſenſu præditis, ejuſmodi actiones non ſunt. Quod autem in intellectu eſt affirmatio & negatio, id in appetitu eſt proſecutio & fuga. Quoniam autem virtus morum eſt habitus in eligendo conſiſtens, & electio eſt appetitio cum conſultatione & deliberatione, neceſſarium eſt, ut ſi electio ſit bona, tam ratio conſulens, quàm appetitus eligens, bonitatem & rectitudinem habeat. Ratio autem ipſa dum manuducit intellectum circa agenda, dicitur actuoſa, ſeu activa: dum verò non ducit circa agenda, ſed ſiſtit in ſpeculatione veritatis, dicitur cognitio theorica, ſeu ſpeculatrix, aut contemplatrix. Hujus finis

eſt

Digitized by Google

eſt veritas rei cognitæ, & abſolutè & ſecundùm ſe conſiderata: illius autem veritas, prout rectæ rationi conformis. Quare electio, nunquam eſt ſine conſultatione: ideoque dicitur communiter, appetitio conſultans, aut conſultatio appetens: nec electio recta appetitûs eſt ſine bona mentis conſultatione. Qualiſcumque autem ſit habitus mentis ducens nos in cognitionem veri, ſive ſecundùm ſe conſiderati, ſive prout rectæ rationi conformis, dicitur & eſt virtus intellectualis: dividiturque ab Ariſtotele in quinque membra, artem, ſcientiam, prudentiam, ſapientiam, & intellectum. Nimirum, quolibet eorum inſtruitur mens ad cognoſcendum & affirmandum ſemper verum, ſive illud ſub ſpeculationem ſolam cadat, ſive utcumque ad rectam actionem appetitûs conferat, quod vulgò dicitur verum morale aut practicum. Nimirum inter omnes habitus mentis ille ſolus habet rationem virtutis intellectualis: quoniam, ut docet Ariſt. lib. 7. *Phyſic.* textu 17. virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum. Omnis autem & ſolus habitus mentis attingens ſemper verum, eſt diſpoſitio perfecti ad optimum: quia cognitio veritatis, ad quam ille diſponit, eſt quid optimum in mente. Omnis ergo & ſolus habitus mentis attingens ſemper verum, eſt virtus intellectualis. Quapropter jure ac meritò expunguntur ab albo virtutum mentis, ſuſpicio ſeu exiſtimatio, opinio, & fides humana: quoniam non ſunt ejus conditionis, ut intellectus iis mediantibus ſemper & ubique verum affirmet, cùm poſſit interdum affirmare falſum: quod tamen locum non habet in quinque habitibus virtutum intellectualium jam enumeratis: quoniam ejus naturæ ſunt, ut mens, quatenus iis utitur, ſemper attingat verum aut ſpeculativum, aut morale.

10. Ex eodem capite incertitudinis, ſeu contingentiæ ad affirmandum verum, vel falſum, excluduntur alii habitus mentis, quorum præcipua nomina ſunt, *διάνοια, παιδεία, ἀγχίνοια, εὐφυΐα, λογισμὸς*. id eſt, *cogitatio, peritia, ſolertia, ingenium, & facultas ratiocinandi*. Et incipiendo à primo illorum, Dianœa, ſeu potiùs Diania (ut ſequamur pronuntiationem Clenardi, cujus inſtitutionibus Græcanicis potiſſimùm operam dedimus) quandoque accipitur propriè ab Ariſtotele, quandoque impropriè. Porrò dum accipitur propriè, ſignificat quandam animi facultatem verſantem in ſingularibus, in iiſque componentem aut dividentem, affirmantem aut negantem, ratiocinantem aut concludentem. Quo ſenſu planè differt à theorica vi intelligendi, quæ ſolùm in rebus communibus & univerſis occupatur. Cæterùm videtur eadem cum parte aliqua intellectus practici, qui bipartitò dividitur, cùm in cognitionem generalium & communium veritatum, tum in eam, quæ ſingularia ſolum attingit: ut docet Ariſtoteles lib. 3. *De anima* textu 49. Itaque diania propriè accepta videtur eadem omnino cum intelligentia practica, non in tota ſua latitudine accepta, ſed prout extenditur ad cognitionem ſingularium. Dum verò diania uſurpatur impropriè ab Ariſtotele, non videtur differre ab intellectu practico, aut ſpeculativo: ſiquidem ipſe lib. 6. *Ethicorum* cap. 2. planè docet, aliquam dianiam eſſe in ſpeculatione poſitam, aliquam in actione; & finem utriuſque eſſe veritatem. quo ſenſu videtur nihil differre ab intellectu, prout continente in ſe rationem practici & ſpeculativi. Verùm regrediendo ad ſenſum priorem & proprium, diania eſt habitus aliquis, & quo intellectus practicus redditur idoneus & facilis circa ſingularia. Excluditur autem ab albo virtutum intellectualium, quia circa ea ipſa ſingularia non procedit certò & firmiter, ſed ſolùm ducitur probabilibus argumentis, quæ meram opinionem generant ut monet Philoponus, & alii.

11. Sequitur pædia, quæ communiter accipitur pro inſtitutione, ſeu ratione inſtituendi, doctrinâ, aut diſciplinâ: eoque ſenſu Xenophon pluribus libris egit de inſtitutione Cyri, quam *Cyropædiam* inſcripſit. Verùm illam paullò ante peritiam interpretati ſumus, prout aliqui ex Latinis vertunt. Quin & alii plures longe aliter illam interpretantur apud Gellium lib. 13. cap. 15. ubi inquit: *Qui verba Latinè fecerunt, quique iis probè uſi ſunt, humanitatem non id ſolum eſſe voluerunt: quod vulgus exiſtimat, quodque à Grecis φιλανθρωπία dicitur & ſignificat dexteritatem quandam ac benevolentiam erga homines promiſcuam; ſed humanitatem appellaverunt id propemodum, quod Græci παιδείαν vocant; nos eruditionem inſtitutionemque in bonas artes dicimus, quas qui ſinceriter cupiunt appetuntque ii ſunt vel maximè humaniſſimi*, &c. Juxta quam Gellii interpretationem longè aliter accipitur pædia, quàm communiter accipiatur. Frequenter enim apud Latinos ſumitur pro eruditione vel doctrina quæ communis eſt in omni diſciplina. Gellius tamen, & ii quos ille allegat, ſignificari eâ volunt illam nominatim eruditionem, quam Latini *Humanitatem* dicunt, ſive humaniorum literarum notitiam.

12. Cæterùm Ariſtoteles longè alio ſenſu pædiam accipit variis locis. Primò enim initio libri primi *De partibus animalium* ita de ea loquitur: *In omni contemplandi genere ac methodo, etiam ignobiliore, duo videntur eſſe habitus modi, quorum unum ſcientiam rei rectè nominamus, alterum veluti quandam pædiam dicimus. Hominis enim pædiâ præditi officium eſt judicare ſolerter & acutè poſſe quidnam rectè aut non rectè à docente tradatur, talem quippe putamus hominem omnino eſſe pædiâ præditum, & eſſe pædiâ præditum, nihil aliud eſſe, niſi poſſe facere quod dictū eſt.* Itaque juxta acceptionem hanc pædia nihil aliud eſt, quàm dexteritas quædam judicandi rectè ac ſolerter, quid benè aut malè à docente tradatur. In fine etiam libri ſecundi *Metaphyſicorum* accipit illam pro modo ſciendi, ſeu ſcientiæ. Ait enim: *Propterea oportet ita pædiâ præditos nos eſſe, ut judicemus, quomodo ea, quæ dicuntur accipienda ſint & approbanda: quia abſurdum eſt ſimul quærere ſcientiam & modum ſciendi.* Ac præterea eodem ſenſu illam accipit libro 3. *Politicorum*, dum inquit: *Judicandi officium pædiâ præditis haud minus tribuimus; quàm iis, qui ſciunt.* Denique *Ethicorum* lib. 1. cap. 3. ait: *Eſt enim hominis πεπαιδευμένου, pædiâ præditi* (ſive *eruditi*, ut Turnebus & Argyropilus vertunt) *ſubtilitatem repetere in omni genere eatenus, quoad rei natura patiatur, perinde enim eſt, mathematicum ſuadentem probare, ac ab oratore neceſſariam rationem requirere.* Ubi Giphanius vult pædiam eſſe habitum rectè judicandi de rebus omnibus, quod docet doctrina analytica: ac proinde hominem pædiâ præditum, pro eodem accipiendum, ac eruditum in analyticis. Subditque, pædiam duplicem ex Ariſtotele: alteram pro vera cognitione analytices, immo & rerum omnium generatim: alteram pro peculiari

liari cognitione alicujus ſcientiæ certæ & ſpecialis, ut ſiquis, verbi gratiâ ex analytica doctrina ſciat rectè judicare de muſica, aut poëſi. Itaque de ſingulis rectè judicabit, quiſquis καθ' ἕκαστον habet pediam: abſolutè verò quiſquis pediâ circa omnia præditus eſt.

13. Quacumque autem ex prædictis ſignificationibus accipiatur pædia, nullatenus conſtituit virtutem aliquam intellectualem. Si enim juxta Gellium ſumatur pro peritia humaniorum litterarum, quæ utcumque ad grammaticam, aut rhetoricam, ſpectet; illa certè non eſt virtus intellectualis: quia non eſt habitus per ſe perficiens intellectum, ſed dumtaxat organum quoddam, ſeu inſtrumentum ad ſcientias adquirendas, ac præterea non ſemper & infallibiliter verum dicit, cùm agat de omnibus rebus in utramque partem. E contrà verò accidit in quinque habitibus intellectualibus ab Ariſtotele memoratis; quoniam omnes ii per ſe perficiunt mentem, & præterea ſemper verum dicunt. Si autem juxta varia Ariſtotelis teſtimonia nuper exſcripta accipiatur pædia pro modo ſeu dexteritate judicandi de iis quæ traduntur, ſive in omni materia, ſive ſpeciatim in aliqua, ex regulis analiticis; patet pædiam eſſe affectionem quandam, ſeu modum illius habitus intellectualis, quem logicam, ſeu dialecticam appellamus, in reſolvendo poſitam. Cùm verò illa ſit vera ſcientia quoad omnes partes: ſecundum primariam ſui functionem (ut docuimus latè *in philoſophia rationali* Diſp. 4.) ac proinde intellectualis virtus: idem quoque de pædia dicendum erit, quamvis non ſeorſum ſpectata, ſed ſimul cum habitu logicæ, cujus affectio eſt. Quare pędia ſic accepta indirectè comprehenditur ſub Ariſtot. diviſione, veluti modus quidam aut affectio ſcientiæ cujuſdam, in ea contentæ.

14. Similiter Ἀγχίνοια, ſive ſolertia, non eſt habitus intelligentiæ ſeorſum, ac per ſe, ſive diſtinctus à cæteris: ſed ſolùm quædam congruens diſpoſitio aut conſtitutio animi ad inveniendum medium, partim naturæ beneficio nobis indita, partim dialecticæ documentis comparata: quæ potiùs eſt modus quidam ejuſdem dialecticæ, quàm habitus, quamquam interdum minùs propriè appelletur habitus, ſicuti gnome, id eſt, ſententia, & ſyneſis, id eſt perſpicacitas, appellantur ab Ariſtotele habitus; cùm tamen ſolùm ſint affectiones quædam, ſeu modi, aut præſidia prudentię. Præterea εὐφυΐα, ſive ingenium, nihil aliud eſt, quàm facilitas, ſeu celeritas in diſcendo, quam Cicero celerem animi motum appellat. Ea verò non eſt virtus intellectualis, ſed apta mentis diſpoſitio, ſive præſidium, quod viam ſternit ad virtutes intellectuales adquirendas. Quin nec ſemper & infallibiliter affirmat verum: cùm etiam ii, qui præcellentis ingenii laude floruerunt, in aliquot errores cecidiſſe inveniantur. Denique λογισμὸν, ſeu facultas ratiocinandi, aut ratiocinatio, ſubjungitur dianiæ ſuperiùs explanatæ, veluti via quædam ipſius dianiæ propriè ſumptæ ad generandam opinionem. Quare non ſemper verum dicit, ſed quandoque falſum, ſicuti diania & opinio. Docet id luculenter Ariſt. lib. 2. *Poſter.* fine his verbis: *Habituum rationalis animæ, quibus verum enuntiamus, nonnulli ſemper ſunt veri, ut ſcientia, & intellectus: alii falſum ſuſcipiunt, ut opinio, & logiſmus.* Quin & idipſum ſatis tradit lib. 6. *Ethic.* cap. 1. dum docet, logiſmum in iis verſari, quæ aliter atque aliter ſe habere poſſunt. Ac demum in fine libri primi *Poſter.*, opinionem & logiſmum communi nomine dianiam appellavit, ut conſtaret, ex illius mente tria hæc unius ferè & ejuſdem rationis eſſe quoad incertitudinem, ideoque nullum eorum comprehendi ſub genere virtutis intellectualis, quæ dumtaxat in veris & certis verſatur.

SECTIO III.

Diviſionem ab Ariſtotele traditam eſſe idoneam, & exactam. Excurritur per ſingula illius membra, demonſtraturque, rationem virtutis intellectualis verè competere arti, ſcientiæ, prudentiæ, & intellectui principiorum.

15. DICENDUM eſt, virtutis intellectualis diviſionem in ea quinque membra principalia, rectam & adæquatam eſſe. Ita frequenter interpretes Ariſtotelis ad librum 6. *Ethic.* cap. 1. 2. & 3. ac præterea Div. Thomas 1. 2. quæſt. 57. Neque vacat hoc loco exponere quid ſit in ſingulari ars, ſcientia, prudentia, ſapientia, & intellectus, in quæ dividitur virtus intellectualis: tum quia id jam præſtiti in commentariis ad lib. 6. *Ethic.* & antea breviùs Diſp. 1. *Philoſ. rationalis* ſect. 2. tum etiam, quoniam res trita eſt, & obvia apud quoſvis ferè philoſophos.

16. Ratio Divi Thomæ allegato loco hæc ferè eſt. Cùm formalis ratio virtutis conſiſtat in diſpoſitione ſubjecti ad optimum ratio etiam virtutis intellectualis generatim ſita erit in diſpoſitione mentis ad optimum, quod eſt certa & infallibilis cognitio veri, nimirum illa ſola eſt optima relatè ad mentem, Atqui certa & infallibilis cognitio veri ſolum poteſt haberi quinque modis ſpectantibus ad totidem membra virtutum intellectualium, in præjacta diviſione comprehenſa. Ergo ſolùm ſunt quinque membra virtutum intellectualium, in ea diviſione comprehenſa: ac propterea illa eſt recta & adęquata. Aſſumptio, in qua eſſe poſſet diſſidium, ſuadetur, & explanatur. Quicquid enim intellectus poteſt certò & infallibiliter cognoſcere, aut eſt univerſale, aut ſingulare. Si eſt univerſale, aut eſt cognoſcibile per ſe ipſum immediatè, ſive abſque medio ullo; aut per aliud, ſive interpoſito medio aliquo. Priori modo, univerſale cognoſcitur per intellectum, ſive habitum principiorum. Poſteriori autem modo, poteſt adhuc id fieri dupliciter. Aut enim univerſale cognoſcendum eſt per primas & ſupremas cauſſas, qua ratione ſpectat ad ſapientiam: aut per cauſſas inferiores proximioreſque, & ſic pertinet ad ſcientiam. Quare univerſale ſolùm poteſt cognoſci certò infallibiliterque triplici habitu; nimirum intellectu, ſapientiâ, & ſcientiâ. Veniamus jam ad ſingulare. Hoc autem vel cadit ſub actionem, nimirum internam, vel ſub effectionem, quæ progreditur ad opus exterius. Priori ſenſu pertinet ad prudentiam, quæ eſt recta ratio agibilium, ſive actionum internarum appetitùs. Poſteriori autem ſpectat ad artem, quæ eſt recta ratio faciendi opus exterius. Cumque verum nullo alio præter quinque dictos modos attingi poſſit certò, & infallibiliter, concluditur demum, nullam aliam eſſe virtutem intellectualem præter quinque prædictas.

17. Idipſum paullò aliter confirmare & explanare poſſumus. Omnis virtus perficiens intellectum ſimpliciter & per ſe, aut eſt ſpeculativa, aut practica, aut interdum ſpeculativa, interdum practica. Si eſt ſpeculativa, erit intellectus, ſapientia, & ſcientia theoretica, ſeu in contemplando poſita. Si eſt virtus practica, aut erit ſcientia actuoſa, aut ars, aut prudentia. Explanemus ſingula. Omnem virtutem quâ per ſe & ſimpliciter perficitur intellectus, debere eſſe vel ſpeculativam, vel practicam, patet: quia omnis ejuſmodi virtus, aut quæritur ſui gratiâ ex natura rei, aut propter illud, ſive propter opus. Priori ratione eſt virtus ſpeculatrix, poſteriori autem practica. Deinde, omnem habitum ſeu virtutem in ſpeculando poſitam, debere eſſe intellectum, ſapientiam, aut ſcientiam theoreticam, ſuadetur: quia omnes habitus ſpeculativi verſantur in principiis, aut ſine medio ullo, aut interjecto medio. Si abſque medio ullo verſetur habitus in primis principiis, erit intellectus, qui dicitur principiorum. Si autem mediatè verſetur in principiis, id eſt, propter medium, & per diſcurſum, id adhuc dupliciter fieri poteſt: vel per cauſſas primas ac maxime univerſales, & ſic erit ſapientia: vel per immediatas ac ſecundas, & ſic erit ſcientia ſpeculatrix. Rurſus omnem virtutem, ſive habitum practicum, debere eſſe aut ſcientiam actuoſam, aut prudentiam, aut artem, probatur. Vel enim habitus practicus conſiderat res univerſales, & ſic eſt ſcientia actuoſa, quæ practica communiter dicitur: vel res ſingulares, quod ſi faciat, adhuc dupliciter contingere poteſt. Aut enim res ejuſmodi ſingulares, ſunt humanæ & interiores, quarum bonitas aut malitia attenditur juxta rationis regulas; & ſic pertinent ad prudentiam: aut ſunt actiones externæ, in effectu ſive opera exteriùs procedentes, quibus datur rectitudo, abſtrahendo à bonitate & malitia; & ſic erit ars. Ergo de primo ad ultimum, omnis virtus intellectualis, aut eſt intellectus principiorum, aut ſapientia, aut ſcientia, aut prudentia, aut ars. Unde & conſequens eſt, diviſionem virtutis intellectualis in ea quinque membra, rectam & adæquatam eſſe.

18. Verùm quoniam inter rationes dubitandi à num. 5. impetimur ex eo quòd prædicta membra non videantur participare diviſum, ſeu includere rationem communem virtutis intellectualis, oportet excurrere per ſingula illorum, ac probare, nullum ex iis eſſe, cui ratio virtutis propriè ac ſimpliciter non conveniat. Primò igitur, artem eſſe virtutem intellectualem probabimus ſupponendo, nec Ariſtotelem, nec nos cum ipſo velle, artem eſſe virtutem aliquam in moderandis perturbationibus verſantem, nec inſtruendis moribus intentam, quæ proinde faciat hominem probum: ſed longè aliam, quippe quæ ſolùm inſtruat mentem, non circa contemplationem, nec circa actiones bonas aut malas in genere moris, ſed circa effectionem externorum operum juxta regulas certas. Mens quippe hominis non modò apta eſt ad ſpeculandum veritates, & dirigendum actiones intimas appetitûs, ſed etiam ad regendum affectiones operum externorum, quæ ſub aſpectum cadunt, & in materia corporata fiunt. Ac ſanè quemadmodum ob difficultatem, quam mens patitur in contemplandis veritatibus, dirigendiſque actionibus appetitûs juxta rectam rationem, oportuit in ea ponere virtutes aliquas ad theoriam & praxim ſpectantes: ita etiam, cùm non modicam difficultatem ſubeat in dirigendis affectionibus operum externorum, neceſſum fuit ponere in illa virtutem aliquam, quâ homo rectè, & juxta regulas, ea opera præſtet. Ejuſmodi autem virtus nulla alia eſt, quàm ars. Hæc igitur eſt virtus intellectualis. Deinde. Virtutis nomine ac re nihil aliud intelligitur, niſi qualitas habentem optimè influens, ejuſdemque opus perfectum, ſeu numeris ſuis abſolutum reddens. Ars verò totum id præſtat: quoniam hominis intelligentiam effectricem exornat & inſtruit, tum interiùs ad ratiocinandum rectè & juxta regulas circa operabilia, conſtruendo intra animum ideam, ſeu formam intimam operum artificialium: tum exteriùs circa effectionem eorundem, ut talia ſub aſpectum fiant, qualia in animo concepta ſunt. Ars igitur vera virtus eſt ex numero illarum, quibus hominis intelligentia perficitur.

19. Secundò, ſcientiam eſſe virtutem mentis, ex eodem ferè principio ſuaderi poteſt: cùm illa mentem humanam optimè inſtruat circa verum, ut illud facilè, certò, ac firmiter cognoſcat ex cauſſis neceſſariis, & immediatis, quæ aliter ſe habere non poſſunt. Et ſanè cùm in eo mens non modicam patiatur difficultatem, opus eſt aliquo habitu ſuperaddito: qui cùm illam optimè inſtruat, & actionem ejus intimam reddat perfectam, nihil deeſſe putandum eſt ut ſcientia ſit vera virtus, non quidem moralis, quæ conſtituat hominem ſimpliciter probum, ſed intellectualis, quæ mentem diſponat ad optimum intra ſuum genus.

20. Tertiò, prudentiam in album earundem virtutum intelligentiæ debere referri, videtur manifeſtum, vel ſolo ejus nomine audito: cùm planè conſtet, illam non modò eſſe virtutem, ſed virtutum moralium ducem, magiſtram, ac directricem, quâ non præeunte, & debitam iis mediocritatem præſcribente, omnes illæ in præceps ruant, ſeu in exuperantiam vituperabilem, aut defectum labantur. Quapropter jure ac meritò Ariſt. lib. 6. *Ethic.* cap. 5. ait: *Manifeſtum eſt, prudentiam quandam eſſe virtutem*. Et cap. 13. *Conſtat, neque propriè bonum eſſe ſine prudentia, neque prudentem ſine morali virtute quempiam eſſe*. Plutarchus quoque lib. *de virtute morum* poſt initium: *Agendi virtus eſt prudentia, & à ſapientia differt quod à contemplandi genere in activum*, &c. Seneca ſimiliter Epiſt. 68. *Sine prudentia nullum initur conſilium*. Et lib. 2. *de beneficiis* cap. 18. loquitur de illa, dum ait: *Duce ratione, per totam vitam eundum eſt: minima maximaque ex hujus conſilio gerenda ſunt*. Id autem, non verè, ſed abſurdè diceretur, niſi prudentia eſſet virtus, eaque præſtantiſſima, & cæterarum dux. Sunt & pleraque alia paſſim apud philoſophos morales, quæ huc facilè advocari poſſent. Ratio autem perſpicua idipſum confirmat: nam, ut ſæpè vidimus ex Ariſtotele, virtus eſt bona qualitas mentis, quæ diſponit ad optimum, ſeu ejus opus reddit perfectum. Sive, ut definit Tullius lib. 2. *de inventione; habitus naturæ, modo, ac rationi conſentaneus*. Omne autem id competit prudentiæ: cùm planè ſit bona qualitas mentis, quæ diſponit ad optimam actionem, eamque perfectam reddit, id eſt plenè conformem rectæ rationi. Non enim ſolùm præſcribit homini quæcumque agere aut fugere oportet, ſed etiam modum, & circunſtantias omnes, quas obſervare debeat in proſequendo bonum, & fugiẽdo malum, ut ejus actio optima evadat,

& nu-

& numeris expleta ſuis. Patet igitur, prudentiam eſſe virtutem, eamque præſtantiſſimam.

21. Verùm, quod maximè è re noſtra eſt, addere oportet, illam non eſſe virtutem moralem, ſed intellectualem: ut Ariſtoteles lib. 6. cap. 3 & 5. *Ethicorum*, alibique paſſim, luculenter tradit. Licèt enim quodammodo virtus moralis valeat appellari, quatenus cum virtutibus morum connectitur, easque omnes dirigit, ut idem Philoſophus docet cap. 13. ejuſdem libri, & nos ſupra Diſp. 4. q. 6. latè diſcuſſimus: attamen cùm in intelligentia reſideat tanquam in ſubjecto immediato, illamque intimè perficiat, neque ullam actionem eliciat, quæ non ſit actio mentis, inde eſt ut ſimpliciter & potiùs dicatur virtus intelligentiæ, quàm morum. Nimirum, operatio intima illius eſt actio mentis: operationes verò, ſive actiones appetitûs, quas illa regit, quæque propriè dicuntur morales, ſunt ei quodammodo extrariæ, & alterius facultatis propriæ. Quo ſenſu accipiendus videtur Buridanus, & quidam alii, prudentiam appellantes virtutem moralem, propter nexum, inquam, directionemque erga virtutes morum, quam præſtat: cùm tamen attenta ratione illa, quæ magis intima & propria eſt, potiùs cenſeri debeat virtus intelligentiæ, quàm morum.

22. Quartò, ſapientiam propriè & anguſtè acceptam pro habitu mentis, quo veritates cognoſcuntur per prima principia, quamque Ariſtoteles lib. 6. *Ethic.* cap. 7. appellat ἀκριβεστάτην τῶν ἐπιστημῶν, *abſolutiſſimam ſcientiarum*; dubitare non licet, inter virtutes mentis collocari debere. Illa enim præ aliis eſt bona qualitas mentis, diſponens illam ad optimum, nimirum ad exactam cognitionem veri, & non cujuslibet veri, ſed rerum valdè ſublimium: ideoque Ariſt. eodem loco illam appellat ἐπιστήμην τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει. *Scientiam & intellectum rerum naturâ præſtantiſſimarum*. Quod qualiter accipiendum ſit, ſatis explicuimus in commentario ejuſdem capitis. Nimirum, contemplationi rerum divinarum, æternarum, & valde ſublimium ſupra terrena & caduca hæc, præ aliis intelligentiæ habitibus intenta eſt. Ergo manifeſtum apparet, illam eſſe virtutem eamque prẹſtantiſſimam.

23. Denique intellectum principiorum eſſe veram virtutem mentis, perſpicuè docet Ariſt. lib. 6. *Ethic.* cap. 3. & 6, ubi illum recenſet inter habitus intellectuales, quibus anima ſemper verum dicit, & proinde perficitur ſimpliciter ac per ſe. Deinde & ratione probatur curſim ac multipliciter. Primò: quia licèt mens naturali inclinatione tendat ad cognoſcendum omne verum, tanquam objectum ſibi adæquatum, proindeque ad prima principia, quæ ſub vero in communi continentur; adhuc tamen ut conſtanter, promptè & faciliter iis principiis aſſentiatur, eget aliquo habitu virtutis ſuperadditæ: ſicuti eget habitibus ſapientiæ & ſcientiæ, ad ſpeculandas veritates theoricas; & prudentiâ atque arte ad cognoſcendas veritates practicas, ſeu operabiles, firmiter ac facilè; quamvis veritates ſpectantes ad theoriam & praxim ſub vero in communi contineantur. Sicuti ergo eam ob cauſſam exiſtunt in mente virtutes prædictæ intellectuales ſapientiæ, & ſcientiæ, prudentiæ, & artis, ita exiſtere debet virtus aliqua mentis, quam dicimus intellectum principiorum. Secundò. Mens hominis inſtrui debet habitu aliquo virtutis circa omne id genus veritatis, in cujus cognitione errare poteſt: eaque propter agnoſcimus in ea alios atque alios habitus virtutum, ad theoriam aut praxim ſpectantes. Atqui errare poteſt in cognitione principiorum, eorum ſaltem quæ ſimpliciter prima, ſiue ſumma axiomata non ſunt, idque experimento patet in quibuſdam hominibus, non analphabetis, vel amuſis, ſed qui philoſophi audiebant, ut Anaxagorâ & Heraclito, quos eam ob cauſſam reprehendit Ariſtoteles lib. 4. *Metaph.* Ergo humana mens inſtrui debet aliquo virtutis habitu circa principia. Is verò eſt, quem νοῦν, ſive intellectum appellamus: ac proinde ille vera virtus mentis eſt. Tertiò. Sinendo gratis, quod concedi non debet, neminem circa principia errare poſſe, adhuc certum eſt, & experimento patet, poſt diuturnam mentis exercitationem in præſtando iis aſſenſo, adquiri facilitatem quandam & promptitudinem ad ea penitiùs cognoſenda. Quare ſicut ex ſimili facilitate per exercitationem comparata circa veritates ſpeculativas & practicas, colligimus exiſtentiam aliarum virtutum intellectualium, jam anteà explanatarum: ita etiam colligere licet exiſtentiam cujuspiam virtutis intellectualis circa principia. Denique D. Thomas 1. p. q. 79. art. 12. & 2. 2. q. 47. art. 6. aliique communiter, agnoſcunt in intellectu habitum quemdam ſuperadditum, quem ſinderesim appellant, circa principia practica: qualia ſunt: *Bonum eſt proſequendum*: item: *Malum eſt fugiendum*: præterea: *Tribuendum eſt unicuique ſuum*: inſuper: *Nulli irrogandam injuriam*: aliaque ſimilia, quæ quidem omnia non minùs per ſe patere, atque in oculos incurrere videntur, quàm principia ſpeculabilia, ſeu deſervientia ſpeculationi. Ergo quâ ratione exiſtit habitus mentis, quem ſinderesim dicunt, ita & habitus, quem νοῦν, ſeu intellectum appellant. Quin & ſtatutâ eâ doctrinâ dicendum videtur, eo nomine generatim comprehendi utrumque habitum principiorum ab Ariſtotele lib. 6. *Ethic.* cap. 3. & 6. ne diviſio, quam exponimus, curta & diminuṭa fuiſſe videatur. Patet igitur, omnia illius membra participare, ſeu includere rationem habitûs, & virtutis intellectualis.

SECTIO IV.

Solutione difficultatum initio objectarum, confirmatur uberiùs eadem doctrina.

24. AD I. Reſpodetur, fidem humanam non eſſe virtutem intellectualem: quia non perficit mentem per ſe loquendo & infallibiliter, cùm nitatur in auctoritate humana dicentis, quæ eſt omnino fallibilis regula. Neque obſtat quòd recta ratio doceat, viro fidedigno credendum eſſe: quia hoc non ſufficit, ut fides humana per ſe, ſive quatenus talis eſt, ſemper dicat verum; ſicut non ſufficit ut ſemper verum reipſa ſit illud quod affirmat fides humana. Solùm itaque deſervit, ut actus ille credendi in viro fidedigno ſit moraliter bonus, & juxta prudentiam, quamvis intellectus decipiatur. Itaque fatemur, fidem humanam, quæ præſtatur viris fidedignis, eſſe habitum mentis, ejuſque actum laudabilem exiſtere in genere moris. Id verò non ſufficit ut cenſeatur virtus intellectualis, cùm hæc per ſe loquendo mentem perficiat, attingendo infallibiliter verum.

25. Ad confirmationem patet ex eadem doctrina, opinionem non eſſe virtutem intellectualem, quoniam licèt nitatur rationibus probabilibus, quæ proinde aſſenſum probabilem mereantur, adhuc per ſe loquendo non perficit intellectum, nec ex natura ſua affirmat infallibiliter verum, ſed potiùs includit formidinem valdè rationabilem alterius partis, ac proinde fallibilis omnino eſt, & incerta; nec digna, quam ſequamur: præſertim aut ſaltem in materia ſpectante ad mores, ſive in conflictu opinionum, quarum altera militat pro libertate altera autem pro lege, ſive præcepto. Tunc enim debemus hanc eligere veluti tutiorem ad ſalutem, & omnino præferendam, adhuc dato aut permiſſo quòd illa alia opinio favens libertati eſſet probabilis, imò & forſan ſpeculativè probabilior. Adhuc enim præferri debet probabilis tutior, quamvis fortè ſit ſpeculativè minus probabilis. Præponderat enim ſecuritas certa in rebus ad pietatem & ſalutem ſpectantibus, illi alteri probabilitati ſpeculitativè æquali, aut forſan majori, ſed expoſitæ periculo gravi errandi cum ſalutis diſpendio. Sed de hoc fortaſſe alibi opportuniùs, imò & ſolidiùs. Oportet itaque in eo conflictu opinionum eligere illam, quæ reddat hominem moraliter certum, & ſecurum, ideſt tutiorem; & hæc ſola dici poteſt omnium probabiliſſima in praxi. Neque urget quod objicitur de prudentia & arte, quali errare etiam poſſint, quoniam verſantur in ſingularibus & contingentibus, quæ mutabilia ſunt, & indifferentia ad verum aut falſum. Reſpondemus enim, utramque circa ea contingentia & ſingularia certam rationem, & infallibilem, per ſe loquendo, regulam præſcribere. Ars enim ædificandi v.g. certa quædam exhibet præcepta, quibus obſervatis, infallibile eſt ædificium rectè conſtruendum iri, quamvis domus hæc aut illa, quæ ædificatur, contingenter exiſtat, ſeu fiat. Prudentia quoque regulas præſcribit omnino certas & infallibiles, non quidem ad attingendum omnino veritatem objectivam, quæ ſub cognitionem cadit, ſed ad actionem laudabilem & honeſtam: ideóque etiam dum aliquis prudenter præſtat aſſenſum homini fide digno in re veroſimili, quæ verè non exiſtit, honeſtè & laudabiliter agit, qui eſt ſcopus per ſe inſpectus à prudentia. Quare illa ſemper & infallibiliter attingit veritatem practicam, ſive agibilem: quamvis non ſemper veritatem objectivam & ſpeculabilem aſſequatur. Deinde, quod ſubditur de cognitione experimentali, nullius roboris eſt: cùm illa ſolùm habeatur per ſenſum. Philoſophus autem hoc loci ſolùm diſſerit de virtutibus ad intellectum ſpectantibus. Denique, quod objicitur de diania, pædia, ſolertia, ingenio, & ratiocinatione, iam eſt confutatum ſupra ſect. 2. ubi oſtendimus, nihil eorum eſſe virtutem intellectualem: quoniam omnia illa indifferenter ſe habent ad verum & falſum, nec per ſe mentem perficiunt, quamvis adjuvent, & inſtrumenta ſint ad illam excolendam & perficiendam.

26. Ad II. confirmationem fatemur, eos habitus ſupernaturales ignotos fuiſſe Ariſtoteli. Inde verò non colligitur, diviſionem illius non eſſe exactam, cùm omnes habitus mentis ſupernaturales ad aliqua membra ex iis revocari commodè poſſint. Primò enim fides & lumen gloriæ videntur poſſe reduci ad intellectum principiorum: quia inſtar illius aſſentiuntur ſine diſcurſu principiis revelatis, idóque omnino certò & infallibiliter. Idemque dici poſſe videtur de dono illo Spiritus Sancti, quod dicitur *Intellectus*. Similiter ſcientia & ſapientia ſupernaturalis, ac per ſe indita, poſſunt intelligi comprehenſa ſub communi ratione ſcientiæ & ſapientiæ. Quin & huic accenſeri poteſt theologia, quæ juxta D. Thomam, & alios communiter, eſt præſtantior ſapientia, quàm metaphyſica: ideóque ad illam ſpectat probare, dirigere, perficere, & corrigere principia omnium aliarum ſcientiarum, quæ propterea dicuntur eidem ancillari.

27. Ad III. oſtenſum fuit ſectione præcedenti, quinque membra ab Ariſtotele numerata participare diviſum, quod eſt virtus mentis generatim. Neque obſtant impugnationes ibidem propoſitæ, ne ars exiſtimetur virtus intellectualis. Non prima: quoniam nulla virtus, proinde nec ars, eſt propriè perturbatio animi, aut facultas, aut potentia: ſed quidam potentiæ quaſi cultus, aut diſpoſitio, ut prodeat in opus perfectum & optimum. Quòd ſi verò nonnumquam apud Ariſtotelem ars appellatur facultas, aut potentia, id minùs propriè loquendo dictū exiſtimari debet, ut fieri ſolet. Sępè enim liberiùs ac licentiùs culturā præparationemq; facultatis aut potentiæ, facultatem aut potentiam dicimus: ſicuti & affectiones quaſdam præcipuarum aliquot virtutum, earum nomine appellamus. Eóque ſenſu videtur locutus idem Ariſtoteles lib. 1. *Rhetor.* ubi ait, virtutem eſſe facultatem & potentiam ad adquirendum & conſervandum bona comparatam, eáque conferenda in utilitatem multorum. Non ſecunda: quia ex eo quòd ars non faciat bonum habentem, nec conſtituat bonum moribus, ſolùm infertur, non eſſe virtutem moralem, cujus id proprium eſt. Non enim ſita eſt in corrigendo, aut moderando appetitu, nec in eliciendis actionibus honeſtate præditis: ſed dumtaxat in dirigendo intellectu, ut juxta regulas à ſe traditas, optimum & perfectum opus apud ſe concipiat, & tandem exteriùs proferat, quæ ſanè cognitio operatióque eſt optima in ſuo genere, ac proinde ſpectare debet ad aliquam mentis virtutem, prout mens ipſa operatrix eſt, ſeu efficiendi externa opera vim habens. Nec verò eam virtutis intellectualis perfectionem impedit, quod nonnumquam operatio ipſa, ſeu effectio ad pravum finem dirigatur, vel ad opus lege divina aut humana prę-ſcriptum: id enim non ex vitio artis, vel artificis, quatenus talis, provenit, ſed ex abuſu hominis illius, qui artem operationemque in genere ſuo optimam detorquet in improbum finem. Ut omittam, ſoli virtuti morali neceſſariò competere, ut eâ, ejuſque functionibus ubique ac ſemper bene utamur.

28. Prudentiam nullatenus ab albo virtutum mentis excludunt objectiones propoſitæ num. 6. Ad I. patet ex dictis num. 20. Prudentiam eſſe quodammodo virtutem morum, quia omnium virtutum actionumque ad mores ſpectantium regula eſt, quamvis ſimpliciter loquendo ſit virtus mentis. Illud verò ſufficit ut quandoque virtus moralis appelletur ab aliquibus, & ſpectet ad conſiderationem philoſophiæ moralis. Ad II. quòd prudentia non facilè, aut nullatenus poſſit oblivione deleri, præ aliis virtutibus mentis, ex eo provenit, quia cùm cæteris virtutibus illigata ſit, & diuturnum earum uſum exercitationemque dirigat, nequit per deſuetudinem dediſci, ac proinde non poteſt ſub obli-

vio-

Digitized by Google

vionem cadere. Quod ipſum ferè contingeret cæteris virtutibus mentis, ſi earum exercitatio tam frequens eſſet, ac prudentiæ, & virtutum moralium cum ea connexarũ. Verùm cùm aliquæ illarum non exerceantur frequenter, & nonnumquam multo tempore intermittantur; inde eſt, ut faciliùs oblivione deleri poſſint. Atque hęc eſt ratio cur Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 1. dixerat, virtutes morum ipſis ſcientiis quodammodo firmiores & conſtantiores eſſe. Nimirum, ob crebram & longè majorem exercitationem, quâ firmiùs animo hærent. Ad III. Euſtratius reſpondet, ſufficere prudentiæ ut plerumque non fallatur, quamvis interdum falli poſſit ex ignoratione alicujus circunſtantiæ, aut propter materiam mutabilem in qua verſatur. Id verò ſufficere ut ſit virtus intellectualis. Sed enim ſolutio hæc non enervat vim objectionis: nam fides humana, quæ nititur teſtimonio viri fidedigni, etiam attingit verum plerumque: & tamen quia interdum fallitur, ab albo virtutum intellectualium excluditur. Aliter Buridanus, & cum eo Gallutius, rem exponunt, ut prudentia ex ſe toto conatu tendat in verum, juxta circunſtantias in quibus illud affirmat; licèt per accidens, & ex mutabili conditione materiæ, interdum affirmet falſum. Verùm neque ii auctores ſatis extricant nodum difficultatis; cùm etiam habitus fidei humanæ toto conatu tendat ad aſſentiendum vero, & tamen non ſit intellectualis virtus, quia nonnumquam fallitur. Meliùs itaque recurrendum eſt ad doctrinam ſupra traditam n.25. quam poſtea invenimus apud D. Thomam in c.2. lib.6. *Ethic.* ea ſummatim in eo conſiſtit, quòd prudentia, per ſe loquendo, ac ſemper attingat verum practicum, quod ſolùm ipſi curæ eſt: ac propterea ſit virtus intellectualis practica. Quòd enim aliquando affirmet per accidens id, quod objectivè verum non eſt, ſolùm probat, illam excludi debere à numero virtutum theoricarum, quę veritati objectivę ſtudent; non autem ab albo earum virtutum, quę in praxi occupantur, ſeu rectitudinem morum, aut veritatem moralem ſpectant.

29. Veniamus ad ea quæ opponuntur num. 7. ne ſapientia ſit virtus. Ad I. Sapientia eſt virtus intellectualis, non quatenus accipitur veluti compoſita ex intellectu & ſcientia, neque prout ſignificat aggregatum quoddam ex omnibus ſcientiis, neque ſub aliis conſiderationibus minùs propriis, ſed electè nominatimque prout eſt qualitas ſimplex quâ mens redditur apta & facilis ad inferendum ex primis ac præcipuis principiis veritates altiſſimas, divinas, & æternas. Ad II. non omnes virtutes intellectuales connectuntur cum prudentia: ut patet exemplo allato in objectione ex Anaxagora & Thalete, qui ſapientes audiebant, non prudentes. Similiter omnes ferè præditi ſunt intellectu principiorum: & tamen plerique abſque habitu prudentiæ inveniuntur. Non ergo eſt inter virtutes intellectuales connexio. Ad III. ſolæ virtutes morales connectuntur inter ſe & cum prudentia ut dictum eſt diſp. 4. quæſt. 6. propter neceſſarium nexum rectitudinis appetitûs cum recta ratione agendorum. Quæ ratio non militat in ſapientia, ſicut neque in ſcientia, quoniam neutra eſt recta ratio agendi, ſed ſpeculandi. Loquor autem nunc de ſapientia, non ſecundùm actum præſtantiſſimum contemplationis Dei, in quo ſita eſt primaria hominis felicitas: ſed ſecundùm quòd frequenter adquiritur ab hominibus. Ad IV. dum dicitur, nullam virtutem eſſe cuipiam mortaliũ inacceſſam, ſermo eſt de virtutibus morum frequentibus & communibus, quę proinde adquiri poſſunt abſque nimia difficultate, & neceſſariæ ſunt ad vitam communem honeſtè ex habitu peragendam. Sapientia autem non eſt virtus frequens aut communis, ſed ἀκριβεστάτη, *exactiſſima*, ut loquitur Ariſt. nec neceſſaria ad vitam communem honeſtè peragendam, ſed ſolùm ad ſpeculandum altiſſimas veritates. Quod paucis convenit, nec debuit eſſe vulgare, aut omnibus pervium, ſed iis qui optimam indolem, & ingenii præſtantiam cum ſolertia ac ſtudio intento conjunxerunt.

30. Denique non obſtant quæ objiciuntur n.8. ad probandum, intellectum principiorum nullum ſibi vendicare locum inter virtutes mentis. Ad I. quamvis natura duce incipiamus à cognitione rerum univerſarum & communium, ut deinde ad peculiaria & ſingularia deveniamus; non ideo intellectus principiorum eſt inſitus naturâ hominibus, ſed ſolùm inchoatio quædam illius, quemadmodum juxta doctrinam Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 1. & lib. 6. cap. 13. virtutes ipſæ morum in natura continentur quodammodo, nimirum aliqua earum ſemina, inchoationeſque: ut explicuimus diſp. 4. q. 1. Itaque prima illa cognitio principiorum, ex qua procedimus ad cognitionem rerum aliarum ex iis deductarum, non ſupponit exiſtentiam intellectûs eorundem principiorum, ſed ſolùm præparat, ac gradum facit ad illum adquirendum per repetitionem actuum, quibus præſtatur aſſenſus eiſdem principiis. Ad II. intellectus principiorum etiam verſatur in difficili & arduo: quia licèt abſque eo aſſentiatur homo principiis ruditer & imperfectè, non tamen conſtanter, perfectè, ac facilè. Quare ſemper eſt opus habitu ſuperaddito & adquiſito ad aſſenſum ejuſmodi perfectum & numeris omnibus abſolutum. Ad III. patet ex ipſo Ariſt. lib. 4. *Metaph.* aliquos circa principia erraſſe, ut Heraclitum & Anaxagoram. idemque exiſtimatur de Parmenide & Meliſſo, prout colligitur ex eodem philoſopho lib. 1. *Phyſic* inſuperque ex Seneca Epiſt. 88. ubi inſignes veterum errores circa principia indicat, atque ipſius Parmenidis inter illos: Ait enim: *Audi quantùm mali facias nimia ſubtilitas, & quàm infeſta veritati ſit. Protagoras ait, de omni re in utramque partem diſputari poſſe ex æquo; & de hac ipſa, an omnis res in utramque partem diſputabilis ſit. Nauſiphanes ait, ex his quæ videntur, nihil magis eſſe, quàm non eſſe. Parmenides ait, ex iis quæ videntur, nihil eſſe in univerſum. Zenon Eleates omnia negotia de negotio dejecit, aitque, nihil eſſe. Circa eadem ferè Pyrrhonii verſantur, & Megarici, & Eretrici, & Academici qui novam induxerunt ſcientiam, nihil ſcire.* Cùm verò nonnulli ex prædictis erraverint circa principia immo & circa illud omnium notiſſimum; *Quodlibet eſt, aut non eſt*; patet abſdubio, intellectum in ea materia verſari, circa quam errari poſſit.

QUÆSTIO SECUNDA.

Utrùm ſapientia ſit præſtantior, quàm prudentia, vel philoſophia civilis?

POSTQUAM ſtatuimus cum Ariſtotele, diviſionem virtutis intellectualis in artem, ſcientiam, prudentiam, ſapientiam, & intellectum, exactam eſſe, nunc oportet comparare eos habitus inter ſe nominatimque ſapientiam, & prudentiam, itemque ſcientiam politicam, ſeu philoſophiam civilem, ut appareat, quænam illarum ſit præſtantior. Cui diſputationi anſam opportunam præbet Ariſtoteles pluribus locis, præſertim lib. 6. Ethicorum, *quorum pleraque indicabimus in ipſo quæſtionis progreſſu.*

SECTIO PRIMA.

Sapientiæ multiplex acceptio: & juxta quam illarum comparetur in hac quæſtione prudentiæ, ac ſcientiæ civili?

2. NE controverſia ſit de nomine, & ut poſtea ad rem ipſam veniamus, præmittere oportet multiplicem ſapientiæ acceptionem, ut excluſis iis, quæ ſunt præter inſtitutum noſtrum, juxta illam demum, quæ opportuna eſt, diſputatio procedat. Primò igitur apud Ariſtotelem & D. Thomam ſapientia accipitur pro congerie plurium, aut etiam omnium ſcientiarum: quo ſenſu hominem iis ſimul præditum ſolemus appellare ſapientem. Hoc ſenſu Ariſt. lib. 1. *Metaph.* cap. 2. vult, viro ſapienti perſpecta eſſe omnia, eo modo quo fieri poteſt, nec ſufficere ſi ſcientiam aliquam peculiarem & certam habeat; deinde non debere eſſe nota ipſi ſolum, quæ obvia ſunt & facilia cognitu, ſed abſtruſiora quoque & reconditiora. Inſuper exigit, ut ſit in ſcientia certior, quique proinde poſſit alios docere, & cauſſas reddere doctrinæ ſuæ. Quæ omnia certè fieri nequeunt ab eo, qui unâ aliquâ diſciplinâ præcellit, ſed ab illo ſolùm qui omnium ſcientiarum ſatellitio inſtructus eſt in excellenti gradu. Atque hoc ſenſu locutus eſt Cicero in quarta *Tuſculana*, & lib. 2. *De officiis*, cum dixit, ſapientiam eſſe rerum divinarum & humanarum, cauſſarumque quibus hæ res continentur, ſcientiam: ſimiliter & priſci philoſophi dum illam dixerunt, cognitionem rerum omnium, etiam uſque ad infimas ſpecies, & omnes earum proprietates. Nimirum totum id ab una aliqua peculiari ſcientia nequit provenire: ideoque opus eſt omnium ſcientiarum & diſciplinarum choro ad id præſtandū.

3. Secundò accipitur pro qualibet ſcientia aut arte prout habetur ab aliquo in excellenti gradu, & ſupra communem peritiam eorum, qui eâdem diſciplinâ prædíti ſunt. Quo ſenſu Ariſtoteles libro 6. *Ethicorum* cap. 7. obſervat ſapientiam in artibus tribui ſolere inſignibus viris, qui in ea abſolutiſſimi habentur. Ideoque Phydiam ſapientiſſimum marmorarium, Polycletum ſapientiſſimum ſtatuarium, dici conſueviſſe. Eandem ſapientiæ acceptionem ſecutus eſt Div. Thomas 1. p. q. 1. art. 6. dicens ſapientem in unoquoque genere appellari ſolere illum, qui altiſſimam cauſſam intra illud conſiderat qualiter in genere ædificii artifex, qui ideam, ſive formam domûs diſponit, dicitur ſapiens architectus relatè ad artifices inferiores, qui dolant ligna, aut parant lapides. Sapientia autem ejuſmodi dicitur peculiaris, ſive ſecundùm quid: de qua multa tradit Socrates apud Platonem dialogo 3. ſeu *De ſapientia*, & cum utroque Marſilius Ficinus: ibidemque Plato ipſe diſtinguit plura genera ſapientiæ, ut in gubernatore, artificibus, & aliis ſimilibus. Quin & Apoſtolus Paullus eodem ſenſu locutus videtur 1. *Cor.* 3. dum dixit: *Ut ſapiens architectus fundamentum poſui.*

4. Tertiò ſapientia appellatur una aliqua ſcientia omnium excellentiſſima, ſive ut loquitur Ariſtoteles *ἀκριβεστάτη, exquiſitiſſima*, à qua denominatur ſapiens, non cum addito, ſed ſimpliciter, qui eâ præditus eſt, in quo differt ab iis, qui ſolùm in aliqua alia peculiari re aut materia ſapientes audiunt, aut potiùs ſapientes in nulla, ut Margites ille bardus ac ſtultus, de quo Homerus cecinit:

Is nec foſſor erat, nec erat robuſtus arator,
Nec ſapiens aliter.

Cùm verò inter omnes ſcientias quas novit Ariſtoteles, abſolutiſſima, & præſtantiſſima ſit metaphyſica, ideo illâ eam appellat ſimpliciter & abſolutè *σοφίαν*, *ſapientiam*: ut lib. 6. *Ethicorum*, cap. 3. & 7. Quare Div. Thomas videns noſtram theologiam præcellere omnibus ſcientiis, quibus præditus fuit Ariſtoteles, quam ille appellationem ſapientiæ tribuit metaphyſicæ, eam ſacræ theologię adſcribendam cenſet, tanquam omnium ſcientiarum ſupremæ, cuique cæteræ miniſtrant. Verùm id non obſtat, ut inter ſcientias naturales, ſeu quæ naturali mentis acumine poſſunt adquiri, metaphyſica principem locum obtineat, & præ iis mereatur nomen ſapientiæ. Lege Suarez diſ. 1. *Metaph.* ſect. 3.

5. Nimirum, metaphyſica ſervat omnes conditiones abſolutæ & veræ ſapientiæ intra naturæ ordinem quæ juxta Ariſt. 1. *Metaph.* cap. 2. & Div. Thomam 1. p. qu. 1. art. 6. & 1. 2. q. 57. ſunt quatuor. Prima, ut circa altiſſimas res univerſaliſſimasque verſetur. Secunda, ut univerſaliſſimas cauſſas & principia rerum maximè communia tradat. Tertia ut de principiis aliarum ſcientiarum, ſubindeque de earum concluſionibus judicet eaque omnia confirmet & roboret. Quarta, ut ſit prorſus libera, & ingenua, quæ proinde ſolius ſui gratiâ quęratur. Eas verò quatuor conditiones ſimul & ſoli metaphyſicæ convenire, probant interpretes utriuſque communis magiſtri in loca prædicta: nec noſtri muneris eſt hoc loco probare, ſed ſolùm

ſup-

ſupponere. Itaque dum diſquirimus an ſapientia ſit præſtantior, quàm prudentia, & philoſophia civilis, ſeu politica, ſapientiam accipimus in tertio & poſtremo ſenſu, juxta quem eſt ſcientia ſuperior, aliiſque omnibus excellentior, quam appellamus metaphyſicam.

6. Quamvis autem Diſputatione tertia hujus operis quæſtione undecima, prætulerimus vitam ſpeculatricem actuoſæ, & præterea ſectione quarta ibidem dixerimus contemplationem rerum divinarum eſſe longè pręſtantiorem actionibus virtutum intellectualium; proindeque habitum ſapientiæ, à quo oritur contemplatio, cæteris habitibus mentis nobiliorem eſſe: adhuc tamen hoc ipſum exigit paullò accuratius examen: præſertim comparando ſapientiam divinarum rerum inſpectricem cum prudentia civili, ſive politica doctrina. Quæ controverſia locum habet, ſive philoſophia morum, quam tractamus, ſit habitus diverſus à prudentia, ut nos jam conſtituimus ſupra diſput. 2. quæſt. 6. ſect. 2. contra Epicurum, ſive non. Nimirum eadem ratio erit præferendi, aut poſtponendi ſapientiam prudentię civili, ac philoſophię morali, ſeu politicę. Quęſtio verò ipſa opportunè excitari poteſt variis locis ex Ariſtotele allegandis in progreſſu.

SECTIO II.

Loca varia Ariſtotelis, Platonis, aliorumque, quibus multi nituntur, ut ſentiant, prudentiam civilem, ſive ſcientiam politicam, eſſe præſtantiorem, quàm ſapientiam inſpectricem. Rationes quoque variæ pro eodem placito.

7. PLURES Philoſophi ſectatores Epicuri nolunt, habitum ſapientiæ efferre caput ſupra cæteras omnes virtutes mentis: ſed primas concedunt alicui alteri, præſertim prudentiæ civili, ſeu politicæ ſcientiæ, videnturque non leve fundamentum habere in Ariſtotele, Platone, & aliis quibuſdam veterum. Ac primò quidem Ariſtoteles lib. 1. *Ethicorum* cap. 2. diſſerens, cujuſnam ſcientiæ ſit conſideratio ſummi boni, ſeu felicitatis humanæ, reſpondet, eam tractationem ſpectare ad ſcientiam illam, quæ cæterarum princeps, & domina eſt, eam verò eſſe civilem, ſeu politicam ſcientiam, quam conſtat eſſe κυριωτάτην, καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικήν: *præcipuam, & maximè architectonicam*. Idque ſtatim probat: *Nam & quas in republica ſcientias eſſe oporteat, & quas quiſque diſcere debeat & quatenus, ipſa deſcribit. Atque etiam facultates honoratiſſimas, ut militarem, œconomicam, rhetoricen, huic ſubjectas cernimus.* Si autem ſapientia eſſet excellentior, quàm ſcientia civilis, ſeu prudentia politica, potiùs ad illam priorem ſpectaret conſideratio ſummi boni, ſeu felicitatis humanę, quæ profectò eſt objectum præſtantiſſimum, quàm ad hanc poſteriorem, quod Ariſtoteles negat.

8. Confirmatur ex eodem Ariſtotele libro 1. *Politic.* cap. 2. docente, hominem ſpectatâ naturâ ſuâ eſſe animal civile; eumque, qui non fortunâ, ſed naturâ alienus eſt à civili convictu, aut eſſe improbum, aut homine ſublimiorem: ac ſubdit: *Quicumque eſſe in ſocietate nequit, aut nihilo indiget propter copiam, ut pars civitatis non habetur: proptereaque aut beſtia erit, aut Deus.* Quæ verba ita expendi poſſunt pro opinione hac. Id eſt pręſtantiſſimum in homine, quod maximè ipſi competit juxta ſuam naturam: utpote quo ille maximè perficitur. Atqui civilis prudentia, ſeu politica, maximè ipſi competit ſecundùm ſuam naturam: ſiquidem juxta illam eſt animal civile, ſeu deputatum civili convictui. Ergo civilis prudentia ſeu politica, eſt quid in homine præſtantiſſimum: ac proinde præferendum cæteris virtutum intellectualium habitibus. Deinde: ſapientia non exercetur in civili convictu, ſed in receſſu mentis, & plerumque ab erronibus, ſive ſolitariis, & ſegregatis à ſocietate hominum, contra quam exigit humanæ conditio naturæ. Ergo quiſquis ſolam ſapientiam exercet, aut eſt beſtia, tanquam degener ab humana natura, aut potiùs eſt Deus, quàm homo. Cùm igitur Deus non ſit, reſtat ut beſtia ſit. Nullo ergo jure ſapientia præferri poteſt politicæ, ſeu civili prudentiæ.

9. Plato quoque variis locis idipſum tradere videtur. Etenim in *Euthydemo* approbat ſententiam Æſchylis aſſerentis, *civilem ſcientiam puppi civitatis præſidere, gubernacula totius tenentem, dominam omnium, cunctaque utilia reddentem.* Ergo quia ex mente utriuſque civilis ſcientia dominatur etiam ipſi ſapientiæ, atque illam utilem reddit, quę alioqui eſſet inutilis. Deinde *in Theæteto* ait, philoſophum quidem ſpeculari, quę attinent ad univerſum, neglectis iis, quę hominibus proxima ſunt: ideoque ipſi accidere, quod Thaleti Mileſio: qui, dum intentus ſpectandis ſyderibus ſolum cœlum attenderet, decidit in ſoveam, ideoque à Thrace ancilla deriſus fuit. Quare multis præterea oſtendere conatur, philoſophum contemplationi deditum, eſſe ineptum ad forenſes diſputationes, & actiones civiles: ideoque ſe patefacere ſuperbum & contemptorem. Hinc autem colligitur, deridendos, atque inutiles habendos eos, qui contemplationi, ſeu theorię rerum ſublimium & divinarum vacant: quoniam neglecto ſtudio eorum, quę agere oportet, & obſervare in convictu civili, ſolùm curant ea, quę ſupra illos ſunt. Pręterea *in Gorgia*, aſſiduum ſapientię, ſive philoſophię ſpeculatricis, ſtudium damnare videtur, dum inquit: *Philoſophia gratioſa res eſt, & venuſta, ſiquis illam moderatè, in adoleſcentiaque, attingit. Si autem ultra modum tempus in ea contriverit, hominum eſt corruptela.* Ac rurſus *in Phædone* ait nomine Socratis magiſtri ſui: *Cùm philoſophiæ incumberem naturali, uſque adeò ſum occæcatus, ut ea etiam, quæ priùs manifeſtè ſciebam, ut mihi aliiſque videbatur, dediſcerem.* Quare & idem Socrates, neglecta contemplatione, ſive ſtudio ſapientiæ ſpeculatricis, totum ſe poſtea dedit ſtudio prudentiæ civilis, ſeu politicæ ſcientiæ: ideoque dixit Cicero, Socratem philoſophiam à cœlo, hoc eſt, à divinorum contemplatione, deduxiſſe in terram, ad curam hominum, & rectam eorum inſtitutionem, in civili convictu. Si autem ſapientia theorica, ſive philoſophia rerum divinarum & cœleſtium ſpeculatrix, cenſeretur à Platone & Socrate melior & præſtantior prudentia civili, ſeu ſcientia politica: hæc prior ille ſtudium ſapientiæ moderandum cohibendumque præciperet: nec poſterior illud damnaret, aut deſereret, propter ſtudium politicæ, ſeu prudentiæ civilis. Ergo opinione utriuſque, ſapientia theorica ſeu contemplatrix

non

non eſt præſtantior, ſed potiùs inferior politica, ſive civili prudentia.

10. Huc ſpectant aliorum quorundam teſtimonia idem confirmantium. Jamblicus enim lib. *De Myſteriis Ægyptiorum* ſect. 2. cap. 11. ait: *Non cognitio & intelligentia Diis copulat ſacrificantes: ſed obſervatio & perfectio operum ineffabilium, omni intelligentia ſuperior, atque ineffabilium vis ſymbolorum ſolis cognita Diis*, &c. At præſtantior eſt inter virtutes illa, quæ Deo copulat, quàm quæ id non habet. Si igitur Sapientiæ cognitio & intelligentia intenta non copulat hominem Deo, ſed obſervatio & perfectio operum, ad quam ducit prudentia civilis, hæc utique præſtantior illâ eſt. Unde & Porphyrii effatum celebre eſt: *Inquiſitio animum purificat: amor deificat*. Excellentius autem eſt deificare animum, quàm purificare. Excellentior itaque apparet virtus illa, quæ docet probis actionibus amare Deum, quàm ſapientiæ, quæ poſita eſt in inquiſitione. Porrò Stoicis quoque eadem exiſtimatio altè inſediſſe videtur: præſertim Senecæ, qui variis locis à nimia ſpeculatione nos avertit, & ad actiones probas invitat. Unde lib. *De brevitate vitæ* agens de iis qui theoricæ admodum dediti ſunt, ait: *Operosè nihil agunt, dum litterarum inutilium ſtudiis detinentur*. Inſuper Epiſt. 78. *Non diſcunt neceſſaria, quia ſupervacua didicerunt*. Et Epiſt. 20. præmiſerat, veram philoſophiam docere atque exigere, *ut ad legem ſuam quiſque vivat, ne orationi vita diſſentiat, ut ipſa inter ſe vita unius coloris ſit*. Atqui non ſapientia contemplationi dedita, ſed civilis prudentia, ſeu politica, docet quomodo ad legem ſuam quiſque vivat. Hæc igitur ſola eſt vera philoſophia, & ſapientiæ theoricæ præferenda. Denique plura alia veterum teſtimonia in idem probandum videri poſſunt ſupra diſp. 2. quæſtio. 6. ſectio. 1. ubi diſſeruimus de fine proprio philoſophiæ moralis, qui non in ſpeculatione, ſed in actione proba, & honeſtate vitæ, poſitus eſt, ut nihil dicam de oratoribus, & juriſperitis, qui civilis ſcientiæ ac prudentiæ imperatoriam majeſtatem nimiùm extollunt, ipſique uni aras erigunt; ſapientiam verò inſpectricem deſpiciunt, nudam, & inutilem arbitrantur.

11. Rationibus quoque idipſum ſuaderi poteſt, quas breviter & curſim proponam. Prima ducitur ex regula oppoſitorum, quâ utitur Ariſtoteles præſertim lib. 7. *Ethic.* nimirum, illud eſſe melius, cujus oppoſitum eſt pejus; ideoque virtus heroica eſt melior, quam communis, quia feritas, quæ ipſi opponitur, eſt pejor vitio communiter dicto. Atqui oppoſitum civili prudentiæ, nimirum imprudentiæ vitium, eſt quid pejus, quàm oppoſitum ſapientiæ theoricæ, ſcilicet inſcitia. Imprudentia enim affert vitia omnia, conſtituitque hominem pravum & pœnâ dignum. Non autem inſcitia, quæ abſque ullius vitii labe eſſe poteſt. Qua de cauſſa Scotus in. 4. diſt. 49. quæſt. 4. docet, odiſſe Deum, pejus eſſe, quàm malè de illo ſentire. Ergo melior eſt prudentia civilis, quàm ſapientia theorica.

12. Secunda ratio. Id quod facit hominem ſimpliciter bonum, melius eſt, quàm quod ſolùm efficit bonum cum addito, ſeu reſtrictione: ut patet. At prudentia civilis efficit hominem bonum ſimpliciter, cùm ſit altrix ac dux omnium virtutum moralium, quibus homo conſtituitur bonus ſimpliciter, & cum iis neceſſariò connexa. Sapientia autem inſpectrix non facit hominem bonum ſimpliciter, ſed cum reſtrictione: ut bonum phyſicum, bonum metaphyſicum. Neque eſt mater virtutum moralium, aut ullam cum iis connexionem habet: ideoque non raró contingit, homines in ſapientia theorica præcellentes, non eſſe probos ſed immò verò improbos, & viliſſima vitiorum mancipia. Quare S. Auguſtinus lib. 11. *De civit.* c. 28. ajebat: *Vir bonus non eſt, qui ſcit quod bonum eſt, ſed qui diligit*. Ergo prudentia civilis melior eſt, quàm ſapientia inſpectrix.

13. Confirmatur. Ad expendendum rectè naturam cujuslibet rei, debemus illam conſiderare nudam, ſeorſumque ab iis; quæ ipſi accidunt, ut monet Plato in *Philæbo*; & dum fit duorum inter ſe comparatio, oportet perpendere id quod eſt proprium utriuſque, & alterum conſerre cum altero, ut appareat, quodnam eorum ſit præſtantius. At ſapientia theorica nuda, & ſeorſum ab aliis ipſi accidentibus conſiderata, præſertim verò à prudentia, & virtutibus morum, videtur prorſus inutilis, immò & pernicioſa; veluti gladius in manu furentis: quia ſolam ſuperbiam & arrogantiam parit. Cæterùm prudentia civilis, etiam ſeorſum à ſapientia, eſt utiliſſima. Non enim ſolùm dirigit hominem, ut rectè & laudabiliter ſe gerat in omnibus officiis vitæ civilis, ſed etiam affert ſibi connexas omnes virtutes morum: ut Ariſt. decernit lib. 6. *Ethic.* cap. 13. Ergo comparatione inſtituta inter prudentiam civilem, & ſapientiam theoricam, penès id quod eſt proprium uniuſcujuſque, præciſumque ab omni alio κατὰ συμβεβηκὸς conveniente, prior illa preſtantior eſt.

14. Tertia. Melius eſt cuilibet homini, & potiori jure amandum, eligendumque, quod ipſum penès ſibi propria perficit, utilitatemque affert, quàm quod nec perficit, nec utile eſt. Atqui inſtituta comparatione inter prudentiam civilem, & ſapientiam contemplatricem, illa prior hominem penès ſibi propria perficit, & utilitatem affert; poſterior verò non item: prudentia enim civilis dirigit hominem, ut rectè & ſecundùm honeſtatem agat, tum juxta ea quæ ſibi cum aliis hominibus communia ſunt; tum juxta id quod ſibi proprium eſt in ſuo ſtatu, officio, & conditione. Sapientia autem contemplatrix, ſolùm conſtituit habilem ad ſcrutandum ea quæ ſupra nos ſunt, & nullatenus ad nos ſpectant: nimirum ad perveſtiganda divina, arcana Dei, ordinem univerſi: quæ omnia ſolùm ad Deum, & quodammodo ad Intelligentias pertinent. *Quæ autem ſupra nos, nihil ad nos*, ut in proverbio eſt ex Socrate deſumpto, qui dixiſſe legitur, τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς, οὐ πρὸς ἡμᾶ. Item: *Non plus ſapere, quàm oportet ſapere, ſed ſapere ad ſobrietatem*. Deinde & David accinit: *Cœlum cœli Domino: terram autem dedit filiis hominum*. quo videtur ſignificari, mortalibus ſolùm curæ eſſe debere, quæ terrena ſunt: Deo autem ſoli, quæ cœleſtia & divina. Præterea affine eſt effatum illud: *ſapientia humana, ſtultitia eſt apud Deum*.

15. Huc ſpectat illuſtris locus Minutii Felicis, Romani Juriſconſulti, & Chriſtiani, *in Octavio*, ubi hanc ipſam rationem, in qua verſamur, videtur ob oculos habuiſſe, dum dixit: *Tantum abeſt ab exploratione divina humana mediocritas, ut neque quæ ſupra nos cœlo ſuſpenſa ſublata ſunt, neque quæ infra terram profunda demerſa ſunt, aut ſcire ſit datum*,

ſupra nos cœlo ſuſpenſa ſublata ſunt, neque quæ infra terram profunda demerſa ſunt, aut ſcire ſit datum, aut ſcitari permiſſum, aut ſcrutari religioſum. Beati ſatis, ſatiſque prudentes jure videamur, ſi ſecundùm illud vetus ſapientis oraculum, noſmetipſos familiariùs noverimus. Ac paullò poſt: *Proinde ſi quid ſapientiæ vobis & verecundiæ eſt, deſinite cœli plagas, & mundi fata, & ſecreta rimari: ſatis eſt pro pedibus aſpicere: maximè indoctis, impolitis, rudibus, agreſtibus: quibus non datum eſt intelligere civilia, multò magis negatum eſt diſſerere divina. Quamquam ſi philoſophandi libido eſt Socratem ſapientiæ principem, qui veſtrûm tantus eſt, ſi poterit, imitetur. Ejus viri, quoties de cœleſtibus rogabatur, nota reſponſio eſt.* Quæ ſupra nos nihil ad nos: *quod oraculum idem ipſe præſciſſet, ideirco univerſis eſſe propoſitum; non quòd omnia comperiſſet, ſed quòd nihil ſe ſcire didiciſſet. Ita confeſſio imperitiæ ſumma prudentia eſt. Hoc fonte profluxit Arceſilæ, & multò poſt Carneadis, atque Academicorum plurimorum in ſummis quæſtionibus tuta dubitatio. Quo genere philoſophari, & cautè indocti poſſunt, & docti glorioſè.* Quid? Simonidis Melici nonne admiranda omnibus, & ſectanda cunctatio? Qui Simonides, cùm de eo, quid, & quales arbitraretur Deos ab Hierone tyranno quæreretur, primò deliberationi diem petiit; poſtridie biduum prorogavit; mox alterum tantùm admonitus adjunxit, poſtremò cùm cauſſas tantæ moræ tyrannus inquireret, reſpondit. Quod ſibi quanto inquiſitio tardior pergeret, tanto veritas fieret obſcurior. Cui ſententiæ conſonat alia Jophonis Bachidis, apud Stobæum in Eclogis: Επίσαμαι, &c. id eſt,

Hoc ego ſcio, imbellis licèt ſim fœmina.
Ut quantò magis quis res Deûm cognoſcere
Deſiderat, tantò minùs eas noverit.

Itaque videtur non eſſe è re hominis, vel aptum aut utile ipſi perficiendo, divina ſcrutari, ſed humana tantùm. Non igitur ſummè perficit hominem ſapientia, quâ ſcrutatur divina; ſed prudentia civilis, quâ conſiderat res & actiones humanas.

16. Confirmatur. Dato enim quòd ſapientia theorica afferat aliquam utilitatem aut perfectionem habenti, ea certè peculiaris eſt, & unius ſingularis hominis. At verò utilitas & perfectio, quam affert civilis prudentia, non eſt unius duntaxat hominis, ſed aliorum etiam, communiſque toti reipublicæ. At longè major & præſtantior eſt utilitas & perfectio publica, quàm privata. Utilitas ergo & perfectio, ſi quam affert ſapientia theorica, longè minor eſt eâ, quam affert civilis prudentia. Nimirum, debemus præ oculis habere monitum illud Platonis; *Non tantùm nobis nati ſumus: ſed ortus noſtri partem patria vendicat, partem parentes, partem amici.* Quare de viro uni ſpeculationi dedito; & communem utilitatem negligente, videtur jure conqueri poſſe, patria, parentes, & amici. Ideoque notatus fuit Archimedes, dum in obſidione patriæ ſuæ, negligens illius cuſtodiam, interea mathematicis ſpeculationibus navabat operam. Quin & intelligentiæ ipſæ, juxta Ariſt. lib. 12. *Metaph.* inutiles eſſent ſi ſolùm contemplarentur, nec cœlum præterea moverent in uſum noſtrum.

17. Quarta ratio. Illa eſt excellentior virtus, per quam homo dignus conſtituitur imperandi & anteſtandi cæteris. Nimirum, illa ipſa eſt, quæ conſtituit hominem cæteris excellentiorem & digniorem. At hæc non ſapientia inſpectrix, ſed prudentia civilis eſt. Hæc igitur putari debet illâ excellentior. Aſſumptionem probat latiſſimè Plato in libro *de Regno*, conſentiente Ariſtotele lib. 1. *Politic.* Et præterea ratione ſuadetur. Ille enim debet imperare & præferri aliis, cui perſpecta eſt nomothetica, ſeu doctrina ferendarum legum, quibus formantur reſpublicæ, & ubi corruptæ erant, emendantur. Atqui doctrinam ferendarum legum non tradit ſapientia inſpectrix, ſed prudentia civilis, quæ ſola in id maximè incumbit, ut notum eſt, & obſervat Ariſtoteles ipſe lib. 10. *Ethicorum* cap. 9. Non ergo illa, ſed hęc, conſtituit hominem dignum imperandi, & anteſtandi aliis. Quare & in rebuſpublicis optimè ordinatis, non qui ſapientiâ, ſed qui prudentiâ aliis præſtat, cenſetur dignus imperare aliis, & pluris habetur, quoniam magis confert in publicum bonum. Ac præterea ita accidit in iis animantum generibus, quæ naturæ genio ſunt prædita duce, ut apum, & formicarum, quæ enim cæteris ſolertior habetur, ſeu prudentior, cæteris anteponitur.

SECTIO III.

Refellitur opinio præcedens, & luculenter oſtenditur, tum eorundem philoſophorum teſtimoniis, tum rationibus variis, ſapientiam contemplatricem multò præſtantiorem eſſe civili prudentia.

18. SED enim, quamvis tot argumentis impetatur ſapientia theorica, ſine dubio cenſenda eſt præſtantior prudentia civili, ſeu politicâ: ſive teſtimonia philoſophorum ſpectemus, ſive rationem, ac veritatem nudam. Ac ſanè id apertiſſimè, atque ex inſtituto docet Ariſtoteles lib. 6. *Ethic.* cap. 13. ac lib. 10. cap. 7. & 8. probans multipliciter, ſapientiam contemplatricem eſſe præſtantiorem actione, ſeu prudentiâ. Idipſum confirmat lib. 7. *Politic.* cap. 2. & 14. atque in proœmio *Metaphyſicæ*, ubi tradidit, ſolam ſapientiam eſſe maximè liberam, quia ſui ſolius gratiâ eſt: proptereaque non humanam, ſed divinam poſſeſſionem cenſeri debere. Ac præterea lib. 12. ejuſdem operis textu 39. concludit, inter operationes animi, contemplationem eſſe abſolutè optimam.

19. Sane Ariſtoteles hanc ſententiam à magiſtro ſuo Platone didicit, quippe qui luculentiſſimè illam tradiderit *in Philebo*: ubi docuit, vitam contemplatricem, nimirum ex ſapientia profectam, eſſe cæterarum omnium diviniſſimam: ac propterea, felicitatem, ſive ſummum bonum hominis, primò ex ſapientia prodire. Inſuper, ſi evolvatur doctrina ipſius, quicumque ſapientiam vilipendunt, illamque prudentiæ civili poſtponunt, pro filia adverſus matrem decertant. Plato enim ipſe prudentiam civilem ex ſapientia inſpectrice profluere docuit luculenter lib. *de Regno*: ubi exponens duo Regna, alterum Saturni, in quo exercetur vita contemplatrix, alterum Jovis, in quo prævalet vita actuoſa & civilis, prius illud jure præferendum cenſet. Proptereaque Plotinus, Platonis acerrimus vindex & ſectator, omnes præſtantes ac probas operationes hominis appellat θεωρίας, id eſt, contemplationes; quoniam illæ omnes ex ſapientia

contemplatrice procedunt. Mitto plura alia loca, quæ indicavi ſupra diſp. 3. quæſt. 11. pro præſtantia contemplationis ſupra actionem, quæ huc opportunè advocari poſſent, niſi repetitionis tædio prohiberemur. Sufficiat dicere, neminem philoſophorum veterum huic noſtræ ſenteotiæ palam adverſatum, excepto Epicuro, atque *Epicuri de grege porcis*, qui cum mentis aciem, neglectis divinis, ad ſola terrena & caduca hæc converterint, actiones prudentiæ ciuilis prætulerunt contemplationi rerum divinarum.

20 Rationibus quoque à nobis latè expenſis idipſum confirmari poſſet. Ibidem eoim ſect. 2. 3. & 4. multipliciter probatum eſt, contemplatricem vitam, quæ propria ſapientiæ operatio eſt, eſſe longè præſtantionem vitâ actuoſâ ac civili; & aptiorem ad conſtituendum primariam rationem felicitatis humanæ. Unde conſequens neceſſariò eſt, ut ſapientia ipſa ſit habitus excellentior, quàm prudentia civilis, à qua vita actuoſa & politica oritur. Verùm non vacat repooere, quæ eo loci jam tradita ſunt, licèt huic loco admodum opportuna. Quare ſupereſt ut indicemus rationes alias, ibidem prætermiſſas; aut aliquas earum paullò breviùs proponamus.

21. Ratio prima ſit. Quicquid ſummè perficit hominem, & abſolutè, ac ſecundùm præſtantiorem ſui partem, quâ Deo ſimilis eſt, præſtantius cenſeri debet eo, quod nec ſummè ipſum perficit, nec abſolutè, ſed ſolùm ex ſuppoſitiooe alicujus indigentiæ, & imbecillitatis; nec ſecundùm præſtantiorem ſui partem, quâ Deo ſimilis eſt. Atqui ſapientia inſpectrix eſt prioris generis: prudentia autem civilis ad poſterius genus ſpectat. Illa ergo ſine dubio præſtantior eſt. Aſſumptio probatur & explicatur. Sapientia enim eſt habitus, quo homo elevatur ad divina ſecundùm mentem, prout ſuperiora reſpicit, quâ ratione eſt pars κυριωτάτη ϗ θειοτάτη ut loquitur Ariſt. id eſt, præſtabiliſſima, & diviniſſima hominis, penès quam Deum imitatur, ejuſque ſimilitudinem exhibet. Qua ratione Plato, virum contemplationi deditum auſus eſt appellare, *Deum quemdam humano in corpore habitantem*. Prudentia autem civilis, non elevat hominem ad divina, ſed ſolùm dirigit circa humanas res & actiones: neque excolit mentem prout ſuperiora reſpicit, ſed quatenus attendit ad hæc inferiora. Neque per ſe neceſſaria eſt ſummæ hominis perfectioni, ſed ſolùm ex ſuppoſitione alicujus indigentiæ & imbecillitatis ipſius. Vita enim civilis ex eo inducta eſt, quòd homines non poſſent ſuis neceſſitatibus ſatis providere, niſi convictu aliorum uterentur; nec tueri vitam ſuam ab incurſu feratum, niſi conjungerentur in uoum, extruentes oppida, urbeſque, intra quarum mœnia aut frequentiam protegerentur. Huic profectò & vita & prudentia civilis orta eſt: ideoque originem habuit longè minùs nobilem, quàm ſapientia; quæ ex diviniore hominis parte, ſecundùm ſe conſideratâ, & imitatione divinæ mentis, procedit. Præſtantior ergo ſapientia, quàm prudentia civilis eſt.

22. Ratio II. Omne bonum, quod, ut ſit & operetur, paucioribus extra ſe præſidiis adiumentiſque eget, præſtantius eſt, quàm qund indiget pluribus. Illud enim prius bonum, quod paucioribus eget extra ſe, eſt profectò magis αὐτάρκης, ſive ſufficiens ſibi, atque adeò cumulatius & peſectius. Atqui ſapientia eſt bonum, quod, ut ſit & operetur, pauciſſimis extra ſe præſidiis & adjumentis eget; cùm in ſeceſſu mentis agatur, independenter ab hominum frequentia, & ope: ideoque legimus, viros contemplationi deditos longa temporum ſpatia traduxiſſe inter fagos & quercus, in fame & ſiti, in frigore & nuditate, ac ferè abſque ullis bonis externis. Prudentia autem civilis è contrà, ut ſit & operetur, pluribus eget ornamentis & præſidiis externis vitæ civilis, & eò pluribus ac præſtantioribus, quò ad plures res & actiones extenditur, præſertim in iis, qui rempublicam adminiſtrant, aut magiſtratum gerunt. Sapientia igitur loogè prȩſtantior, quàm prudentia civilis, eſt.

23. Ratio III. omne bonum purum, ſerenum tranquillum, & pace fruens, præſtantius eſt bono mixto, nubilo, oegotioſo, ac turbulento: quantò pax bello melior eſt. Sapientia autem, ejuſque operario, nimirum contemplatio rerum divinarum eſt bonum purum abſque admixtione cujuſpiam mali, ſerenum abſque nube perturbationum, tranquillum abſque negotiorum turba, & ſummè pacificum in ſecretiori animæ receſſu, quò nulli externi rumultus accedere poſſunt: prudentia autem civilis, ejuſque actio, non eſt bonum purum ſed quodammodo permixtum malis, ſaltem iis, in quibus moderandis aut corrigendis verſatur, nec ſerenum, ſed turbidum inter civiles motus; nec tranquillum, ſed negotioſum; nec denique pacificum, ſed contentioſum circa exteriorem & civilem convictum. Sapientia ergo, ejuſque operatio, præſtantius bonum, quàm civilis prudentia, & illius actio eſt:

24. Ratio IV. omne bonum, quo elevatur homo ad ſupetiora & divina, ſublimius eſt, quàm illud, quo deprimitur, ſeu convertitur ad inferiora & terrena. At ſapientiæ habitu, ejuſque operatione, elevatur homo ad contemplandum ſuperiora & divina, proindeque ad agendum vitam quandam divinam inſtar beatarum mentium: prudentia autem civili, ejuſque actione deprimitur, ſeu convertitur ad inferiora & terrena, oimirum ad humanas res actioneſque, veluti vitam humanam & caducam agens. Sapientia igitur eſt bonum longè ſublimiùs, quàm prudentia civilis. Confirm. ſapientia exercetur ſecuodùm ſublimiorem animæ partem quæ eſt mens prout divinarum rerum ſpeculatrix: prudentia verò ſecundùm intellectum practicum, qui eſt facultas inferior, utpote circa actiones appetitus ſentientis, & externas, quæ ignobiliores ſunt. Sapientia igitur longè ſublimior eſt.

25. Rario V. inſtituta comparatione inter diſciplinas, uoa præfertur alteri, tum ratione objecti præſtantioris, tum ratione τῆς ἀκριβείας, id eſt, exactioris modi procedendi, tum ratione ſubjecti quod perficit. Quæ eſt doctrina Ariſt. in Procemio ad libros *De anima*, & libro octavo *Topicorum*, communiter à philoſophis admiſſa. Atqui ſapientia habet objectum præſtantius, exactiorem modum procedendi & ſubjectum præſtantius, quàm prudentia civilis. Nimirum, illa res divinas ſpectat; hæc humanas: illa ex altiſſimis cauſſis & neceſſariis procedit, hæc ex inferioribus, & plerumque contingentibus, & quæ definitæ appareant potiùs *lege*, quàm naturâ, ut ait Ariſt. lib. 5. *Ethic.* cap. 10. illa ut nuper dicebamus, inhæret menti quatenus divinorum ſpeculatrici, & independenti à corpore in operando; hæc verò intellectui practico; prout dirigenti actiones ſenſuum, & operationes à corpore

Digitized by Google

dependentes. Sapientia ergo eſt diſciplina longè præſtantior, quàm prudentia civilis.

26. Ratio VI. etiam conſiderata utilitate, major longè eſt quæ percipitur ex ſapientia, quàm ex prudentia civili. Primò enim ſapientia per ſuam operationem, quæ eſt contemplatio Dei, conſtituit hominem potiſſimùm felicem, ac poſſidentem ſuum ultimum finem: ut diſput. 3. tota quæſtione 11. conſtitutum eſt, qua ratione, licèt nulla alia eſſet, longiſſimo intervallo excederet prudentiam civilem, quæ nihil ſimile præſtat, ut ibidem ſect. 4. oſtenſum fuit. Deinde ſapientia perficit ſupremam animæ facultatem, quæ eſt mens: prudentia autem inferiorem facultatem, quatenus componit perturbationes: quæ quidem perturbationum compoſitio, & actio prudentiæ ordinatur in contemplationem, tanquam in finem; non è contra: ideoq́ue Ariſt. lib. 6. *Ethic.* docet, prudentiam non imperare ſapientiæ, ſed pro ſapientia, veluti miniſtram ipſius, aut vices ejus gerentem, quaſi Reginæ. Rurſus ſapientia eſt genitrix, ſeu ſons, unde prudentia oritur: tradit enim ejus principia, abſtrahit illa à materia, & cognoſcit per cauſſas altiſſimas. Quare nullam demum prudentia affert utilitatem, quæ non proveniat à ſapientia, ut fonte & origine, quæq́ue in ea, ut radice, non contineatur. Utilitas ergo ex ſapientia proveniens major eſt, quàm ea prudentia. Imò & longè ſtabilior ac diuturnior. Utilitas enim, quam prudentia civilis parit, præſertim in iis, qui Legumlatores non ſunt, ſolùm durat ad tempus certum, dum, ſcilicet, ipſi agunt, & verſantur in civili convictu. Utilitas autem ſapientiæ, præſertim aliis communicatæ, & ſcriptis conſignatæ, eſt perpetua, & cum mundi ipſius duratione contendit: ſicuti & famâ ac ſplendore nominis excedit prudentiam: ut patet in Platone, Ariſtotele, Epicteto, Triſmegiſto, & aliis, qui ſapientes habiti ſunt, & dictis ac ſcriptis ſuis majorem gloriam compararunt, diuturnioremq́ue famam, quàm alii, qui civili prudentia effulſerunt. Plura alia vide loco ſupra indicato, & in commentarijs noſtris ad allegatum lib. 6. *Ethic.* cap. 7.

SECTIO IV.

Occurritur argumentis ſectione ſecunda propoſitis, indeq́ue iterum confirmatur præſtantia ſapientiæ theoreticæ ſupra prudentiam civilem ſeu politicam.

27. EX præjactis haud difficile erit occurrere objectionibus ſectione prima propoſitis. Et quidem quod attinet ad ſenſum Ariſtotelis, & Platonis, patet ex dictis num. 13. & 14. utrumque tradidiſſe luculenter noſtram ſententiam. Neque urget in oppoſitum quod objicitur, philoſophiam moralem, ſeu prudentiam civilem, diſſerere de felicitate, ſive ſummo bono hominis, veluti architectonicam, ſeu principem aliarum facultatum. Etenim, ut diximus in Commentariis ad libr. 1. *Ethic.* cap. 2. verè non imperat habitibus ſpeculativis, ſed practicis & operariis dumtaxat. Solùm itaque imperat ut ſapientia, & alii habitus theorici tradantur in civitate; idq́ue veluti miniſtra ſapientiæ, ut modò dicebamus. Neque objectum ejus immediatum eſt finis ultimus hominis, ſed mediatum: cùm immediatum ſit bonum morale civitatis in politica, familiæ in œconomica, ſingulorum in ethica: ut oſtendimus in Introductione ad *Philoſ. moralem* cap. 5. & 7. Dato autem quòd felicitas formalis, ſit objectum immediatum, aut finis proprius philoſophiæ morum, vel prudentiæ civilis; adhuc ſapientia eſt præſtantior: quoniam hujus operatio primaria ac præcipua eſt ipſa felicitas formalis, poſita in contemplatione Dei. Inſuper objectum illius immediatum eſt Deus, ſive finis ultimus objectivus, quatenus poſſideri poteſt naturaliter à rationali creatura. Ad confir. Homo prout compoſitus animo & corpore, ac ſecundùm quòd terrena & inferiora reſpicit, eſt animal civile, ſeu ſociale: ideoq́ue ipſi ſub ea conſideratione eſt maximè propria civilis prudentia, ſive politica. Cæterùm ſecundùm facultatem ſui præſtantiſſimam, quâ reſpicit ſuperiora, potiùs eſt aliquid divinum, quàm civile. Ideoq́ue ſublimior eſt ſapientia inſpectrix eam facultatem perficiens, quàm politica, ſeu prudentia civilis. Dum verò quiſquam civilem vitam non agit, reputatur ab aliis, aut Deus, aut beſtia. Si enim ſolùm ex ruſticitate quadam, & agreſti animo, vitat humanum convictum, eſt quaſi bellua. Si autem civilem vitam fugiat, ut ſapientiæ vacet, divinum quid & ſublimius homine eſt.

28. Ad Platonis teſtimonia, aliorumq́ue, dicendum breviter, ab iis non præferri prudentiam civilem ſapientiæ, cùm ab ea dimanet, & quicquid utilitatis prętat, ex ipſa deducat: ſed aliis theoricis diſciplinis, non neceſſariis, aut activis, ſeu operariis: quoniam ampliorem fructum fert, & magis utilis ac neceſſaria exiſtit. Sapientia autem, ſicut præſtantior, ita utilior eſt: quoniam immediatè animum conjungit, tanquam fini ultimo, per modum aſſecutionis: & præterea eſt ſons ipſius prudentiæ civilis, ac virtutum omnium moralium. Hinc patet ad omnes auctoritates in oppoſitum.

29. Veniamus ad argumenta ex ratione. Ad I. quicquid ſit de illa regula, dico, oppoſitum ſapientiæ eſſe inſipientiam, quâ negatur exiſtentia Dei, & malè ſentitur de illo. Id verò vitium, ſeu potiùs ea ſtupiditas mentis, longè pejor eſt, quam imprudentia oppoſita civili prudentiæ, ut patet. Quare, ſi omne illud eſt melius, cujus oppoſitum eſt pejus, profectò melior ſapientia, quàm prudentia eſt.

30. Ad II. ſapientia vera & ſolida, cùm conjungat mentem perfectè Deo, ac ſubinde voluntatem, & præterea ſit radix prudentiæ, atque omnium virtutum moralium; nequit non conſtituere hominem ſimpliciter bonum, imò & optimum. Non enim parit cognitionem ſterilem honeſtatis, ſicut diſciplinæ aliæ theoricæ, & practicæ: ſed vividam & honeſtiſſimam contemplationem Dei, quę, dum exiſtit, & ex ſuppoſitione exiſtentiæ ſuæ, neceſſariò rapit voluntatem ad amorem Dei ſuper omnia, quatenus primum principium & ultimus finis naturalis eſt: ut dici ſolet de viſione beatifica in ſupernaturalibus. De quo jam plura dedimus ſupra diſput. 3. quæſt. 11. ſect. 5. Philoſophi autem ii, qui vitiis ſerviebant, non erant verè ſapientes, ſed ſummùm ſcientes, ſeu phyſici, ſeu mathematici, ſeu dialectici. Sapiens quippe nemo eſt, niſi ſedatam habet perturbationum procellam, & magna pace fruitur, ut pura ac tranquilla mente Deum contempletur, ac ſuper omnia diligat, ut hîc quoque locum habeat oraculum illud Sacræ Scripturæ

Sapientiæ 1. *In malevolam animam non introibit ſapientia: nec habitabit in corpore ſubdito peccatis.*

31. Ad III. patet ex dictis, licèt prudentia civilis ſit utilis homini, quatenus terrena & inferiora reſpicit; adhunc ſapientiam utiliorem exiſtere ipſi, quatenus facto ad imaginem Dei, & illum imitanti, penès partem ſui præſtabiliſſimam, ac quodammodo divinam, quæ eſt mens. Nec à ſapientibus in objectione allegatis, aut aliis, improbantur qui contemplationi rerum divinarum dediti ſunt, conſiderantes, admirantesque ſummam Dei bonitatem, & pelagus illud interminum perfectionum in omni genere, oculatiſſimamque providentiam, quâ ſuperiora quæque, intermedia, & inferiora curat: inſuper & plura alia, quæ explicuimus diſputat. 3. quæſt. 10. num. 10. & ſunt veluti baſis totius divinę contemplationis. Quare ubi ſapientes damnant hominum veſtigationem circa divina, accipiendi ſunt de inquiſitione temeraria, ſuperba, & ſupra hominem, qualis eſt ſcrutatio arcanorum, ſeu liberorum decretorum Dei, quæ ſibi ipſe ſervavit; aut futurorum contingentium, aliorumque ſimilium.

32. Ad confirm. ex num. 11. Sapientia hominis ſolitarii, nec verbo, nec ſcripto docentis alios, aut ullo alio modo promoventis commune bonum; minùs quidem utilis eſt civitati, quàm prudentia politica alterius verſantis in convictu hominum. Unde in ordine ad bonum civitatis commune, hæc melior eſt, quia utilior pluribus. Cęterùm adhuc ſapientia homini ſolitario maximam afferet, imò ſummam utilitatem, per conjunctionem cum ſuo ultimo fine, Deo, ejuſque poſſeſſionem per actum contemplationis, & ſubinde amoris: ac ſanè utilitatem majorem, quàm afferat viro politico prudentia civilis. Neque jure conqueri poſſunt, patria, cives, amici, ubi quis, aliàs non obligatus ſpeciatim ad civilem vitam, recedit à convictu cæterorum, ut liberiùs Deum contempletur. Utitur enim jure ſuo ad excolendam mentem, & perfectiſſimè conjungendam Deo, cujus illa delibatio quædam, & imitatio eſt. Quòd ſi verò ſapiens vir in ſolitudine vivens curet eruditionem aliorum, ut ad Deum tendant, & ipſi obſequantur, utilior eſt cæteris, quàm vir prudens, & non ſapiens, qui rempublicam adminiſtrat: ut num. 21. dicebamus.

33. Ad IV. cùm oſtenſum fuerit, ſapientiam veram, & non fucatam, eſſe matrem prudentię ac virtutum omnium, conſtat, neminem verè ſapientem eſſe, qui prudens & probus non ſit, ac proinde digniſſimus imperare aliis. Nec perfectè prudens aliquis eſſe poteſt, niſi & ſapiens: cùm perfecta prudentia ortum ducat à ſapientia. Ii autem qui abſque ſapientia prudentes videntur, ſolùm ex parte & imperfectè prudentes ſunt, & inſtar Polyphemi carent altero oculo meliori: vbi autem utraque conjungitur, vir perfectus & oculatiſſimus quiſque evadit: & format Platonis androgynum omni ex parte quadratum: nimirum, ex contemplatione ſapientiæ, ut mare, & prudentiæ actione, ut fœminâ, conſtitutum.

QUÆSTIO TERTIA.

Quid & quotuplex ſit prudentia?

QVAMVIS jam antea quæſtione prima & ſecunda hujus Diſputationis nonnulla dixerimus de prudentia; adhuc plura addere oportet, quoniam illa præcipuam quodammodo ſibi vendicat partem tractationis de virtutibus intellectualibus. Quærimus itaque modò, quid & quotuplex ea ſit. Nec contentioſa erit diſputatio, aut argumentis implexa, ſed pacata, & quæ deſerviat non exquiſitæ eruditioni, ſed uſui, ac parando fructui ex hac virtute procedenti.

SECTIO PRIMA.

Explanatur natura, ſeu formalis ratio prudentiæ, prout differt à cæteris virtutibus intellectualibus, ſpeciatim verò à ſcientia, & arte; itemque ab opinione.

2. ARISTOTELES lib. 6. *Ethic.* cap. 5. definit prudentiam, ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικήν, &c. *habitum verum cum ratione agentem in iis, quæ & bona, & mala homini ſunt.* Præmiſerat verò, prudentis viri proprium eſſe, poſſe conſultare rectè de iis, quæ ſibi bona & utilia ſunt: conſultationem verò non eſſe de rebus neceſſariis, quia proprium eſt ſcientiæ in iis verſari: neq; de iis, quę ſub effectionem cadunt, quoniam hæc pertinent ad artem: nec de iis, quæ ipſe conſultans nequit agere: quod jam ſupponitur probatum ex libro 3. *Ethicorum* cap. 3. ſed de iis nominatim, quæ agenda ſunt liberè & contingenter ab eo qui conſultat, quæque benè, aut malè agi poſſunt. Nimirum actio humana, quæ ſub conſultationem cadit, & ad prudentiæ directionem pertinet, non eſt aſſenſus aliquis in concluſionem ex præmiſſis omnino neceſſariis & cum ea connexis: nec præterea eſt effectio quædam operis externi juxta regulas: ſed ſolùm eſt actio, ſeu electio appetitûs, tum rationalis, tum ſentientis, quæ & contingenter elicitur, & bona, aut mala eſſe poteſt. Unde Ariſtoteles eodem loco ait, prudentiæ finem eſſe ipſam bonam actionem. ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος. Artis verò finis non eſt bona effectio, ſed opus externum bonum, id eſt, reipſa factum juxta regulas ejuſdem artis.

3. Itaque prudens ille ab Ariſtotele dicitur, & verè eſt, qui ex præexiſtente habitu conſultat rectè & perpendit, quæ utilia ſunt & bona homini, aut etiam mala. In quo ſanè tria officia præſcribuntur propria viri prudentis, atque adeò & prudentiæ ipſius, prout ſe explicat in functiones proprias. Primum eſt, vt ex præexiſtente habitu ſciat conſultare, ſeu deliberare; ſecundum,

ut

ut ſciat deligere bona utilia: tertinm, ut illa ipſa utilia quæ deligit, non ſint utilia uni alicui corpotis parti, veluti brachio, aut pedi, vel etiam corporis valetudini; aut robori virium, ſed toti homini, ut honeſtè & feliciter vivat. Ex iis tribus officiis primum eſt, in quo exprimitur potiſſima functio prudentiæ, quæ præcipuè in benè conſultando poſita eſt: ideoque vir prudens dicitur communiter conſultator ac deliberans: in quo differt ab imprudente, qui temerè & ſine conſilio agit. Quare idem philoſophus eo loco refert, Periclem, & alios, fuiſſe prudentiæ laude celebres, quia quæ ſibi & hominibus bona erant, optimè conſultabant. Eo nimirum nomine celebres fuerunt inter Græcos Themiſtocles ac Nicias, ſicut inter Romanos Cato & Fabius Maximus. Ideoque jure ac meritò idem Ariſtoteles ut exponat potiſſimam prudentiæ functionem, primò ac maximè de conſultatione diſſerit. Secundum viri prudentis officium verſatur in utilitate rerum, circa quas conſultat, ſeu deliberat: quoniam argumentum & finis deliberativi generis, etiam apud Rhetores, eſt utilitas. Tertium officium prudentis viri diſcernit in qualitate rerum ſeu bonorum, quæ dicuntur ntilia: ut non leviter ſolùm utilia ſint, ant ex parte; ſed quæ grave momentum afferant toti homini ad vitam honeſtè ineundam, & ſelicitatem conſequendam. Quare ſi quando vir prudens conſultat circa utilitatem brachii, aut pedis, vel etiam integri corporis, non verſatur in ea utilitate ſecundùm ſe ſpectatâ (qua ratione ſpectat ad medicinam, vel ad artem gymnaſticam) ſed prout conſerente aliquid momenti ad vitam honeſtam & ſelicem.

4. Porrò prudentiam differre à ſcientia & arte, non ſolùm docet eo loco Ariſtoteles ſed etiam probat quoad utramque partem. Quoad priorem ferè ſic: Quorum habituum alia atque alia eſt materia, etiam natura diverſa eſt. Prudentiæ autem & ſcientiæ materia alia atque alia eſt. Illa enim verſatur in contingentibus, quæque aliter ſe habere poſſunt: hæc verò in neceſſariis, quæ aliter ſe habere non poſſunt. Prudentiæ igitur & ſcientiæ diverſa natura eſt. Præterea: quicumque habitus diverſâ viâ ac medio tendunt in ſuum objectum, ſpecie differunt inter ſe. Prudentia autem & ſcientia diverſis viis ac mediis tendunt in ſuum objectum, hæc quidem per demonſtrationem inſiſtentem principiis neceſſariis: illa verò per conſultationem rerum & actionum contingentium. Prudentia igitur & ſcientia ſpecie differunt inter ſe. Denique prudentia verſatur in iis, quæ ſub actionem cadunt, ſeu aguntur: ſcientia autem in iis, quæ ſub contemplationem cadunt, & non aguntur. Differunt ergo omnino ex parte materiæ, quam tractant, prudentia & ſcientia. Unde & obiter colligitur diſcrimen ejuſdem prudentiæ, tum ab habitu principiorum, ſeu intellectu, qui ſolùm verſatur in principiis neceſſariis rerum, abſque conſultatione ulla: tum etiam ab habitu ſapientiæ, quæ verſatur in neceſſariis, & non agendis, intenta conſiderationi rerum altiſſimarum & æternarum, quæ omnia procul ſunt à natura & inſtituto prudentiæ. Poſteriorem autem partem, in qua ſtatuitur diverſitas illius ab arte, facillimè probat Ariſtoteles: quia quorum habituum functiones ſunt prorſus diverſæ, natura & formalis ratio nequit eſſe una & eadem. Prudentiæ verò & artis functiones ſunt diverſæ, illius nimirum functio propria eſt actio humana ad mores directè ſpectans, quæque propriè bona aut mala eſt: hujus verò, effectio alicujus externi operis, quæ nec directè ad mores ſpectat, nec propriè bona aut mala eſt in genere moris. Prudentiæ igitur & artis natura ac formalis ratio, nequit eſſe una & eadem. Rurſus: prudentiæ finis eſt actio bona deliberata, quam Ariſtoteles ἐυπραξίαν appellat: finis verò artis non eſt actio aliqua, nec effectio, ſed externum opus quod fit. Patet ergo, finem utriuſque eſſe omnino diverſum, proindeque habitus ipſos prudentiæ atque artis plurimùm inter ſe diſcrepare. Verùm præterea ſunt plures aliæ rationes diſcriminis inter utramque, ab eodem philoſopho indicatæ, quas oportet exponere.

5. Prima eſt, unamquamq; ex iis virtutibus mentis invicem ab altera ſeparari. Multi enim prudentiâ eminent, & ab omnibus prudentes exiſtimantur, in quibus tamen nulla ars invenitur. Themiſtoclem enim, Niciam, Catonem, & Fabium Maximum, prudentes fuiſſe legimus: neminem verò eorum in arte aliqua excelluiſſe invenimus. E contrà videre paſſim eſt inſignes artifices, ut ſtatuarios, pictores, architectos, & alios ejuſmodi, qui omnino imprudentes habentur, & ſunt. Igitur prudentia & ars invicem ſeparantur, proindeque diſtinguuntur. Unde obiter colligitur, prudentiam quoque à ſapientia & ſcientia differre: cùm multi ſint prudentiæ laude conſpicui, qui nullum in ſcientia aliqua aut ſapientia fecere initium aut progreſſum: & è contra plurimi in ſcientiis eximii, ac theoriæ rerum ſublimium & æternarum dediti inveniantur, qui imprudentes audiunt, ſeu præcipites & temerarii in agendo. Patet igitur, prudentiam non ſolùm differre ab arte, ſed etiam à ſcientia & ſapientia, cùm invicem ſeparentur. Non loquor de ſapientia, in eo excellenti gradu, quo mater eſt prudentiæ, & principium proximum contemplationis Dei, in qua ſita eſt naturalis ac potiſſima hominis felicitas in hac mortali vita. Sic enim non ſeparatur à prudentia, neque à virtntibns morum, ut diximus tum queſt. præcedenti, tum Diſput. 4. q. 11. Sermo igitur nobis in præſentiarum eſt de ſapientia, prout frequenter invenitur deſtituta ſatellitio cæterarum virtutum, & conſortio prudentiæ in multis hominibus: qui proinde potiùs errore vulgi, quàm reipſa, inter Sapientes numerantur, ut proinde iis meritò adaptetur effatum illud Græcorum: μισῶ σοφιστὴν ὅστις οὐχ αὑτῷ σοφός. *Non ſapit, qui ſibi ipſi non eſt ſapiens.* Ac prçterea illud Ciceronis in epiſt. quadã ad Trebatium: *Illud ſemper memento: qui ſibi ipſi ſapiens prodeſſe nequit, nequicquam ſapit.* Quare tunc ſolùm ſapientia, & ſcientia, ſive privatim obtenta, ſeu publicè aliis tradita, eſt nota prudentis viri, cùm bene dirigitur in utilitatem privatam & publicam aliorum. Ideo jure ac meritò dixit Alvarez de Paz in opere *De vita ſpirituali*: *Scientia aliquorum, eſt ſcientia arrogans, & procax; ſeipſam exaggerans, novitates conſectans, magiſtros & præceptores parvipendens, & aut minus ſubtiles, aut nimium ſcrupuloſos accuſans. Eſt ſcientia libertatis amans, obſervantiæ inimica, relaxationis cupida: quæ diſciplinam fugit, mortificationem timet, ſeniorum monita aſpernatur, regulas ut non ſervet interpretatur. Eſt tandem ſapientia, non deſurſum deſcendens, ſed terrena, animalis, & diabolica.* Ac prçterea: *Eſt ſcientia curioſa nimis, nihil quærens, niſi quæ intellectûs intemperan-*

Digitized by Google

perantiæ ſatisfaciant, & oſtentationi ac plauſui deſerviant: non quæ fratrum ſaluti proficiant. Ac Magnus Gregorius lib.17. *Moral. Tolerabilius eſt Deo quempiam cum ignorantia in humilitate jacere, quàm cum elatione alta ſapere*. De ejuſmodi, inquam, ſapientia & ſcientia, planè degenere, & nec Chriſtiano, nec religioſo homine digna, aſſeruimus, exiſtere poſſe abſque conſortio prudentiæ.

6. Secunda diſcriminis ratio eſt inter prudentiam & artem, quòd in arte magis expetendus eſt qui ſponte peccat, quàm qui invitò, aut ex ignoratione. Non enim vitio vertitur, aut ludibrio, voluntarius error in extruendo aliquo opere externo: quoniam adhuc cohærere cum eo poteſt inſignis peritia artificis, qui, cùm poſſet illud elegantiſſimum moliri & extruere, de induſtria noluit. Contra verò ſe habet res in rebus agendis, quæ ſunt materia prudentię. Quiſquis enim omnino ſpontè & voluntariè delinquit, omnino improbus habetur, neque ulla probabili excuſatione ſe tueri poteſt. Qui autem per ignorationem aliquid pravum agit, veniâ dignus eſt, & quodammodo excuſatur. Itaque ambo quidem, ubi voluntariè delinquunt, ſive circa opus artificioſum, ſive circa mores, jure ac meritò reprehenduntur. Aliunde verò differunt, quòd peccans ſpontè circa operas artis, non arguitur imperitiæ, nec deſinit haberi artifex induſtrius: peccans verò ſpontè in rebus agendis, ſeu ad mores ſpectantibus, arguitur improbitatis, & imprudentiæ, ſeu convincitur deſtitutus prudentiâ, quoniam hæc non cohæret cum improbitate morum. Immò magis reprehenditur, quàm ſi invitò aut ignoranter delinqueret, quoniam ſe reddit indignum miſeratione: ut idem Ariſtoteles jam docuerat lib.3.*Ethic*.cap.1.

7. Tertia in eo ſita eſt, quòd prudentia ſit virtus propria hominis, quâ homo eſt: quoniam illum perficit & conſtituit bonum ſimpliciter. Ut enim docet Ariſtoteles lib.6. *Ethic*. cap.13. & nos reliquimus latè probatum diſp.4. quæſt.7. Prudentia neceſſariò ſecum affert ſplendidiſſimum comitatum omnium virtutum moralium, quarum ductrix & regula eſt: ac proinde nequit non conſtituere hominem probum ſimpliciter & abſolutè. Cæterùm ars, quamvis ſit virtus intellectualis, non perficit hominem, quâ homo eſt, ſimpliciter loquendo. Non enim conſtituit hominem abſolutè probum, ſed duntaxat bonum artificem, aut induſtrium, quæ eſt bonitas cum addito, & exigui momenti.

8. Denique prudentia differt ab opinione, non ſolùm quatenus prę illa eſt virtus mentis, ut ſupra quæſt.1. dictum eſt, ſed etiam ex aliis capitibus. Primum eſt, quòd prudentia non ſit habitus cum ſola ratione conjunctus, ſed etiam cum rectitudine appetitûs: ſiquidem omnibus morum virtutibus illigata eſt, ut nuper dicebamus. Virtutes autem morum conſtituunt rectum appetitum, & rectæ rationi ſubjectum, cùm is ſit effectus proprius illarum. Ergo prudentia non modò eſt habitus comes rectę rationi, ſed etiam appetitûs recti, ſeu perturbationum motibus liberi. Unde & obiter infertur, neminem improborum eſſe verè prudentem: quoniam omnis improbus ægrotat inordinato appetitu. Opinio autem non habet neceſſariò conjunctam rectitudinem appetitûs, ſed æquè bene conjungi poteſt, ac paſſim conjungitur, cum appetitu perturbato, ac quieto. Unde non ſolùm probos homines, ſed & improbos, videmus peculiares ſuas opiniones tradere, ac tueri. Patet igitur id diſcriminis eſſe inter prudentiam & opinionem. Secunda utriuſque differentia eſt, quòd opinio longè faciliùs per oblivionem deleatur, quam prudentia. Opinio enim adquiritur cognitione non firma, nec ex cauſſis neceſſariis deducta, quæ proinde facilè memoriâ excidit. Prudentia autem oblivione deleri vix, aut ne vix poteſt, quod luculenter apparebit conſideranti illius initium, progreſſum, finemque. Initium enim maximè nititur in qualitate naturę: nimirum in optimo temperamento primarum qualitatum, & humorum: ideoque inter animantes brutas formicæ & apes cæteris prudentiores habentur, quoniam competenti humorum complexione ſunt præ aliis præditæ. Similiter & ut plurimùm ſenes prudentiores juvenibus ſunt: quoniam hi propter majorem ſanguinis fervorem præcipitanter & temerè ad agendum feruntur: ſenes autem è contra, quia ſanguine frigidiores ſicciorefque. Dum autem ea naturalis diſpoſitio ad prudentiam permanet, adeſt cauſſa aliqua illius conſervatrix, quæ non pręſtat aditum facilem oblivioni. Deinde progreſſus prudentię poſitus eſt in notitia practica & experimentali rerum expetendarum ac fugiendarum, quæ paſſim occurrunt, cum diuturno exercitio bonarum actionum ad pręſcriptum ipſius prudentiæ. Difficillimè autem quiſquam poteſt oblivisci eorum, quæ paſſim exercet. Finis denique proximus, in quem prudentia perducit, eſt ſatellitium omnium virtutum, quæ nullatenus in actum ſe proferunt, niſi prudentia ipſa manuducente, ac viâ ſternente. Quare prudentia per oblivionem deleri nullatenus poteſt, quod non habet locum in opinione. Immò inde ferè colligitur, ſcientiam faciliùs oblivione ſepeliri poſſe, quam prudentiam: quia licèt firmioribus cauſſis nitatur, & verſetur in rebus neceſſariis; aliunde minùs frequenter in actum ſe profert, & nonnunquam intermittitur ejus exercitatio, etiam ad longum tempus: ideoque faciliùs memoriâ excidere poteſt, quàm prudentia, cujus uſus creber eſt. Unde quod Ariſtoteles docuit lib.1. *Ethic*.cap.10. Virtutes morum habere majorem firmitatem, quàm ſcientias, propter majorem aſſuetudinem, & frequentiorem exercitationem; id etiam in prudentia locum habet, ob eandem cauſſam. Unde jam alibi obſervavimus, nonnullos ſenio aut infirmitate oblitos fuiſſe ſcientiarum illarum, quas antea didicerant & docuerant: cùm tamen ii ipſi antiquos mores, proindeque & prudentiam antiquam retinuerint. Patet igitur, quomodo & qualiter prudentia differat ab opinione.

9. Aliunde verò negari non poteſt, utramque convenire in ſubjecto, & materia quam tractant. Conveniunt quidem in ſubjecto: quia ex iis duabus animæ intelligentis facultatibus explanatis ab Ariſtotele lib.1. *Ethic*. cap.13. quarum una in ſciendo & contemplando ſita eſt, altera in opinando; patet, prudentiam, non in priore illarum, ſed in poſteriore ſedem habere. Quare reſtat ut inſtar opinionis, locum ſibi vendicet in parte animæ opinante, quæ dicitur δοξαστικὸν. Idem igitur eſt prudentiæ & opinionis ſubjectum: eadem nimirum animæ facultas. Jam verò, utramque convenire in materia, quam tractant, patet: quoniam ambæ verſantur in iis, quæ aliter ſe habere poſſunt. Prudentia quippe verſatur in iis, quæ ſub conſultationem & deliberationem

ca-

cadunt: ea autem non ſunt res immobiles, & neceſſariæ, de quibus nemo, niſi abſurdè & inſipienter conſultare aut deliberare poteſt: ſed actiones ſive res contingentes, quæ ſub arbitrium noſtrum cadunt. Opinio ſimiliter, cùm ex propria ratione includat formidinem partis oppoſitæ, verſatur in rebus quæ aliter ſe habere poſſunt, aut in re, aut ſaltem in exiſtimatione opinantis: cùm ille non cognoſcat rem per cauſſam neceſſariam, quæ proinde nequeat aliter ſe habere. Prudentia igitur & opinio conveniunt quodammodo in materia, quam tractant: quodammodo, inquam, nam aliunde etiam in ea differunt. Prudentia enim ſolùm eſt circa ea, quæ ab unoquoque agenda ſunt, & in quæ ſola cadit conſultatio ac deliberatio. Opinio autem etiam ad ea extenditur, quæ ab alio facta ſunt, aut facienda; immò & circa eſſentias & proprietates rerum, quæ ſub actionem non cadunt.

10. Quamvis autem dixerimus, prudentiam ſibi vindicare locum in facultate animæ opinante, quàm Græci δοξαστικὸν, appellant; adhuc verum eſt, illam reſidere in intellectu practico: quoniam tractat de rebus agendis, quod ad intellectum practicum pertinet, cujus eſt conſultare & deliberare. Cæterùm ſecundariò dici poteſt prudentiam eſſe in iis ſenſibus internis: qui dicuntur æſtimativa, & cogitativa, quarum eſt verſari in ſingularibus: quod prudentiæ convenire perſpicuum eſt.

SECTIO II.

Prudentiæ partes integrantes explanantur ſingillatim, itemque functiones, & actus præcipui.

11. CONSIDERATA jam ratione formali, ſeu quidditate prudentiæ, prout differt ab aliis virtutibus mentis, & ab opinione veniamus ad explanandum illius partes integrantes, & præcipuas functiones. Omnes cum Ariſtotele lib. 6. *Ethic.* cap. 78. & ſeqq. concedunt illi aliquas partes, quæ dicuntur integrales per metaphoram, ſeu ſimilitudinem partam à partibus corporis, ſine quibus illud nequit perfectum exiſtere. Ita ergo nec prudentia eſſe poteſt perfecta abſque ſubſidio aliquarum operationum mentis, quæ licèt non conſtituant rationem illius formalem, exiguntur tamen ad perfectum ejus uſum. Eæ verò communiter octo aſſignantur: memoria, intelligentia, docilitas, ſolertia, ratio, providentia, circumſpectio, & cautio. Ex iis memoria ponitur à Cicerone lib. 2. *De inventione*, ſolertia ab Ariſt. ubi nuper cap. 10. reliquæ ab utroque, & omnes tum à Macrobio lib. 1. in *ſomnium Scipionis* cap. 8. tum à D. Thoma 2. 2. quæſt. 48. ideoque ſingulas illarum explanare oportet.

12. Memoria, quæ primo loco ponitur, eſt cognitio præteritorum. Dicitur autem pars integralis prudentiæ, quoniam hujus functio & perfectus uſus pendet potiſſimùm ab experientia, hæc verò ab experimentis, experimenta autem à multis memoriis, ut loquitur D. Thomas ex lib. 1. *Metaph.* cap. 1. idem verò 2. 2. quæſt. 49. art. 1. aſſignat ex Ariſtotele & Cicerone quatuor præcepta corroborandæ memoriæ admodum utilia; nimirum, ut aſſumantur convenientes imagines & ſimilitudines: ut ordinatè diſponantur: ut de iis affectus habeatur: ac tandem, ut frequenter animo & mente volvantur. Verùm longè facilior memoria comparari aliter poterit, eaque prorſus admiranda, ſi vera ſunt, quæ ante aliquot docuit, & veluti plurimorum experimento teſtata reliquit Zacutus medicus Luſitanus, cujus opera paſſim circumferuntur. Dices: ſi perfectus prudentiæ uſus pendet maximè à memoria, ſequitur, prudentiam in ſenibus difficilè locum habere: ſiquidem Ariſt. lib. *De memoria* cap. 2. obſervat, ſenes eſſe immemores. Conſequens autem repugnat dictis ſupra ex eodem philoſopho num. 8. memoria ergo non eſt neceſſaria ad perfectum uſum prudentiæ. Reſp. veram eſſe doctrinam, quam tradidimus de neceſſitate memoriæ ad perfectum uſum prudentiæ. & ſimiliter verum eſſe, in ſenibus potiùs, quàm in adoleſcentibus, prudentiam reſidere, tum quia, licèt ſenes non adeò vividam & promptam memoriam habere dicantur, ac juvenes; aliunde tamen diuturna rerum & variorum eventuum obſervatione didicerunt plurima, quorum licèt aliqua deleantur oblivione, adhuc infixa manent longè plura, quàm à juvenibus obſervari potuerint. Semper itaque ſenes majus præſidium ex memoria habent, quàm juvenes ad perfectum prudentiæ uſum. Deinde Ariſtoteles loco in objectione allegato cap. 4. non loquitur de quibuslibet ſenibus, ſed de iis, qui ſenio confecti, & ferè decrepiti ſunt. ii enim omnimodam rerum præteritarum oblivionem pati ſolent, ut experimento multiplici comprobatum eſt, præſertim in quibuſdam hominibus doctis, ubi ad extremam ætatem veniunt. Qua de re ſingulare eſt illud quod habetur in indice operum Abulenſis litera I. pag. 197. col. 3. *Joannes Ægidius Zamorenſis, ordinis Minorum, homo valde doctus, qui pleraque voluminum, tam hiſtorialium, quàm ſapientialium, edidit; ad tantam pervenit ſenectutem, ut jam nec literas noſceret, nec ſciret ſe eſſe qui priùs libros edidiſſet.* De Cornelio quoque Janſenio Epiſcopo Gandavenſi ſub Carolo V. Gandavenſi, inquam, viro doctiſſimo, & inſigni Sacræ Scripturæ interprete, ac ſcriptore celebri, legitur, ſubiiſſe literarum oblivionem ſæculo præcedenti, in extrema ætate. Nimirum in decrepitis, vel ſola nimia ſiccitas cerebri ſummam rerum præteritarum oblivionem inducere poteſt. Unde Galenus lib. 9. *De locis affectis* cap. 5. teſtatur, ſe noviſſe quemdam, qui exſiccato organo ob aſſiduitatem in ſtudiis atque vigiliis, memoriam pene amiſit.

13. Intelligentia, quæ eſt ſecunda ex integrantibus prudentiæ partibus, prout ad præſens attinet nihil aliud eſt, quàm cognitio principiorum particularium, & aliarum ſingularium rerum, circa quæ verſatur prudentia: ſive hoc fiat directè à ſolo intellectu, ſive per converſionem ad phantaſmata de quo plurima diximus tom. 2. *Philoſoph. nov-antiquæ* diſp. 83. ſect. 5.

14. Docilitas tertium locum habet, plurimumque deſervit parandæ prudentiæ dum quis audit ſententias aliorum, præſertim uſuperitorum & ſenum, qui diuturno experimento quemdam veluti oculum nacti ſunt, quo principia cernunt; ut ait Ariſt. lib. 6. *Ethic.* cap. 11. ideoque etiam Patres plurimum illam commendant: ut Nazianzenus Orat. ad Nicobolum, & Caſſianus Collat. 2. cap. 10. immo & ipſe Spiritus S. *Proverbiorum* 3. & *Eccl.* 6. Quare Cajetanus 2. 2. q. 49. art. 3. jure ac meritò obſervat, negligentiam, ſeu contemptum audi-

audiendi, tum viventes, tum vitâ functos qui nos ſcriptis ſuis docent, eſſe matrem imprudentiæ. Quin & D. Thomas ibidem ſolut. ad 3. monet neminem ſolum ſibi ſufficere circa ea, quæ ad prudentiam attinent, ideoque non juvenes modò, ſed ſenes etiam dociles eſſe debere.

15. Solertia quarto loco aſſignatur, dicıturque à Doct. Angelico ubi nuper art. 4. pars euſtochiæ, quæ rectè conjectat de quibuslibet: quoniam vir ſolers non de omnibus conjecturam facilè & promptè fert, ſed nominatim de inventione medii, ut docet Ariſt. lib. 6. *Ethic.* cap. 9. eſtque utiliſſima ad functiones præcipuas prudentiæ, ut uterque communis Magiſter docet. Differt à conſultatione, quatenus hæc quærit & ratiocinatur: Solertia autem conjectat bene abſque ratiocinatione, & in inſtanti: deſervit plurimùm conſultationi, quæ eſt veluti caput prudentiæ. Nimirum, cùm hæc verſetur in ſingularibus, quæ facilè ignorari poſſunt, eget conjecturis, ac proinde opus habet ſolertiâ.

16. Ratio eſt cognitio unius ex alio per argumentationem, illationemvè; quoniam præcipuum opus prudentis eſt bene conſiliari; conſilium autem eſt quædam inquiſitio ab uno in aliud procedens, quod ſanè eſt opus rationis. Rationem verò prædictam eſſe prudentiæ utiliſſimam, vel ex materia ipſa patet, in qua prudentia verſatur. Nimirum, cùm tractet res ſingulares, quæ non ſunt per ſe notæ, oportet ad illarum cognitionem devenire ratiocinando ex uno in aliud. Legendus ea de re Ariſt. lib. 6. *Ethic.* cap. 10. & D. Thomas ubi ſupra art. 5.

17. Providentia, quæ ſexto loco numeratur inter partes prudentiæ, eſt idonea ordinatio mediorum, ſeu præſidiorum convenientium in finem; eaque admodum neceſſaria eſt perfecto uſui prudentiæ, utpote verſanti in *iis*, quæ ſunt ad finem. Unde D. Thomas ubi nuper art. 5.

18. Circumſpectio ſeptimum locum obtinet, id eſt, accurata conſideratio eorum omnium, quæ circunſtant. Eſtque admodum neceſſaria prudentiæ verſanti in ſingularibus agibilibus. Cùm enim debeant eſſe ſimpliciter bona, atque adeò ex omni capite conſentanea rectæ rationi, oportet intentè conſiderare ea omnia quæ circunſtant. Ea verò exponuntur ab Ariſtotele lib. 3. *Ethicorum*, cap. 1.

19. Cautio denique eſt proviſio quædam, & machinatio malorum adverſantium, quæ bonis conſiliis obſiſtere poſſent. Niſi enim illa præcaveantur, non poterit eſſe perfectum opus prudentiæ.

20. Actus prudentiæ tres communiter aſſignantur. Primus eſt rectè judicare quidnam ſit agendum. Secundus, conſiliari quid ſit melius facere, vel non facere. Tertius denique præcipere ut fiat hoc aut illud: & hic eſt præcipuus inter omnes prudentiæ actus. Quamobrem D. Thomas 2. 2. quæſt. 47. art. 12. & quæſt. 49. art. 3. ad 3. docet, ſervis prudentiam eſſe non poſſe, quatenus ſervi ſunt: quia prout ſervi nequeunt præcipere, ſed dumtaxat obedire. prudentiæ itaque eſt præcipere quid agendum ſit hîc & nunc: quia propoſito ſemel bono fine, oportet exquirere media idonea ad illum obtinendum, quod pertinet ad conſultationem; deinde judicare in ipſis mediis, quænam convenientiora ſint: ac denique, iis inventis, præcipere in ſingulari quodnam eligendum ſit præ aliis; niſi enim illud in ſingulari præcipiatur, voluntas non eliget, ſed manebit indifferens & ſuſpenſa.

21. Hinc colligitur, quinam potiſſimùm ſint prudentiæ participes. Quod explanat D. Thomas 2. 2. quæſt. 47. art. 12. & 14. & inferre licet ex Ariſt. lib. 6. *Ethic.* cap. 3. ubi docet, prudentiam propriè eſſe illius qui præſidet, non ejus qui ſubeſt. Nimirum, quatenus ſubeſt, ut exponit S. Doctor. Quia præcipere, quod eſt actus potiſſimus prudentiæ, non competit ſubdito, quatenus tali: licèt ipſi conveniat conſultare, & judicare de mediis, etiam prout alteri ſubeſt. Conſideratus verò quâ homo eſt, non ſolùm poteſt conſultare, & judicare de mediis, ſed etiam præcipere: cùm id ad rationalem naturam ſpectet. Opinionem autem ſubditis tribuit Ariſt. etiam prout ſubditi ſunt; nomine opinionis accipiens conſultationem & judicium circa ſingularia & contingentia, utpote de quibus non tam ſcientia, quàm opinio, habetur. Dum autem dicitur, prudentiam non eſſe in ſubdito, ut tali, quoad actum præcipiendi, non ſolùm accipiendum eſt de prudentia politica, ſed etiam de peculiari & ſimpliciter dicta, quâ quiſque providet ſibi, ſuiſque rebus in ſingulari: quoniam etiam in iis ſpectat ad ſubditum potiùs obedire, quàm præcipere.

SECTIO III.

Prudentiæ diviſio in varias ſpecies, & uniuſcujuſque earum explanatio, præſertim, Monaſticæ, & Oeconomicæ: cujus officia ſigillátim patribus familiâs præſcribuntur, ut familiæ & domui ſuæ rectè & prudenter provideant.

22. PRUDENTIA Sic explanata, & perfecta partibus ſuis integrantibus, dividitur in partes ſubjectivas, ſeu ſpecies varias, quæ contrahunt rationem illius communem, ſicuti homo & equus participant gradum genericum animalis. Ut autem id luculenter explicemus, obſervare oportet ex doctrina Ariſt. lib. 6. *Ethic.* cap. 8. & D. Thomæ 2. 2. quæſt. 47. art. 11. & quæſt. 50. prudentiam tripliciter conſiderari poſſe. Primò abſtractè, quatenus eſt circa agibile in communi, quodcumque illud ſit, dummodo rectæ rationi & appetitui conforme; ſive cedat in bonum utilitatemque ipſius agentis, ſive in bonum commune aliorum. Secundò quatenus verſatur circa agibile rectum, quod ſit bonum ipſius agentis; ſive prætera extendatur ad bonum commune aliorum, ſive non. Tertiò quatenus ſpectat agibile rectum, quod ſit bonum ſolius agentis. Prudentia conſiderata primo ex iis modis, eſt quædam ratio generica, continens ſub ſe duas ſpecies ſubalternas, quarum altera eſt gubernatrix & communis, altera peculiaris. Prudentia gubernatrix eſt quæ per ſe & primariò ſpectat bonum commune agibile, ſeu eligibile: dividiturque à quibuſdam in œconomicam, quæ curam habet familiæ, & politicam, quæ ſtudet bono communi civitatis, ſeu populi, tanquam in duas ſpecies infimas. Cæterùm D. Thomas, & alii cum ipſo, quadrupliciter dividunt prudentiam gubernatricem, in nomotheticam (id eſt, legumlatricem, quæ & regnatrix dicitur) quæ in ſolo Principe reſidet: in politicam, quæ eſt in ſubditis circa bonum commune civi-

Digitized by Google

vel regni : œconomicam circa bonum familiæ : & denique militarem circa bonum exercitus. Quę quatuor ſpecies prudentiæ gubernatricis reduci poſſunt ad duo illa membra politicæ & œconomicæ prudentiæ. Prudeutia autem peculiaris, quæ eſt alterum membrum primæ diviſionis,& frequenter dicitur monoſtica, quaſi unius tantùm utilitatem curans, aut etiam monaſtica, non habet propriè ſub ſe ſpecies ullas, ſed eſt ſpecies infima & atoma. Secnndò modo conſiderata prudentia,nimirum,quatenus ſpectat agibile rectum, quod eſt bonum ipſius agentis,ſive præterea extendatur ad bonum commune aliorum,ſive non;nullatenus videtur ſub ſe habere plures ſpecies,niſi ſecundùm aliquam ſimilitudinem,prout jam aſſignatæ ſunt primò modo. Tertia denique conſideratione,prudentia nullas omnino ſpecies ſub ſe habet;ſed prorſus atoma eſt. De quo nonnulla diximus ſuprà diſp. 4. quæſt. 6. ſect. 3. adverſus eos, qui prudentiam peculiarem dividunt in varias ſpecies juxta diverſitatem virtutum moralium.

23. Veniamus ad explanandam ſpeciem illam, quæ dicitur prudentia monaſtica, ſive unius tantùm, quoniam qui eâ præditi ſunt, ſibi conſulunt ſapienter, vitæque privatæ rectè inſtituendæ ſtudent, non in aliquo hominum cœtu, ſed in ſolitudine. Nimirum, illa regit hominem ipſum per ſe, ſive habitantem ſecum, procul ab humano convictu. Licèt enim extra communitatem ſit, ac potiùs ferarum conſors, quàm hominum, debet tamen mores ſuos ad præſcriptum honeſtatis componere, & animum imbuere iis virtutibus morum, quæ non pendent ab aliorum convictu. Non poteſt autem id præſtare, quin attingat mediocritatem debitam inter exuperantiam & defectum: quoniam in ea mediocritate conſiſtit virtus moralis: ut traditur lib. 2. *Ethic.* cap. 6. Cùm igitur ſolius prudentię peculiaris, ſeu monaſticæ ſit pręſcribere ejuſmodi mediocritatem inter exuperantiam & defectum, prout attinet ad hominem ſolitarium, conſequens eſt ut illa ſit neceſſaria ad vitam ſingularem rectè inſtituendam. Quin & quò magis divinis rebus dediti ſunt ſolitarii homines, eò magis prudentiâ opus habere videntur: tum quia deſtituti pręſidiis aliorum hominum, à quibus doceri aut admoneri poſſent: tum præterea ob ſummam arduitatem vitę, quam profitentur: ideoque ajebat Bernardus ſerm. 49. *In Cantica: Ubi ſervidior & vehementior eſt ſpiritus, profuſiorque charitas, eo vigilantiori ſcientia opus eſt, quæ ſpiritum temperet, ordinet charitatem. Diſcretio quippe* (nimirum prudentia) *ordinem ponit omni virtuti: ordo modum tribuit, & decorem, etiam & perpetuitatem. Eſt ergo diſcretio, non tam virtus, quàm quædam moderatrix & auriga virtutum; ordinatrixque affectuum, & morum doctrix. Tolle hanc, & virtus vitium erit, ipſaque affectio naturalis in perturbationem magis convertetur, exterminiumque naturæ.* Eidem verò prudentię monaſticę opponitur imprudentia peculiaris, quâ quis obliquè judicat de agendis circa ſeipſum, & longè aliter, quàm recta ratio exigat.

24. Prudentia monaſtica, ſive peculiaris modò explanata quamvis dicatur ſpecies quædam infima prudentiæ in communi, & diverſa ab iis ſpeciebus, quę bonum aliorum curant, adhuc vel non differt realiter à quibuſdam aliarum, ſed ſola ratione formali; vel ſaltem pręparet mentem, & gradum facit ſępè, ut accedente convictu aliorum, atque opportunitate loci, ac temporis, adquiratur prudentia œconomica circa bonum familię, aut politica circa bonum commune civitatis. Porrò ſi ea ſpecierum diverſitas inter prudentiam monaſticam, œconomicam, & politicam, non ſit realis, ſed ſecundùm rationem tantùm; oportet dicere, prudentiam ipſam monaſticam, quę à principio ineſt ſolitario homini, ſive tantùm res ſuas curanti, & dirigenti juxta rationis pręſcriptum; poſtea accedente convictu aliorum, & opportunitate temporis ac loci, ſe porrigere ad actiones prudentes, tum erga bonum familiæ, tum & publicum civitatis; ac proinde extenſione quadam fieri, ſeu evadere prudentiam œconomicam, & politicam, quę antea ſolùm monaſtica erat: ſicuti dici communiter ſolet, intellectum ſola extenſione fieri practicum. Si autem ea diſtinctio ſpecierum prudentię monaſticę, œconomicæ, & politicę, non ſolùm ſit accipienda ſecundùm diverſa rationes formales, ſed etiam penes rem ipſam; non poteſt illa prudentia, quę à principio erat monaſtica, evadere poſtea œconomica, aut politica, extenſione quadam: ſed ſemper opus erit habitu realiter ſuperaddito ac prorſus diverſo, quo quiſpiam facilè & conſtanter curet bonum familię, & commune civitatis.

25. Utrovis autem modo ex iis res ſe habeat (neque enim videtur res certa ac luculenter definita ab Ariſtotele) id exploratum eſſe debet, prudentiam monaſticam eſſe, quæ maximè prudentia eſt, quęque abſolutè & communi ſermone hominum prudentia audit. Id, nimirum, planè obſervat & teſtatur philoſophus lib. 6. *Ethicor.* cap. 8. dum ait: Δοκεῖ δ' ἡ φρόνησις μάλιστα εἶναι, &c. *Videtur autem prudentia maximè eſſe illa, quæ erga ſe eſt, & unum atque commune nomen habet, prudentia.* Sive, ut Argyropilus vertit: *Videtur autem ea maximè prudentia eſſe, qua ſibi ipſi quiſpiam uni quærit ac proſpicit bona. Atque hæc ipſo communi nomine prudentia nuncupatur.* Nimirum, cùm recta ratio ſuadeat, ut unuſquiſque prius ſtudeat proficere in honeſtate morum, & eſſe probus in ſe, quàm aliorum bono & utilitati providere; ita etiam ſuadet, ut priùs excolat animum prudentiâ monaſticâ, quæ verſatur in rebus & actionibus propriis, quàm œconomicâ, aut politicâ, quæ directè curat alienas. Eſt itaque prudentia monaſtica veluti baſis aut origo cęterarum prudentię ſpecierum, cuique proinde tribuitur communiter nomen prudentię abſolutè & ſine addito.

26. Sequitur prudentia œconomica, cujus uſus multiplex & diuturnus eſt, & qua non præeunte nec pater, nec œconomus quiſque poſſit ritè obire munus ſuum. Ut autem perſpicuè innoteſcat, quodnam ſit ejus officium, notandum eſt ex Ariſt. quatuor eſſe in quibus maximè cernitur munus patris familiâs, & œconomi: uxorem, liberos, ſervos, rem familiarem. Circa uxorem id curandum viro, ut juniorem ducat. Nam ſi grandior ętate ſit, non facilè flecti poterit ad arbitratum viri; & longè citiùs illo ad ſenectutem perveniens, diſplicebit, atque occaſionem miniſtrabit divertendi ad non ſuam. Deinde, ut jam ductam non ſinat fuco & pigmentis uti, ne fortè ſimul cum habitu corporis diſcat fingere mores animi. Ulterius ne illam injuria aliqua afficiat: fortè enim illa injuriam viciſſim viro reponet. Ne etiam me-

cum incutiat veluti ancillæ, dum eam accepit in æqualem vitæ ſocietatem, & conſuetudinem individuam. Addunt aliqui in dilectu uxoris maximè attendendum eſſe, ne nimirum nobilior, aut locupletior viro ſit, inſoleſcet enim illa, & potiùs exiſtimabit ſe ducere virum, quàm ipſi nubere. Unde illud vulgatum: *uxori nubere nolo meæ*. Ac præterea alter veterum cecinit.

Intolerabilius nihil eſt, quàm fœmina dives.
Malo Uenuſinam, quàm te Gornelia mater
Graccborum, ſi cum magnis virtutibus affers
Grande ſupercilium, & numeras in dote triumphos.

27. Circa liberos etiam curandum patri familiâs, ut antequam adoleverint, ſeu ad vigeſimum primum ætatis annum pervenerint, non utantur conſuetudine ſeruorum, nec ſe permittant aut aſſueſcant auditui, vel aſpectui rerum turpium, ac planè ſervilium, ut inſtituantur ingenuis diſciplinis, & moribus ad totius honeſtatis præſcriptum, quod faciliùs obtinebunt, ſi pater ipſe exemplo ſuo præeat in omnia virtutis opera, ac decora, quæ maximè vitam civilem exornant & cohoneſtant. Sanè eo educationis genere longè magis parentes liberis ſuis coſulunt, quàm ſi ingentes opes hæreditatis relinquerent. Ideoque aiebat Socrates apud Xenophontem: *Qui filus multis opibus proſpiciunt, ut autem boni & egregii evadant, negligunt, ſimile quid agunt equos alentibus, quos belli diſciplinam non docent, multum verò pabuli exhibent. Sic enim equos habituri ſunt pinguiores, ſed rerum, quas præſtare oportebat, imperitos. Eodem modo peccant qui filiis agros multos comparant, ipſoſmet verò negligunt. Poſſeſſiones enim magni pretii æſtimationem habebunt, ipſi autem viles erunt: cum contra oporteret cuſtodientem re poſſeſſa pretioſiorem eſſe. Itaque ſiquis filium magni pretii hominem effecerit, quamvis paucas opes ei relinquat, multa tamen largitus eſt. Animus enim facit, ut res multæ aut paucæ appareant, quippe bono, quicquid poſſidet, moderatum eſt: rudi autem & inepto, modicum.*

28. Circa ſervos conſtituit idem Ariſt. duplex genus. Quoſdam enim appellat curatores; id eſt, præpoſitos negotii: quoſdam verò operarios, ſeu opifices; id eſt, manibus facientes opus aliquod ruſticum, quale eſt ſerere, arare, ligna cædere, humum fodere. Et utriuſque quidem proprium officium deſignare debet. Primò ita eos tractans, ut nec nimia facilitate ſuperbos faciat, nec ſeveritate plus juſto demiſſos. Secundò ita ſe geret cum iis, ut honeſtioribus, id eſt, negotiorum curatoribus, aliquantò magis honoris exhibeat, quàm operariis, quo nimirum hi in pretio illos habeant, veluti vicarios ejuſdem patris familiâs, ejuſque vice & nomine imperantes. Operariis verò plus curet neceſſaria vitæ ſubſidia abundanter ſuppeditare, quàm honorem impendere: cùm enim viles & abjecti ſint, potiùs utilitate, quàm honoris ſtudio, ducuntur. Tertiò curabit, ut ſervis nihil aut parum vini præbeatur, idque raro: cùm potus vini etiam ingenuos homines concitare ſoleant ad inſolentiam, & arrogantiores ſpiritus generet. Eamque ob cauſſam ſubdit, etiam liberos homines apud quaſdam nationes ſolitos vino abſtinere. idque teſtatur de Carthaginenſibus cùm in bello eſſent: ſicuti & de Perſis Xenophon. Quartò, ut in ſervis tria potiſſimùm ſpectet: opus, cibum, caſtigationem: opus quidem, ad commodum familiæ: cibum, ad victum ſervorum, & conſervationem familiæ: caſtigationem ſcelerum, ſine qua ſervi inſoleſcerent, & eſſent inutiles. Quintò, ut erga meliores & utiliores ſervos benigniùs & liberaliùs ſe gerat, quo ſic excitentur ad fidelius & cumulatius obſequium. Sextò, ut illos deligat in operarios, qui nec plus juſto timidi & demiſſi ſint, nec plus debito fortes audaceſque: quoniam priores exhibebunt operas ſuas timidè & parcè: poſteriores verò imperium detrectabunt, ac juſſa contemnent. Septimò, ut terminum ſervitutis indicat, ſi fideles & ſtrenuos ſe gerant. Sic enim alacriùs & promptiùs juſſa exequentur, quàm ſi libertatem omnino deſperent. Octavò, ut ſinat ſervis procreationem filiorum, ut hi ſint veluti pignora, ne parentes fugiant & ſecuritatem præſtent obſequii. Nonò, ut plures ſervos ejuſdem generis, ſeu nationis non habeat: veluti multos Dalmatas, aut Cares. Sic enim timeri poſſet, ut ſeceſſionem faciant, & communione ejuſdem linguæ aliis ignotæ aliquid contra dominum machinentur.

29. Circa rem familiarem plura etiam præcepta œconomo, ſeu patri familiâs tradit. Primum, ut conſervationem & augumentum rei familiaris paret honeſta ratione, ut agriculturâ, aut negotiatione haudquaquam ſordida. Secundum, ut res partas & poſſeſſas cum decoro ſervet, & pro dignitate ac neceſſitate cujuſque impendat domeſticis. Tertium, ut ſumptus faciat idoneos in domibus ædificandis, aut ſarciendis, coëmendis veſtibus, & aliis rebus familiæ neceſſariis. Quartum, ut beneficentiâ utatur erga amicos, ac magnificentiâ in patriam, ſeu civitatem ſuam, juxta conditionem ſuam, & opum abundantiam. Quintum, ut parandis opibus aut augendis unicum negotium tractet, non plura. Neque enim oportet omnes agriculturæ partes exequi, aut omnis mercaturæ genus, maritimum, & terreſtre, neque ex terreſtri omnem illam, quâ utuntur numularii, aut menſarii, & collybiſtæ, *vel* trapezitæ. Multiplex enim negotiorum occurſus impedimento erit, & alterum collidetur ab altero. Sextum, ut plures res fructuoſas, quàm infructuoſas quærat v. g. præſtat adquirere plures agros, quàm domos; plures merces, quàm veſtes; plura pecora, quàm mancipia. Septimum, ne uni tantùm negotiationi totum cenſum exponat, ſed partem illius dumtaxat, ut ſi fortè jactura aliqua contingerit, poſſit de cætero ad negotiandum redire. Octavum denique, ut in re familiari tuenda & augenda imitetur Athenienſes, Perſas, & Lacedæmonios. Nimirum Atticis, ſeu Athenienſibus ſolennis fuit modus, quem exemplo ſuo probavit Pericles, vir diligentiſſimus in re familiari ſervanda & augenda. Nimirum, ſingulis annis vendebat fructus ex agris perceptos: & ex pecunia inde parta, ſeorſum emebat quicquid erat neceſſarium alendæ familiæ, ut ita redituum conſtaret ratio, & appareret modus ac menſura ſumptuum. Hæc enim duo ad ſummam induſtriam & frugalitatem familiæ plurimum conferre videntur. Is verò modus rei familiaris gerendę, ſolennis apud Athenienſes fuit & indicatur in iis generatim ab Ariſt. dum ait, ſolitos fuiſſe vendentes emere. Ideoque apud eos nulla penus fuiſſe invenitur, cùm venditis frugibus omnibus, in diem viverent, & penè omnia diaria emerent. Ac ſanè id utiliſſimum inveniebatur

rei

rei familiari ſervandæ & augendæ: cùm experimento conſtet, faciliùs abſumi, & indiligentiùs ſervari, quæ ex agris colliguntur, quàm quæ in ſingulos dies pecuniis emuntur. Quo eodem ferè ſenſu docuit lib.4. *Ethic.* hæreditarias opes faciliùs dari & effundi, quàm proprio labore & induſtriâ quæſitas. Monet tamen, eam Atticorum regulam præſertim locum habere, & probandam eſſe in adminiſtrationibus parvis; nimirum in venditione & emptione rerum parvarum minutarumque, quæ non facilè cuſtodiri, nec diutiùs permanere poſſunt. In adminiſtratione autem magna, ſive rerum quæ facilè ac diu ſervari poſſunt, ut frumenti, aut vini, monet Ariſtoteles ut ſecernatur ea pars, quæ alendæ familiæ ſit ſatis, & domi teneatur ad ſumptus quotidianos: reliquum verò diſtrahatur, ac vendatur. Sic enim vitatur uſus penoris rerum minutarum, & inſtituitur horreum rerum majorum, ſine quibus humana vita non ducitur.

30. Perſæ autem, quorum œconomicam commendat Ariſtoteles, id in primis hortabantur, ut paterfamiliâs omnia quæ domi ſunt & fiunt, videat ipſe per ſe, diſcutiat, præſcribat, & imperet; quoniam nemo æquè ac rei ſuæ, curam gerit alienæ. Quare in eam rem laudat dictum Perſæ, ac Lybici, qui aliis atque aliis verbis idem ſignificare voluerunt. Perſa enim rogatus, ecquid eſſet, quo maximè equus fieret obeſus ac pinguis; reſpondit: oculus domini. Unde ortum eſt adagium Hiſpanicum: *Lo que mas engorda al cavallo, es el ojo de el amo.* Lybicus autem interrogatus, quænam eſſet fundo optima ſtercoratio; veſtigia domini, reſpondit. Alterum Perſarum monitum erat, ut paterfamiliâs, ſeu œconomus ſit parcus ſomni, & maximè vigilans, quod præceptum laudat Ariſtoteles his verbis: *Cùm hæc & ad virtutem honeſta ſint, & ad rem familiarem tuendam utilia, expergiſci decet dominum priùs, quàm ſervum, & cubitum ire poſteriùs; nec unquam eſſe incuſtoditam domum quemadmodum nec urbem, neque die, neque noctu; & ante lucem ſurgere, quod & ad valetudinem, & ad curam rei domeſticæ, & ad philoſophiæ ſtudia prodeſt plurimum. Ситque in magnis domibus janitor; inutilis ad cætera, qui ea, quæ importantur, & exportantur, obſervet.* Denique ex eorundem Perſarum inſtituto monet, ut in parandis & extruendis domibus, curet paterfamiliâs, ut rebus cuſtodiendis & conſervandis utiles ſint; atque habitatoribus percommodæ, ut bonam valetudinem, atque optimum corporis habitum aſſequantur, & conſervent. Quod adhuc pleniùs exponit his verbis: *Ædes parandæ ſunt, ut & rerum poſſeſſarum, & ſalubritatis, & commoditatis rationem habeamus. Rerum poſſeſſarum dico, ut veſtium, & fructum: ut videamus, quænam conducant aridis, quæ ſuccoſis & humidis, quæ animatis, quæ inanimatis, quæ ſervis, quæ liberis, quæ maribus, quæ fœminis, quæ civibus, quæ peregrinis. Commoditatis verò & ſalubritatis ea ratio eſt, ut æſtate quidem bonorum ventorum afflatum, hyeme autem ſolem excipiant. Erunt autem ejuſmodi, ſi ad Boream obverſæ fuerint, nec æqualiter latæ.* Hactenus ille. In iis ergo rebus, actionibuſque regendis, & aliis ſimilibus, juxta conditionem & ſtatum uniuſcujuſque patris familiâs, ſeu œconomici, verſatur ſpecies illa prudentiæ, quæ œconomica dicitur.

QUÆSTIO QUARTA.

DE EUBULIA, SYNESI, ET GNOME.

An ſint prudentiæ partes?

QUONIAM admodum inter ſe illigatæ ſunt eubulia, ſyneſis, & gnome; id eſt, bona conſultatio, ſagacitas, & ſententia; ut propterea vix de una aliqua illarum diſſerat Ariſtoteles 6. Ethic. *cap.9. 10. & 11. quin etiam de alia: ideo eas unica diſputatione amplecti placuit, & inquirere, an ſint prudentiæ partes. Ex cujus reſolutione conſtabit obiter, an ſint diſtinctæ à prudentia, & inter ſe. Porrò in præſentiarum plura eſſent præmittenda circa naturam earum & exhibenda hoc loco, niſi jam tradita fuiſſent à nobis in expoſitione eorum capitum: unde facilè huc transferri poſſent. Agit verò circa materiam hujus diſputationis Sanctus Thomas 2.2. quæſt.51. per quatuor articulos.*

SECTIO PRIMA.

Variæ rationes dubitandi, ne eubulia, ſyneſis, & gnome ſint partes prudentiæ.

2. RATIO prima dubitandi eò tendit ut probet, eubuliam, ſyneſim, & gnomen, non eſſe partes prudentiæ. Prudentia eſt recta quædam agendi ratio, ſive ut definit S.Thomas. Virtus *recta cum ratione activa*. Ergo omnes ejus partes debent eſſe rectæ quædam agendi rationes, ſeu virtutes rectâ cum ratione activæ. Atqui eubulia, ſyneſis, & gnome, non ſunt ejuſmodi. Ergo neque partes prudentiæ ſunt. Minor, ſive aſſumptio, in qua probanda laborare oportet, probatur. Ut enim eubulia, ſyneſis, & gnome, eſſent rectæ rationes agendi, ſeu virtutes activæ, deberent aliquid agere. At nulla illarum quicquam agit. Non eubulia: quia ſolùm conſultat, & inquirit honeſtum & utile, ſive id quod honeſtius & utilius eſt, quin ultrà ad agendum progrediatur: ut docet philoſophus cap.9. jam allegato. Non etiam ſyneſis & gnome: quoniam illarum ſolùm eſt judicare & probare id, quod eubulia conſuluit, in eoque judicio & approbatione conquieſcere, abſque tranſitu ad opus. Eubulia igitur, ſyneſis, & gnome, non

non ſunt rectæ rationes agendi, ſeu virtutes activæ: ac proinde nec partes prudentiæ.

3. Confirmatur I. Neque enim poſſunt eſſe partes ſubjectivæ, nec eſſentiales, nec integrantes. Non ergo prudentiæ partes ſunt. Aſſumptio ſuadetur quo ad ſingula membra. Non partes ſubjectivæ: quia inde ſequeretur contineri in iis tribus prudentiam, veluti genus in ſpeciebus, ac de iis prædicari, ſicut animal de homine & equo. Hoc autem manifeſtè adverſatur Ariſtoteli docenti, nec eubuliam, nec ſyneſim, nec gnomen, eſſe aut dici poſſe prudentiam. Non etiam partes eſſentiales: quia ſic prudentia ex iis tribus habitibus coaleſceret, veluti ex materia & forma compoſitum coaleſcit, quod alienum eſt prorſus à prudentia, utpote qualitate ſimplici. Non denique integrantes: quoniam cùm ii habitus ſint rectitudines quædam conſilii & judicii, ſi partes integrantes eſſent prudentiæ, eſſent quoque rectitudines rectitudinis: ſiquidem & prudentia ipſa eſt quædam rectitudo. Conſequens autem abſurdum eſt: quoniam rectitudo prudentiæ non eget alia atque alia rectitudine, niſi abeamus in infinitum.

4. Confirmatur II. Omnis pars eſt natura prior ſuo toto: utpote cauſſa conſtituens illud intrinſecè. Atqui nec eubulia, nec ſyneſis, nec gnome, ſunt natura priores prudentiâ. Ergo nec ſunt partes prudentiæ. Probatur minor: quia eubulia ſyneſis, & gnome, potiùs videntur ſubſequi, quàm præcedere prudentiam, quoniam ex ea oriuntur. Etenim benè conſultare, rectè inquirere, ac judicare ex bono & æquo (quæ ſunt munera trium prædictorum habituum) opera prudentiæ ſunt.

5. Confirmatur III. auctoritate Tullii, & Macrobii. Prior enim libro 2. *De inventione*, aſſignat tres prudentiæ partes: verùm longè diverſas à tribus prædictis. Sunt autem illæ, memoria, quâ animus repetit ſecum ea, quæ præceſſerunt: intelligentia, quâ conſiderat intentè ea, quæ ſunt: & providentia, quâ antevertit futura. Cùm verò conſtet, nullam illarum eſſe eubuliam, ſyneſim, aut gnomen, infertur, has juxta Ciceronem non eſſe partes prudentiæ. Poſterior verò in libro *De ſomnio Scipionis*, dum enumerat prudentiæ partes, nullam earum trium aſſignat, ſed alias ſex: quæ ſunt, ratio, intellectus, circunſpectio, providentia, docilitas, cautio. Igitur tam opinione Macrobii, quàm Ciceronis, eubulia, ſyneſis, & gnome, non ſunt partes prudentiæ.

6. Ratio ſecunda dubitandi in eo nititur, quòd cùm prudentia ſit virtus, & quidem præcellentiſſima, quælibet illius pars debeat etiam eſſe virtus. At neque eubulia, nec ſyneſis, nec gnome eſt virtus. Ergo nulla illarum pars prudentiæ eſt. Minor, in qua eſt diſſidium, probatur multipliciter. Primò. Si enim tres prædictæ eſſent virtutes, deberent eſſe, non morales, cùm minimè reſideant in appetitu; ſed intellectuales, quoniam ſedem obtinent in intellectu. At non ſunt intellectuales virtutes: illæ enim ſolùm ſunt virtutes intellectuales, quæ aliquid affirmant aut negant. At neque eubulia aliquid affirmat aut negat: nihil enim enunciat certi, ſed ſolùm inquirit. Neque ſyneſis, quæ ſolùm ſcrutatur rectitudinem operationis. Neque tandem gnome, quæ ſolùm ignoſcit, ſeu condonat, nec affirmando, nec negando. Ergo nulla illarum eſt virtus intellectualis.

7. Secundò ſuadetur eadem minor. Nulla virtus conſiſtit in actione, ſed in habitu tantùm. At eubulia, ſyneſis, & gnome, conſiſtunt in actione. Eubulia enim eſt conſultatio, ſeu inquiſitio quædam. Syneſis eſt perſcrutatio operis. Gnome eſt condonatio: quarum trium nulla habet rationem habitûs, ſed actionis, ſive operationis. Ergo nec eubulia, nec gnome eſt ullo modo virtus.

8. Tertiò probari poteſt minor eadem excurrendo per ſingula prædictarum ſeorſum, & oſtendendo nullam ex iis eſſe virtutem, atque adeò nec partem prudentiæ. Eubulia enim in primis eſt talis naturæ, ut poſſimus eâ uti in ordine ad pravum finem; vel in ordine ad bonum quidem finem, ſed per illicita media obtinendum, ut ſi quis inquirat & inveniat media idonea ad pravum finem obtinendum: aut turpia ad bonum finem: furta v.g. aut rapinas ad inſtruendum templa, aut ſubveniendum pauperibus. At omnis virtus talis naturæ eſt, ut nemo eâ malè utatur. Eubulia ergo non eſt virtus. Confirmatur I. Virtus enim perfectio quędam eſt, ut dicitur 7. *Phyſicor.* tex. 17. At eubulia non eſt perfectio: quia importat dubitationem & inquiſitionem, quæ imperfectiones ſunt. Ergo eubulia non eſt virtus. Confirmatur II. Eubulia enim non eſt connexa cum aliis virtutibus; multi enim peccatores ſunt bene conſiliativi: & multi juſtorum ſunt in conſiliis tardi. Ergo eubulia non eſt virtus.

9. De ſyneſi quoque videtur nihilo magis eſſe virtus. Nulla enim virtus ineſt nobis à natura, ut ex profeſſo tradit Ariſtoteles lib. 2. *Ethicor.* cap. 1. At juxta eundem lib. 6. cap. 11. jam allegato, ſyneſis ineſt quibuſdam à natura. Ait enim, ſapientem naturâ eſſe neminem: eſſe tamen ſagacem, & intelligentem. Ergo ſyneſis non eſt virtus. Confir. I. Si enim ſyneſis virtus eſt, erit utique ad rectè judicandum de rebus agendis: neque enim in quoquam alio ſita eſſe poteſt. At inde ſequitur, fruſtraneum eſſe habitum prudentiæ ab ea diſtinctum. Nihil enim à prudentia præſtari poteſt, quod à ſyneſi non præſtetur. Poſito enim quòd ſyneſis rectum judicium ferat de rebus agendis, nullum erratum eſſe in iis poteſt, cujus vitandi gratiâ exigatur prudentia. Ergo hæc fruſtranea erit, ſi ſemel ſyneſis eſt virtus. Confirm. II. Syneſis eſt ſolùm judicativa: ac proinde etiam in hominibus pravis eſſe poteſt, in quibus tamen nulla virtus eſt. Ergo neque ſyneſis eſt virtus.

10. Denique gnome non videtur eſſe collocanda inter virtutes quæ ad intellectum ſpectant, proindeque nec eſſe pars prudentiæ. De iis enim quæ fiunt caſu aut fortunâ, non eſt ratio, ut docet Ariſtoteles 2. *Phyſicorum* ac proinde nulla eſt de iis virtus intellectualis. Atqui gnome eſt de iis quæ fiunt caſu aut fortunâ. Eſt enim de iis quæ rarò accidunt, cùm propter aliquam circunſtantiam peculiarem interpretamur, actionem aliquam ſpecie tenus pravam non fuiſſe in lege generali comprehenſam, quòd certè, cùm rarò accidat, & præter intentionem legis, videtur eſſe à caſu, aut fortuna. Gnome igitur non eſt virtus intellectualis. Confirm. Si enim ſyneſis ſemel ſupponitur, tanquam habitus ad rectè judicandum; jam fruſtra adderetur gnome, quæ ſit virtus ad judicandum ſimiliter.

11. Confirmatur urgentiùs. Quia nullus habitus eſt ſimul virtus moralis, & intellectualis. Gnome autem, ſi eſt virtus, moralis eſt. Non

enim

enim diſtinguitur ab æquitate, ſive epiikia, quam Ariſt. lib. 5. *Ethic.* cap. 10. collocat inter partes juſtitiæ, quæ eſt moralis virtus. Ergo gnome nequit eſſe virtus intellectualis, ideoque nec pars prudentiæ. Porrò gnomen non differre ab æquitate videtur certum: cùm idem utriuſquè munus ſit: benigna ſcilicet, interpretatio ſeu correctio legis in univerſum latæ, quando recta ratio ſuadet caſum aliquem non eſſe in ea comprehenſum.

12. Ratio tertia dubitandi ex eo procedit, quòd ſi eubulia, ſyneſis, & gnome, eſſent prudentiæ partes, deberent ab ea & inter ſe diſtingui. Omnis quippe pars diſtinguitur ſaltem inadæquatè à ſuo toto, & adæquatè à qualibet comparte. At eubulia, ſyneſis, gnome, non diſtinguuntur à prudentia, neque inter ſe Ergo non ſunt partes prudentiæ. Probatur minor quo ad priorem partem: quia Ariſt. lib. 6. *Ethic.* ſolùm enumerat quinque virtutes intellectuales: nimirum, artem, ſcientiam, ſapientiam, intellectum, & prudentiam. Cùm igitur eubulia, ſyneſis, & gnome, aſſerantur eſſe virtutes intellectuales, & omnino diſtinctæ ſint ab arte, ſcientiâ, ſapientiâ, & intellectu; conſequens eſt, ut ſint unum & idem cum prudētia. Poſterior verò ejuſdem minoris pars ſuadetur: quia quemadmodum ejuſdem omnino habitus theorici, ſive ſpeculativi, eſt inquirere veritatem, & de ea rectum judicium ferre, ut patet in qualibet ſcientia theorica; ita & ejuſdem atque individui habitus practici intellectualis eſt verum circa res agendas inquirere, & de eo judicare. Atqui eubulia eſt habitus intellectualis practicus, verum circa res agendas inquirens. Ergo & ejuſdem omnino eſt de ipſa rerum agendarum veritate judicare. Cumque hoc poſtremum ſpectet ad ſyneſim & gnomen; conſequens eſt ut hæ duæ ſint omnino idem habitus cum eubulia. Non ergo ſunt prudentiæ partes: quia inter has neceſſaria eſt diſtinctio.

SECTIO II.

Præmittuntur quædam ſcitu neceſſaria ad expediendam præcipuam controverſiam.

13. PRÆMITTO I. Quatuor potiſſimùm eſſe genera partium, de quibus in præſentiarum nonnihil libare oporteat. Quædam enim dicuntur ſubjectivæ: quoniam ſubjiciuntur generi ut ſpecies quædam, quales ſunt homo, leo, equus, relatè ad animal. Quædam ſunt eſſentiales, ut materia & forma reſpectu compoſiti, cui totam eſſentiam tribuunt. Quædam integrantes, quæ rem integram & perfectam in ſuo eſſe conſtituunt: ut manus, pes, brachium. Quædam denique potentiales; cujuſmodi cenſentur eæ facultates, aut vires, ſive poteſtates, quibus res quælibet operatur, veluti virtutibus proximis ad agendum. Diſputatio præſens non inquirit, utrùm eubulia, ſyneſis, & gnome, ſint partes prudentiæ in aliqua ex tribus primis acceptionibus. Conſtat enim non eſſe partes illius ſubjectivas: cùm prudentia non contineatur in eubulia, ſyneſi, aut gnome tanquam genus in ſpeciebus, nec de iis prædicari poſſit. Docet enim Ariſt. nullam earum eſſe aut dici poſſe prudentiam: cujus tamen oppoſitum traderet, ſi putaret eſſe partes eſſentiales, ut materia & forma: quoniam prudentia eſt qualitas ſimplex, & proinde omnem ejuſmodi compoſitionem excludens. Nec demum ſunt integrantes: quoniam nec Ariſt. nec Div. Thomas ſtatim allegandus, eas ponunt in eo genere. Quare diſſidium eſt, utrùm eubulia, ſyneſis, & gnome ſint partes potentiales illius.

14. Præmitto II. Prudentiæ nullas eſſe partes, ſubjectivas, quæ non habeant rationem virtutis intellectualis, ſaltem minùs principalis. Ratio eſt, quoniam prudentia eſt virtus intellectualis. Ergo & ſingulæ partes ſubjectivæ, quæ ſunt ſpecies ipſius, debent eſſe virtutes intellectuales: ſicut quia animal eſt viuens ſenſibile, nulla eſt pars ſubjectiva, ſive ſpecies animalis, cui non conveniat ratio viventis ſenſibilis. Similiter & integrantes prudentiæ partes, nimirum latè dictæ, de quibus diſſerit S. Thomas 2. 2. q. 49. per totam, & nos ſupra cum ipſo egimus, quaſque idem S. Doctor q. 48. artic. unic. in corp. non abſolutè appellat integrantes, ſed *ſimilitudinem partium integrantium*; illę inquam, debent eſſe virtutes intellectuales: quoniam ex natura ſua neceſſariæ ſunt, & concurrunt ad actum honeſtum prudentiæ, qui ad intellectum ſpectat. Denique & partes potentiales ejuſdem virtutis debent eſſe etiam virtutes intellectuales, tum ob rationem nuper aſſignatam in partibus integrantibus, tum etiam, quia ſunt vires, ſeu facultates ad exercendos actus præcipuè virtutis intellectualis, qualis eſt prudentia, quod eſſe non poſſunt, niſi virtutes intellectuales ſint, ſaltem minùs præcipuæ.

15. Verùm & excurrēdo ſeorſum per eubuliam, ſyneſim, & gnomem, ſecundùm proprias earum rationes, patet unamquamque eſſe virtutem intellectualem. Quod de eubulia facilè probatur. Nequit enim non eſſe virtus intellectualis qualitas illa, quę ex propria ratione efficit actum hominis bonum. inter cæteros autem bonos actus hominis proprios, unus eſt actus conſilii, quo importatur quædam inquiſitio rationis circa agenda, in quibus conſiſtit vita humana. Nam vita ſpeculatrix eſt ſupra hominem, ut dicitur 10. *Ethic.* cap. 7. eubulia autem ex ipſa etymologia nominis importat bonum conſilium, ac proinde ex propria ratione efficit actum hominis bonum. Ergo eſt intellectualis virtus. Idem quoque de ſyneſi dicendum eſt: quia longe perfectius eſt rectè judicare, quod ſpectat ad ſyneſim, quàm bene conſultare, quod proprium eſt eubuliæ. Ergo ſi eubulia eſt virtus quia benè conſultat, multò magis ſyneſis erit virtus, quia judicat rectè. Deinde, ut docet S. Thomas 2. 2. q. 51. art. 3. corpore, bonitas conſilii & bonitas judicii non reducuntur in eandem cauſſam. Multi enim ſunt bene conſiliantes, qui tamen non ſunt benè ſenſati, quaſi rectè judicantes. Sicut etiam in ſpeculativis aliqui ſunt bene inquirentes, quia ratio eorum prompta eſt ad diſcurrendum per diverſa: quod videtur provenire ex diſpoſitione imaginativæ virtutis, quæ de facili poteſt formare diverſa phantaſmata. Et tamen ii quandoque non bene judicant, propter defectum intellectûs, qui maximè contingit ex mala diſpoſitione communis ſenſûs non rectè judicantis. Et ideo oportet præter eubuliam eſſe aliam virtutem bene judicativam, & hæc dicitur ſyneſis.

16. Denique, gnomen etiam eſſe peculiarem virtutem non ſolùm tradit Ariſt. 6. *Ethic.* cap. 11. ſed etiam evincit ratio S. Thomę ubi nuper art. 4. quæ eſt ejuſmodi. Habitus ſpeculativi diſtinguuntur ſecundùm altiora, vel inferiora principia;

ideo-

ideoſque ſapientia in ſpeculativis altiora principia conſiderat, quàm ſcientia, & ab ea diſtinguitur ob eandem rationem. Manifeſtum eſt autem quòd illa quæ ſunt præter ordinem inferioris principii, ſive cauſſæ, reducuntur quandoque in ordinem ſuperioris principii: ſicut monſtruoſi partus animalium ſunt præter ordinem virtutis activæ; in ſemine tamen cadunt ſub ordine altioris principii; ſcilicet, corporis cœleſtis, vel alterius providentiæ divinæ. Unde ille qui conſiderat virtutem activam in ſemine, non poſſet certum judicium ferre de hujuſmodi monſtris: de quibus tamen poteſt judicari ſecundùm ordinem divinæ providentiæ. Contingit autem quandoque aliquid eſſe faciendum præter communes regulas agendorum: puta cùm impugnatori patriæ non eſt depoſitum reddendum, vel furioſo non eſt reſtituendus gladius, dum furiâ agitur. Et ideo oportet de iis rebus judicare ſecundùm aliqua altiora principia, quàm ſint regulæ communes, ſecundùm quas judicat ſyneſis. Et ſecundùm illa altiora principia exigitur altior virtus judicativa, quæ vocatur gnome, & importat quandam perſpicuitatem judicii. Hæc ferè D. Thomas ex quibus probatum manet, gnomen non ſolùm eſſe virtutem, ſed diſtinctam à ſyneſi, & ſuperiorem.

17. Præmitto III. eubuliam, ſyneſim, & gnomen, eſſe diſtinctas à prudentia. Cujus rationem aſſignat idem S. Thomas ubi ſupra art. 2. Quia virtus propriè ordinatur ad actum, quem reddit bonum: & ideo oportet ſecundùm differentiam actuum eſſe diverſas virtutes; maximè quando non eſt eadem ratio bonitatis in actibus. Si enim eadem eſſet ratio bonitatis in eis, tunc ad eandem virtutem pertinerent diverſi actus: ſicut eadem ratio bonitatis apparet in actibus amoris, deſiderii, & gaudii: ideoque ii tres actus pertinent ad eandem virtutem charitatis. Actus autem rationis ordinati ad opus ſunt diverſi, nec habent eandem rationem bonitatis. Ex alia enim efficitur homo bene conſultans, ex alia bene judicans, ex alia bene præcipiens. Quod patet experimento, quia hæc quandoque ſeparantur. Et ideo ultra prudentiam bene præcipientem, oportet aſſignare eubuliam bene conſultãtem, & ſyneſim rectè judicantem ſecundùm inferiora principia, & gnomen ferentem judicium ex bono & æquo ſecundùm principia altiora. Unde patet, eubuliam, ſyneſim, & gnomen, eſſe virtutes diſtinctas, tum à prudentia, tum & inter ſe: quoniam earum actus diverſi ſunt, & aliam atque aliam rationem bonitatis habent.

18. Verùm ut pleniùs innoteſcat diſtinctio hæc eubuliæ, ſyneſeos, & gnomes, tum à prudentia tum & inter ſe, habenda ſunt præ oculis, quæ circa naturam uniuſcujuſque earum præmiſimus cum Ariſtotele ad librum ſextum *Ethicor.* in expoſitione capitum 9. 10. & 11. nec oportet reponere hoc loco quamvis admodum opportuna, ne actum agamus.

SECTIO III.

Eubuliam, ſyneſim, & gnomen eſſe partes providentiæ poteſtativas, ab ea diſtinctas, & inter ſe. Ubi de diſtinctione ſyneſeos ab epikia.

19. DICENDUM eſt, tres prædictos habitus, eubuliam, ſyneſim, & gnomen, eſſe partes potentiales prudentię, quaſi vires & poteſtates ipſius, & ea ratione quâ vis vegetatrix ac nutrix ſunt potentiales animæ partes. Ita Ariſtoteles & Divus Thomas cum ipſo locis allegatis.

20. Probatur aſſertum, ſimul & declaratur: quia licèt ad prudentiam directè & propriè ſolùm ſpectet præcipere agenda, tamen hoc ipſum rectè prętare non poteſt, niſi primùm directè conſultet ac deliberet, deinde dijudicet media deliberata ac perſpiciat utrum probabilia & idonea ſint ad finem obtinendum; tandemque diligenter attendat in ipſo judicio ea, quæ varietatem admittunt, & quandoque emendationem poſtulant, ex bono & æquo. Ergo prudentia eget viribus, ſeu facultatibus per ſe inſtitutis ad ea omnia præſtanda, tanquam partibus potentialibus. Atqui eubulia, ſyneſis, & gnome, ſunt vires ſeu facultates ejuſmodi. Eubulia enim directè conſultat & deliberat: deinde ſyneſis dijudicat media deliberata ab eubulia, & peſpicit utrùm apta ſint & probabilia ad finem obtinendum; tandemque gnome diligenter attendit in ipſo judicio ea, quæ varietatem admittunt, & quandoque emendatione indigent ex bono & æquo. Ergo eubulia, gnome, & ſyneſis, ſunt vires ſeu facultates prudentiæ, ac per conſequens partes potentiales ipſius. Confirm. à pari aliarum virtutum præcipuarum: quæ, licèt ſimplices ſint, habent alias ſibi ſubordinatas, veluti vires ac facultates. Fortitudo enim, tum ad aggredienda pericula, tum & ad terribilia ſuſtinenda, exigit virtutes quaſdam inferiores, quarum opera & ſubſidio varias actiones exerceat. Liberalitas etiam eget diverſis viribus facultatibuſvè ad plures actus, quos exercet, dando, retinendo, & non accipiendo. Idemque eſt de aliis pluribus. Ergo idem quoque de prudentia dicendum.

21. Illuſtratur ratio præjacta excurrendo per munia propria eorum habituum. Eubulia, ut ipſa Gręca vox declarat, eſt habitus quo redditur intellectus idoneus ſeu aptus ad rectè conſultandum & deliberandum. Ejus contraria eſt κακοβουλία, qua intellectus propendet ad malè conſultandum, & ſiniſtrè deliberandum. Itaque officium eubuliæ intra limites inquiſitionis continetur, circa media, ſeu præſidia decentia & idonea ad aſſequendum finem. Verùm præter hoc oportet judicare & perſpicaciter attendere media ipſa ab eubulia excogitata, idque juxta principia inferiora legum, aut rationis ipſius. Neque enim aliqui hoc loco rectè loquuntur, dum ajunt, ſyneſim ab Ariſt. conſtitui ad judicandum ea, quę ipſamet ſyneſis per conſultationem invenerit. Ariſt. enim disertè pronuntiat, officium ſyneſeos eſſe judicare quę ab eubulia ſunt perquiſita. Id enim denotat 6. *Ethic.* c. 10. dum ait, ſyneſim non eſſe de iis, quę à quovis fiunt ἀλλὰ περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις, καὶ βουλεύσαιτο. *Sed de iis de quibus dubitaverit quiſpiam, conſultaverit.* Itaque ſyne-

Digitized by Google

ſyneſis de inquiſitis, ſeu inventis ab eubulia judicium fert, & pronunciat. Ideoque Ariſt. eodem loco comparat eam diſcipulo, qui doctrinam à magiſtro traditam expendit ſecum ac dijudicat. Quemadmodum enim diſcipulus, niſi hebeti ac plumbeo ingenio ſit, doctrinam à magiſtro propoſitam accuratè expendit, & in omnem partem verſat ut dijudicet, rectàne ac vera ſit: ita ſyneſis ea, quæ exquiruntur & proponuntur ab eubulia, perſpicaciter expendit, an rectè propoſita ſint, & accommodata fini obtinendo.

22. Gnome autem omnino differt à duabus præcedentibus, & tria officia præſtat. Primò enim fert judicium quoddam conforme regulis naturalibus rationis, ubi ſcriptæ non extant, quibus præcipiatur aut prohibeatur opus. Secundò, & principaliùs, judicat juxta mentem & voluntatem Legiſlatoris, contra extimum corticem legis ſcriptæ; quæ non potuit exprimere omnes omnino caſus, in quibus obligat; cùm ii innumerabiles ſint; nec ferri in univerſum ita, ut propter varietatem temporum, locorum, aut perſonarum, non patiatur exceptionem, ſaltem ſemel aut iterum. Tertiò denique judicat ex rationabilibus cauſſis, peccatum eſſe condonandum quando quis verè legem violavit, ſed ingenti perturbatione agitatus, aut non plenè compos ſui. Qualiter maritum occidentem uxorem in ipſo actu adulterii deprehenſam non puniunt leges: quia quamvis verè peccaverit, præſumitur id feciſſe propter vehementem perturbationem ac dolorem ex injuria ſibi illatâ. Quod igitur lex humana universè facit ignoſcendo, ſeu non puniendo maritum uxoricidam; id præſtat gnome in ſingulari non puniendo, ſeu ignoſcendo ſemul aut iterum, ubi recta ratio ita faciendum eſſe monet. Ideoque illam Ariſt. lib. 6. cap. 11. appellat *ſyngnomen*, quæ ſignificat conſenſionem, ſeu veniam dare.

23. Itaque gnome, prout diſtincta à prudentia ſyneſi, & eubulia, ejuſmodi officia præſtat. Et licèt idem ſit, ac ſententia (hoc enim Latinè ſonat gnome) diſtinguitur tamen omnino ab illo habitu, qui apparet in hominibus conſultoribus, & deliberantibus, quoties de actionibus humanis, & de rebus agendis in univerſum rectè ſentiunt ac pronuntiant. Gnome enim non dicitur *ſententia* ea communi ratione, ſed peculiari, prout ſignificat habitum illum mentis, quo quis facilis eſt ad judicandum ex bono & æquo ſecundùm regulas rationis, ubi deſunt ſcriptæ; & præterea ad decernendum non eſſe infligendam pœnam ob tranſgreſſionem legis quo ad ſolum corticem extimum & quandoque etiam ob veram violationem, ut paullò ante dicebamus. Quod idem Ariſt. diſertè docet in *Magnis Moral.* lib. 2. cap. 1. & 2. ubi ſtatuit, gnomen, ſive ſententiam in eo judicio clementi & ad ignoſcendum propenſo ſitam eſſe: quamvis ſolùm prior judicii benignitas ſit actus præcipuus & primarius ipſius.

24. Cæterùm difficultatem non levem ingerit quod ſupra num. 11. indicatum eſt, & videtur omnino evertere hanc doctrinam; nimirum omnem prudentiæ partem, etiam potentialem, debere eſſe virtutem intellectualem, inſtar ipſius prudentiæ; non autem moralem. At ſi vera ſunt quæ hucuſque ſtatuimus gnome nequit eſſe virtus intellectualis, ſed moralis. Ergo nequit eſſe pars prudentiæ. Probatur minor. Statuimus enim gnomen eſſe habitum illum, quo quis propenſus eſt ad judicandum clementer ex regulis naturalis rationis; contra extimum corticem legis ſcriptę, ubi conſtat actionem aliquam ſpecie tenus malam non fuiſſe comprehenſam in lege juxta mentem & voluntatem Legislatoris. Atqui ejuſmodi habitus non eſt virtus intellectualis, ſed moralis. Eſt enim idem habitus cum epiikia, de qua agit Ariſt lib. 5. *Ethic.* cap. 10. ubi docet illam eſſe partem juſtitiæ; quæ planè virtus moralis eſt, non autem intellectualis. Neque ulla inter gnomen & epiikiam diverſitas eſſe poteſt: cum unaquæque illarum ſit habitus inclinans ad judicandum, ex bono & æquo, & in eadem materia. Ergo gnome, ſicut & epiikia non eſt virtus intellectualis, ſed moralis.

25. Vides nodum ſatis implexum, & eò difficiliorem extricatu, quò minùs ab interpretibus Ariſt. obſervatus eſt. Unus Tarquinius Gallutius eſt, quem viderim notâſſe rei difficultatem, quamvis non plenè illam expediat. Quod enim ait, differre utrumque habitum, quoniam gnome præ epiikia extenditur etiam ad ignoſcendum ubi vera culpa fuit, non videtur ſatis ad occurrendum objectioni. Si enim gnome ad id extenditur, ſolùm ei accidit ſecundariò: quia præcipuus & primarius actus ipſius eſt judicium benignum ex naturalibus regulis rationis, & ſuperioribus, adverſus corticem legis: ut explicatè pronuntiat Ariſt. 6. *Ethic.* cap. 11. & S. Tho. 2. 2. q. 5. art. 4. Is verò actus eſt etiam præcipuus & primarius epiikię, ut conſtat ex loco nuper allegato lib. 5. cap. 10. Ergo idem eſt habitus gnomes & epiikiæ: quia idem actus pręcipuus & primarius nequit ſpectare ad diverſos habitus, ſed ad unum eundemque. Cùm autem pręterea idem habitus non poſſit eſſe ſimul virtus intellectualis & moralis; conſequens eſt, ut ſi epiikia eſt virtus moralis & pars juſtitiæ, gnome nequeat eſſe virtus intellectualis & pars prudentiæ.

26. Quare reſpondeo aliter, epiikiam & gnomen verè eſſe habitus diverſos, quoniam prior eſt pars juſtitiæ & proinde virtus moralis: poſterior autem pars prudentię, & virtus intellectualis. Neque oppoſitum extorquet difficultas propoſita; quoniam licet actus præcipui & primarii epiikiæ & gnomes videantur non differre, re tamen vera omnino diverſi ſunt. Actus enim præcipuus & primarius epiikiæ non eſt actus intellectûs, ſed voluntatis, quo vir prudens propendet ad judicandum ex bono & æquo. Actus autem præcipuus & primarius gnomes, non eſt actus voluntatis ſed intellectûs. Nimirum, eſt ipſum judicium ex bono & æquo. Duę quippe virtutes ſunt, altera in voluntate, & intellectu altera: quarum prior, id eſt epiikia, inclinat voluntatem ut actu velit clementer aut benignè ſe habere circa actiones, quibus ſolus ęxtimus legis cortex violatus fuit; poſterior, id eſt, gnome, inclinat intellectum ad actuale judicium, ſive ſententiam benignam ejuſdem actionis. Et hoc judicium, ſive ſententia, eſt actus quidam imperatus ab actu epiikię eo ſenſu quo actus intellectus imperari poteſt ab actu voluntatis ſcilicet imperio movente, non autem dirigente. Nam revera imperare movendo, voluntatis eſt; dirigendo autem ad ſolum intellectum ſpectat. Habent enim ſe tam habitus quàm actus gnomes & epiikiæ, ſicut habitus & actus piæ affectionis & fidei; quorum alter inclinat ſeu exercet intellectum, alter voluntatem. Eſt & aliud exemplum propinquius in habitu & actu prudentiæ comparato cum habitu & actu cujuslibet virtutis moralis: quoniam

niam actio virtutis moralis procedit ab ea ut eliciente, à prudentia autem ut præcipiente. Sic etiam judicium benignum ſive ex bono & æquo, procedit elicitivè à gnome, imperativè autem ab epiikia.

27. Neque obſtat huic doctrinæ quòd gnome ſive ſententia, quandoque appellari ſoleat ęquitas quod nomen Latinè ſignificat idem, ac epiikia Gręcè. Reſpondeo enim, nomen ęquitatis, quod proprium eſt epiikiæ, adaptari interdum ſententię ſive γνώμη, propter magnam utriuſque habitus affinitatem: quamvis ambo reverà diſſideant inter ſe toto genere, tanquam virtus intellectualis à morali. Quod ulteriùs comprobatur; quia adhuc ſuppoſita propenſione in voluntate ad affectum benignum ex bono & æquo, poteſt eſſe difficultas in intellectu ad formandum rectum judicium ex æquitate: ut contingeret in eo, qui vellet quidem eximere pœnâ tranſgreſſorem legis quo ad ſolùm corticem verborum, & tamen non haberet ſufficiens lumen in intellectu ad judicandum perfectè, cur hæc actio non ſit contrà mentem legis. E contrà etiam accidere poſſet ut quis agnoſceret quidem actionem non eſſe contrariam legi, attento ipſius ſenſu, fineque; & tamen in voluntate ſubiret difficultatem ſeu reſiſtentiam ad benignum affectum eximendi à peccato, pœnavè, operantem contra literam legis. Ergo oportet eſſe habitum inclinantem ad ejuſmodi affectum, judiciumvè benignum, tam in voluntate, quàm in intellectu ergo opus eſt gnome in intellectu, & epiikiâ in voluntate, veluti habitibus reipſa diverſis, ad utramque difficultatem ſuperandam.

SECTIO IV.

Occurritur rationibus dubitandi à principio propoſitis.

28. EX doctrina hucuſque tradita non erit admodum operoſum occurrere rationibus dubitandi ſect. 1. propoſitis. Ad I. concedo, quemadmodum prudentia eſt recta ratio agendi, ita & virtutes, quæ ipſius partes ſunt, debere eſſe rectas rationes agendi. Nego autem, eubuliam, ſyneſim, & gnomen, non eſſe ejuſmodi. Neque oppoſitum probat objectio: quia licèt ii habitus nihil opere exequantur, adhuc verè habitus activi ſunt: tum quia principia actionis ſunt, tum quia referuntur ad actionem. Hoc autem ſufficit ut ſint rectæ rationes agendi: ut patet in ipſa prudentia, ex qua procedit objectio. Eſt enim recta ratio agendorum, tamen nihil opere exequitur, ſed ſolum præcipit exequendum. Similiter ergo rectæ rationes agendi ſunt, eubulia, quia conſulit, & ſyneſis ac gnome, quia judicant quid agendum ſit, & in id referuntur, quamvis nihil opere exequantur. Ad I. Confirm. concedimus ultro eubuliam, ſyneſim, & gnomen, non eſſe partes ſubjectivas prudentiæ, neque eſſentiales, neque integrantes porpriè dictas: ut ſupra num 13. præmiſſum eſt. Cùm hoc tamen cohæret quód partes illius poteſtativæ ſint, ſeu vires & facultates neceſſariæ ad plenam operationem prudentiæ. Ad II. Confirmat. objectio ſolùm poteſt habere locum in partibus eſſentialibus, quoniam hæ ſunt cauſſa totius, ac proinde natura priores: ut materia, & forma. Partes autem potentiales, cùm ſolùm habeant rationem virium & facultatum, non antecedunt, ſed potiùs ſequuntur, veluti proprietates quædam: ut patet in potentiis nutritiva & loco-motiva, quę naturâ poſteriores ſunt anima, tum vegetante, tum ſentente. Ad III. Confirm. dicimus Macrobium, & Ciceronem iis locis ſolùm enumerâſſe, partes quaſi integrantes prudentiæ: inter quas non recenſentur eubulia, ſyneſis, & gnome; ſed ſolùm memoria, intellectus, docilitas, ratio, providentia, circumſpectio, & cautio: de quibus diſſerit ex profeſſo S. Thomas 2. 2. quæſt. 49. per totam, & nos egimus ſupra quæſt. 3. in præſenti autem ſolùm aſſeruimus, eubuliam, ſyneſim, & gnomen, eſſe partes poteſtativas prudentiæ. Quod nec Cicero, nec Macrobius negat.

29. Ad II. rationem dubitandi ex num. 6. fatemur, eubuliam, ſyneſim, & gnomen, eſſe virtutes intellectuales, quamvis non præcipuas, ſed ſecundarias, & acceſſorias prudentię; veluti vires ſeu facultates ipſius. Quare negatur minor argumenti, in qua aſſumitur oppoſitum Ad I. Probationem negatur major. Ad rationem enim virtutis intellectualis in genere & universè loquendo non eſt opus ut actus illius pręcipuus ſit affirmatio, vel negatio: neque id exigit generatim definitio virtutis intellectualis, ſed ſolùm ut ſit habitus activus ſecundùm rectam rationem. Hoc autem convenit eubuliæ: quia licèt nihil affirmet, vel neget, inquirit tamen ſecundùm rectam rationem, & conſultat media idonea ad finem conſequendum. Quod ſanè opus virtutis eſt, ſaltem humanæ. Cùm enim homo non habeat evidentem rerum agendarum notitiam, comprehenſionemvè, eget matura deliberatione conſultationeque, ac proinde habitu eubuliæ id præſtante, quamvis nec affirmet, nec neget. Syneſis autem & gnome verè affirmant & negant. Perſpiciendo enim media eſſe aut non eſſe idonea, vel etiam ſentiendo opus aliquod ſpecie tenus malum non eſſe reipſa contrarium legi, verè judicant, ac proinde affirmant aut negant. Ad II. Probationem concedo, nullam virtutem conſiſtere in actione, ſed in habitu. Hoc autem competit eubuliæ, ſyneſi, & gnome: quæ veri habitus ſunt, & principia actuum. Neque enim eubulia dicitur bona conſultatio, aut ſyneſis judicium perſpicax, aut gnome ſententia ex bono & æquo, per modum actionis, ſive exercitii: ſed ſolùm per modum habitus ſeu principii earum actionum.

30. Reſtat ſingillatim occurrere objectionibus quibus ex num. 8. contenditur in ſingulari, prædictos habitus non eſſe virtutes: in quo impendiur tertia probatio illius præcipuæ minoris jam negatæ. Ad III. Probationem itaque negatur aſſumptio, in qua dicitur, eubuliam talis eſſe naturæ, ut poſſimus eâ uti in ordine ad pravum finem; aut bonum quidem, ſed per illicita media obtinendum. Quippe eubulia non quælibet conſultatio eſt, ſed bona: ut ipſa Græci nominis proprietas declarat. Bona autem conſultatio non eſt, quæ inſtituitur ad pravum finem, ſed improba & turpis. Idque verùm eſt, etiam quando medium deliberatum eſt idoneum obtinendo pravo fini. Tunc enim non eſt bona ſimpliciter conſultatio, ſed ſolùm impropriè, & per catachreſim, ſive abuſum: ſicuti dicimus bonum fuiſſe conſilium, aut induſtriam latronis in committendo aliquod furtum mira arte; quoniam relatè ad eum finem

ob-

obtinendum non potuit alia meliore arte uti. Similiter neque bona conſultatio eſt, quæ prava media deliberat in ordine ad bonum finem: ut furta, aut expilationem aliorum ad extruenda templa, aut ſublevandam inopiam pauperum: quia, ut in parœmia eſt, non ſunt facienda mala, ut exinde bona ſequantur, & è contrà. Immo & ipſe finis, qui alioqui bonus eſſet, deſinit eſſe bonus, & redditur malus in iis circunſtantiis, quibus per iniqua præſidia quæritur. Demum, ſicut in theoricis, ſeu ſpeculativis, non eſt ratiocinatio bona quæ colligit verum ex falſis præmiſſis, aut falſum ex veris; ita & in practicis ſeu operabilibus non eſt bona conſultatio, ac proinde nec eubulia, quæ vel conſulit prava media in ordine ad finem bonum, vel bona ad pravum.

31. Ad I. confirm. Fatemur eubuliam non eſſe perfectionem ſimpliciter, ſeu puram ab omni imperfectione: quoniam inquirit, & deliberat, quaſi egens diſcurſu ad inveniendũ præſidia opportuna ad finem aſſequendum. Cæterùm inde non impeditur quòd ſit perfectio humana, ſive propria hominis, & accommodata naturæ ipſius, ac proinde virtus humana. Sic & temperantia, & fortitudo ſunt perfectiones, non ſimpliciter, ſive puræ, ſed mixtæ, & humanæ, quæ certè rationem virtutis habent. Ad II. confirm. reſp. cum D. Thoma 2. 2. quæſt. 51. ad 3. eubuliam non inveniri in aliquo improborum, quatenus improbus eſt: cùm omne peccatum ſit contra bonam conſultationem. Hæc enim non ſolùm eſt adinventio vel excogitatio eorum, quæ ſunt opportuna ad finem: ſed etiam exigit plures alias circunſtantias. Eę autem ſunt, tempus congruum, ut nec ſit homo nimis tardus, nec nimis velox in conſiliis: præterea modus conſiliandi, cum firmitate: & denique plures aliæ circunſtantiæ debitæ, quas improbi non obſervant. Viri autem probi bene conſultant in iis, quæ ad finem virtutis ſpectant; licèt fortè in aliquibus negotijs peculiaribus non bene conſultent, ſeu deliberent: ut in mercatura, aut rebus bellicis, aut aliis ejuſmodi.

32. Ad impugnationem ex num. 9. quâ contenditur, ſyneſim non eſſe virtutem, ac proinde nec partem prudentiæ, negatur aſſumptio. Ad probationem dicimus, virtutes formaliter & in ſeipſis non eſſe à natura: eſſe tamen ab ea diſpoſitionem aliquam earumdem virtutum (loquor de adquiſitis) propter melius temperamentum in uno homine, quàm in alio. Atque ita contingit in ſyneſi, quæ ſolùm eſt indita à natura quo ad aliquam diſpoſitionem, ſecundùm quam nondum eſt virtus, ſed aliquale præſidium ad virtutem faciliùs adquirendam. Verùm præſtat rem exponere verbis S. Thomæ quæſt. allegata art. 3. ad 1. ubi ita loquitur: *Rectum judicium in hoc conſiſtit, quòd vis cognoſcitiva apprehendit rem aliquam ſecundùm quòd in ſe eſt. Quod quidem provenit ex recta diſpoſitione virtutis apprehenſiva: ſicut in ſpeculo, ſi fuerit bene diſpoſitum, imprimuntur formæ corporum ſecundùm quòd ſunt. Si verò fuerit ſpeculum malè diſpoſitum, apparent imagines diſtortæ, & pravè ſe habentes. Quòd autem virtus cognoſcitiva ſit bene diſpoſita ad recipiendum res, ſecundùm quòd ſunt, contingit quidem radicaliter ex natura: conſummativè autem ex exercitio, vel munere gratiæ. Et hoc dupliciter. Uno modo directè ex parte ipſius cognoſcitivæ virtutis; puta, quia non eſt imbuta pravis conceptionibus, ſed veris & rectis. Et hoc pertinet ad ſyneſim, ſecundùm quòd eſt ſpecialis virtus. Alio modo indirectè ex bona diſpoſitione appetitivæ virtutis ex qua ſequitur quòd homo bene judicet de appetibilibus. Et ſic bonum judicium virtutis conſequitur habitus virtutum moralium: ſed circa fines. Syneſis autem magis eſt circa ea quæ ſunt ad finem.*

33. Ad I. confirm. ejuſdem impugnationis, negatur ſequela: nimirum, prudentiam eſſe fruſtràneam, ſi ſemel ſyneſis eſt virtus judicativa. Cujus rationem reddit S. Thomas ubi nuper; quia contingit interdum id, quod bene judicatum eſt, differri, vel negligenter agi, aut inordinatè. Qua propter ultra ſyneſim, quæ eſt virtus bene judicativa, neceſſaria eſt alia virtus principalis bene præceptiva. Hæc autem eſt prudentia. Non ergo fruſtranea eſt, quamvis ſyneſis bene judicativa ſit. Ad II. confirm. dicimus cum eodem S. Doctore, poſſe in hominibus improbis eſſe judicium rectum in univerſali: verùm in ſingulari agibili ſemper judicium eorum eſſe corruptum. Ubi loquitur de improbis hominibus, quatenus actu peccant: ſic enim neceſſariò procedit aliquis defectus in intellectu, antequam ſit peccatum in voluntate. Nam alioqui poteſt improbus exercere aliquod opus morale honeſtum, ac proinde præſupponens in eo rectum judicium. Non tamen propterea erit in eo ſyneſis in habitu, ſaltem perfecto: quia virtutes omnes morales ſunt connexæ in ſtatu perfecto, tam inter ſe, quàm cùm prudentia, & partibus poteſtativis ipſius. Cùm verò nullus improborum habeat virtutes omnes in ſtatu perfecto, conſequens eſt ut neque habeat perfectam ſyneſim in habitu, etiam quando rectè operatur.

34. Ad aliam impugnationem ex num. 10. quâ gnome excluditur ab albo virtutum, reſpondeo dupliciter. Primò, permittendo, de iis quæ ſunt caſu aut fortunâ non eſſe virtutem aliquam. Nego autem ea, circa quæ verſatur gnome, eſſe à caſu aut fortunâ. Quamvis enim ſint præter intentionem Legiſlatoris, quatenus noluit ea comprehendere in lege ſcripta generatim; non ſunt præter intentionem operantis. Peregrinus enim v.g. qui conſcendit muros urbis ad reprimendum impetum hoſtium irruentium, id ex conſilio egit, & non caſu aut fortunâ, quamvis illud opus ſit præter intentionem legis in univerſum prohibentis peregrinos ab aſcenſu in muros urbis. Quare gnome judicans eam actionem nullo ſupplicio dignam eſſe, ſed potiùs laude, non verſatur circa aliquid caſuale, aut fortuitum, ſed voluntarium, & à conſilio factum. Idemq; eſt de aliis caſibus, in quibus gnome habet locũ. Quare exinde non impeditur quòd virtus intellectualis ſit. Secundò reſponderi poteſt cum D. Thoma ubi ſupra art. 4. ad conſiderationem omnium illorum, quæ præter communẽ curſum accidunt, ad ſolam providentiam divinam ſpectare. Inter homines autem ſolus ille, qui eſt magis perſpicax, poteſt plura eorum ſua ratione dijudicare. Et hoc præſtat gnome, *quæ importat quandam perſpicacitatem judicii*, ubi nota, non loqui S. Thomam de perſpicacitate illa judicii, quę verſatur circa communes regulas agendorum. Illa enim eſt ſyneſis, & longè differt à gnome. Loquitur itaque de perſpicacitate judicii ſecundùm altiora principia, in qua conſiſtit gnome. Ita enim tradiderat S. Doctor in corpore ejuſdem articuli: ne fortè exiſtimes fuiſſe ſibi contrarium. Ad confirm. patet ex hac eadem doctrina, non fruſtra addi gnomen ſupra ſyneſim: quoniam utraque nititur diverſis principiis in judicando. Ad II. confirm. ex num. 11. jam ſatis occurſum ivimus à num. 26.

35. Dices. Unicus eubuliæ habitus ſufficit ad conſultandum, ſeu deliberandum, quamvis ea, de quibus deliberat, pertineant ad communes rationis regulas, vel etiam ad altiora principia: & unicus habitus prudentiæ ſufficit ad ea omnia præcipienda. Ergo & unicus habitus ſufficiet ad ea omnia perſpicaciter judicanda: ac proinde ultra ſyneſim non eſt neceſſaria gnome, tanquam habitus diſtinctus. *Reſp.* ex D. Thoma ubi nuper, judicium debere accipi ex principiis propriis cujuſque rei: inquiſitionem autem fieri, etiam per principia communia. Unde etiam in ſpeculativis dialectica, cujus eſt inquirere, procedit ex communibus: demonſtrativa autem, quoniam judicativa eſt, procedit ex propriis. Quare eubulia, ad quam pertinet inquiſitio conſilii, eſt una de omnibus: non autem virtus judicativa, quæ proinde in ſyneſim & gnomen diſtinguitur, juxta diverſitatem principiorum, quibus utraque nititur. Prudentia autem una eſt, quoniam ad omnia comparatur ut virtus præceptiva, & præceptum reſpicit in omnibus unam rationem boni.

36. Ad III. rationem dubitandi ex num. 12. facilis ſolutio eſt, negando minorem. Verè enim eubulia, ſyneſis, & gnome, diſtinguuntur à prudentia, atque inter ſe: ut patet ex diverſitate munerum & operationum, quas naturâ ſuâ exigunt. Neque obſtat probatio adducta ex Philoſopho 6. *Ethicorum* cap. 3. ubi enumerat ſolùm quinque virtutes intellectuales, inter quas tamen non recenſet aliquam ex iis tribus. Reſpondetur enim eo loco ſolùm enumerari virtutes intellectuales præcipuas. Cum quo optimè cohæret quod ſub unaquaque illarum ſint plures minùs præcipuæ, veluti partes ſubjectivæ, aut quaſi integrantes, aut etiam potentiales. Et hujus poſtremi generis ſunt eubulia, ſyneſis, & gnome, relatè ad prudentiam, cui deſerviunt, ut quædam facultates, ſeu vires.

37. Neque demum urget probatio ejuſdem minoris, quo ad poſteriorem partem, in qua aſſumebatur, tres habitus prædictos nullatenus inter ſe differre. Oppoſitum enim ex tota ferè diſputatione patet: præſertim ex dictis num. 15. & 16. Prudentia enim perfecta exigit tres partes poteſtativas, quaſi vires aut facultates: quarum una conſultet ſeu deliberet; alia ex regulis communibus judicet de deliberatis, ſeu inquiſitis, alia demum ex altioribus principiis corrigat legem ſcriptam, ubi eget correctione ex bono & æquo. Primum autem iſtorum ſpectat ad eubuliam, ſecundum ad ſyneſim, tertium ad gnomen. Quòd verò in oppoſitum dicitur, eundem habitum in ſpeculativis inquirere veritatem, & de ea judicium ferre; concedendum quidem eſt de eodem habitu principali; non tamen ſecundùm eandem vim, facultatemvè, ſed diverſam. Nimirum vis ad inquirendum ſpeculativè, nititur in principiis communibus: vis autem ad judicandum; in principiis peculiaribus rei: ut nuper didicimus ex D. Thoma n. 35. afferente exemplum in dialectica. Vires autem diverſis principiis nitentes, diverſę ſunt. Ergo etiam in habitibus ſpeculativis vires ad inquirendum & judicandum ſunt diverſæ. Cùm igitur in rebus practicis, ſive agendis, eubulia ſit vis prudentiæ ad inquirendum, debet differre à ſyneſi & gnome, quæ ſunt vires ad judicandum. Cùmque præterea hæ duæ poſteriores inter ſe collatæ diverſis nitantur principiis, ut ſæpè dictum eſt, demum evincitur, unam ab altera differre.

QUÆSTIO QUINTA.

Qualiter ſpecies prudentiæ diſtinguantur, & comparentur inter ſe?

PRÆMISIMUS Quæſtione tertia hujus Diſputationis diſtinctionem prudentiæ in partes ſubjectivas, ſeu ſpecies varias, nimirum in monaſticam, œconomicam, politicam (quæ vulgò regnativa *dicitur) & militarem. Cùmque ex tribus poſterioribus quælibet poſſit accipi tum activè, tum etiam paſſivè, conſequens eſt, ut communiter ſeptem ſpecies prudentiæ diſtinguantur. Oportet verò nunc examinare, an ea diviſio recta ſit, & qualiter accipienda.*

SECTIO PRIMA.

Rationes difficiles dubitandi, quibus in ſpeciem probatur nullam diſtinctionem eſſentialem ſecundùm ſpeciem eſſe inter prudentiam monaſticam, œconomicam, politicam, ſeu regnativam, & militarem, activè & paſſivè acceptas.

2. AC primò quidem videtur unicam prudentiæ ſpeciem ſufficere pro omnibus iis, quæ homini occurrunt agenda. Ubi enim eſt unicus finis, ad quem obtinendum habitus perducit, non eſt opus multiplicandi habitus ſpecie diverſos: cum ii ſolùm per ordinem ad fines formaliter diverſos diſtinguantur. Atqui in omnibus, quæ homini agenda occurrunt, unicus eſt finis; nimirum felicitas, ſeu beatitudo, in quam obtinendam contendunt virtutes omnes, & diriguntur à prudentia. Ergo & habitus prudentiæ unicus eſt. Quòd ſi verò dicatur, finem quidem ultimum & remotum prudentiæ eſſe unicum, proximos autem diverſos, pro varietate cujuslibet ſingularis perſonæ, familiæ, civitatis, & exercitûs; contrà eſt. Hac enim ratione oportebit multiplicare varias ſpecies prudentię, juxta varietatem virtutum moralium, quas illa dirigit, & quarum actiones honeſtateſq; ſpecie diverſas intuetur veluti proximos fines. Conſequens autem adverſatur doctrinæ à nobis traditæ. Diſp. 4. q. 6. ubi diximus, prudentiam directricem ac præceptricem in omni materia virtutum moralium eſſe ſpecie unam. Nec præterea ſatis declinatur vis hujus difficultatis, ſi dicatur, actiones honeſtatemque omnium virtutum moralium differre ſolùm in re & materiali ſenſu per ordinem ad prudentiam, formaliter autem

con-

convenire. Non, inquam, id ſatis videtur: quoniam pariter reſponderi poſſet, etiam bonum honeſtatemque per ſe ſuſpectam à prudentia monaſtica, œconomica, politica, & militari, eſſe unicum ſpecie formali, ſolumque in re diverſum: ac proinde ſpectare ad unicam ſpecie prudentiam, quæ ſubeat ſolùm denominationes ejuſmodi varias, juxta diverſitatem materiæ, in qua verſatur.

3. Confirmatur. Sicuti enim contingit, quempiam eſſe prudentem ſibi ſoli, ſeu agenti vitam ſolitariam, nec tamen prudentem eſſe gubernandæ familiæ, civitati, aut exercitui; ita etiam ſæpè accidit ut prudens ſit ſolùm in conſultando, eligendo, & præcipiendo, in materia unius alicujus virtutis moralis, ut temperantiæ; non autem aliarum, ut fortitudinis, aut juſtitiæ circa quas nullum aut leve exercitium habuit. Et tamen non propterea diſtinguitur ſpecie eſſentiali prudentia, quę ſingularem hominem dirigit in materia temperantię, fortitudinis, ac juſtitię, ſed eadem omnino eſt. Ergo neque ex ſimili capite colligere licèt prudentiá ſpecie eſſentiali differre in ordine ad gubernationem ſive curam ſingularis hominis, familię, civitatis, & exercitûs. Unica ergo ſpecie eſſentiali prudentia ſufficit.

4. Secundò videtur inutilis diſtinctio eſſentialis prudentiæ in monaſticam, œconomicam, & politicam. Quiſquis enim in rebus & actionibus ſuis prudens eſt, facillimè, & abſque negotio providet familiæ exiguæ, ubi contingit occaſio illam gubernandi; & deinde ampliorem aliam. Jam verò ubi occurrit cura publici boni, ſeu activa, ut in ſuperiore & Principe, ſeu paſſiva, ut in ſubdito, ſola videtur accedere extenſio quædam prudentiæ præexiſtentis: ſicuti ubi aliquis adeptus eſt habitum fortitudinis quo dextrè ſe habet circa timores & audacias in defendendo vitam ſuam, facilè procedit ex eodem habitu ad tuendam rempublicam ab hoſtibus, extenſione ſola fortitudinis præcedentis. Nec ſatis occurres, ſi dicas prudenti patri familiâs occurrere diverſitatem formalem in bono politico, ſive publico, ideoque opus eſſe novo habitu prudentiæ politicæ. Hinc enim plura inferuntur abſurda, aut paradoxa. Primum eſt, etiam ſupra prudèntiam politicam, quâ aliquis rectè gubernat pagum, v.g. ſeu oppidum exiguum, opus eſſe habitu ſuperaddito ad civitatem regendam: quoniam hæc magis addit, ſeu variat rationem formalem regiminis, quàm pagus ſupra familiam. Secundùm, etiam ſupra prudentiam politicam, quâ quiſpiam rectè providet civitati, opus eſſe prudentia alia diverſæ ſpeciei, ac longè perfectioris, ad gubernandum plures urbes, aut provincias integras: quoniam illarum complexio magis diſtat à gubernatione unius exigui oppidi, quàm hæc à recta gubernatione familiæ. Tertium, debere quoque aſſignari diverſas ſpecie eſſentiali prudentias regnatrices, ſeu politicas, in Principibus, ſeu ſuperioribus rerumpublicarum, juxta varias harum formas ſecundùm ſpeciem. Itaque oportebit; ut alia ſit ſpecie prudentia circa regnum, alia circa ariſtocratiam, alia circa timocratiam: de quibus Ariſt. lib. 8. *Ethic.* cap. 10. & 11. nimirum, ſuperiori ac prudenti viro, videtur occurrere in iis nova ratio formalis, difficultaſque, juxta varias reipublicę formas. Quartum. Etiam opus fore prudentia militari in rebus maritimis, ſupra illâ quę dirigit actiones in bello terreſtri: cùm regulæ non ſint eędem, & altera ſupra alteram videatur vincere novam difficultatem.

5. Confirmatur. Sicut civitas coaleſcit ex pluribus familiis, ita exercitus ex pluribus manipulis, ſeu aciebus militum, tanquam ex partibus: neque ulla videtur eſſe in eo diverſitas. Si ergo ſupra prudentiam œconomicam, quâ aliquis providet ſuæ familiæ, opus eſt addere aliam politicam prudentiam circa bonum civitatis: ita etiam ſupra prudentiam militarem quâ aliquis providet manipulo, ſeu aciei exiguæ militum ſibi commiſſę, oportebit aliam ſpecie prudentiam militarem ponere in centurione, aut etiam in tribuno militum, & multo magis aliam ac ſublimiorem in Imperatore totius exercitus. Conſequens autem abſurdum omnino videtur: ſiquidem in centurione, & tribuno, ſeu chiliarco, atque etiam in Imperatore totius exercitus, eadem ſpecie prudentia eſt. Eademque ratio apparet in prætore, præfecto prætorio, proconſule, conſule, ac deniquein Rege, & optimatibus, quicumque ſummum magiſtratum obeunt. Ii enim unicâ ſecundùm ſpeciem prudentiâ obeunt ſua munia, in tam multiplici rerum varietate, inęqualitate, & diſſimilitudine. Idem ergo dicendum erit de prudentia erga regendam familiam, civitatem, & exercitum, ut eâdem ſpecie prudentiâ regantur.

6. Tertio ſuaderi poteſt, prudentiam œconomicam, politicam, & militarem, nullatenus ſpecie diſtingui penès hoc, ut activa aut paſſiva ſit, ſive, quod perinde eſt, in præcipiente, & obediente, ſuperiore, & ſubdito. Etenim obediens ut obediens, & ſubditus quâ ſubditus eſt, non habet prudentiam alicujus ex iis tribus generibus, nec alterius cujuſpiam omnino. Quod luculenter docet Ariſtoteles libro tertio *Politicorum* cap. tertio ubi inquit: *Prudentia verò propriè virtus eſt præſidentis: nam cæteræ quidem virtutes videntur communes, tam eorum, qui præſunt, quàm eorum, qui ſubſunt. At prudentia non eſt virtus ejus, qui ſubſit* &c. Præterea juxta eundem Philoſophum lib. 13. *Politic.* cap. 8. *Servus non babet deliberandi arbitrium* proindeque nec prudentiam, quæ eſt virtus deliberatrix. Quin & id ipſum ratione evincitur; quia ſolus ille prudentiæ capax eſt, qui debet conſultare in utramque partem, deliberare, & præcipere: quoniam ii tres actus prudentiæ ſunt potiſſimi. At ſubditus quâ ſubditus eſt, non conſultat; nec deliberat vel præcipit: ſed mandatum ſuperioris ſibi notum exequitur, abſque diſcuſſione ulla. Ergo ſubditus quâ ſubditus eſt, non pollet prudentiâ.

7. Quartò. Prudentia monaſtica, ſi ſpecie differt à politica, ſeu regnativa, erit inferior illâ ſecundùm ſpeciem, quippe differet ab ea, quatenus monaſtica ſpectat bonum proprium ſingularis hominis, & politica bonum comune civitatis quod præſtabilius eſt quolibet bono peculiari. Virtus autem intenta bono communi longè excellentior eſt qualibet alia ſpectante peculiare bonum. Deberet igitur prudentia politica eſſe excellentior quàm monaſtica, ſi ambę ſecundùm ſpeciem differrent. Conſequens autem adverſatur luculento teſtimonio Ariſtot. lib. 6. *Ethic.* cap. 8. illis verbis δοκεῖ δὲ φρόνησις μάλιστ' εἶναι, &c. *Videtur autem maximè prudentia eſſe ea quæ erga ſe eſt & unum: atque prudentia commune nomen habet illarum autem alia œconomia, alia legum ſanctio, alia civilis eſt,* &c. Ubi cùm monaſticam prudentiam appellet maximè prudentiam, quæque ſimpliciter & ſine addito prudentia dicatur, veluti antonomaſticè, conſequens eſt, ut illa cæteris excellentior ſit, cujus tamen

tamen oppoſitum eſſet dicendum, ſi à cæteris ſpecie eſſentiali diſſideret. Quare de primo ad ultimum videtur unicam ſpecie eſſentiali prudentiam eſſe, circa bonum ſingulare hominis, familiæ, civitatis, & exercitûs.

SECTIO II.

Oſtenditur eas omnes prudentiæ formas ſpecie eſſentiali inter ſe differre, & ſuadetur multipliciter contra Buridanum ac Gallutium, exiſtimantes oppoſitum. Ubi plura de militari prudentia.

8. DICENDUM nihilominus exiſtimo cum D. Thoma 2.2. q. 50. per totam, Gualtero Burleo, Martino Eſparza, aliiſque pluribus, omnes prædictas prudentiæ formas, tam activè, quàm paſſivè acceptas, ſpecie eſſentiali inter ſe differre. Quod ut probem, præmittendum eſt longè aliud eſſe motivum intellectûs ac voluntatis: quippe alterius verum, alterius bonum. Unde infertur, id quod eſt objectum materiale intellectus dirigentis voluntatem, poſſe eſſe formale objectum & motivum voluntatis directæ per intellectum. Quæ doctrina communis eſt philoſophorum, & comprobatur exemplis. Nam cognitio naturalis Dei habita mediantibus creaturis, & immediatè moventibus, dirigit voluntatem ut Deum amet immediatè propter ſe, tanquam ſummum bonum & ultimum finem naturalem. Actusquoque fidei ſpectans primam veritatem revelantem, veluti formale objectum, dirigit voluntatem ut Deum amet immediatè propter ſe, tanquam ſummum bonum & ultimum finem ſupernaturalem. Ubi planè ipſa Dei bonitas, eſt objectum materiale cognitionis, & formale amoris directi per illam. Non enim opus eſt ut ea formali ratione, quam per ſe ſpectat intellectus, moveatur volũtas: ſed ſufficit ut exequatur illius ductum, neque quicquam amet ignotum, ſed dumtaxat ſibi propoſitum ab intellectu, qualitercumq; illud proponatur, ſeu quocumq; motivo ducatur cognitio.

9. Hinc infertur, prudentiam monaſticam non differre ſpecie penès varietatem virtutum moralium quas dirigit, quicquid contra ſentiant Raynaudus, Maſtrius, Pontius, & alii à nobis relati ſupra Diſp. 4. q. 6. Etenim præter ea, quæ ibidem diximus, nec repetere vacat, prudentia ex propria ratione ſolùm eſt de iis, quæ ſunt ad finem, & quatenus in finem conferunt: non autem de iis ſecundùm bonitatem propriam & peculiarem, quà moveot ad effectum voluntatis: atque adeò formalis ratio motiva prudentiæ eſt utilitas, ſeu congruentia mediorum ad finem obtinendum. Hæc verò in ſenſu formali una eſt, quamvis nonunquam media ipſa in re differant ſecundùm ſpeciem: quoniam omnia illa in ſenſu formali æſtimantur ex fine, qui eſt unicus; nimirum felicitas, ſeu beatitudo hominis. Quapropter actiones fortitudinis, temperantiæ, & juſtitiæ, quamvis re ipſa diverſæ ſecundùm ſpeciem, relatè ad appetitum; ſub una eademq́ue ratione formali congruentiæ ad finem ultimum cujuslibet hominis ſingularis, ſpectantur à prudentia monaſtica reſidente in intellectu. Aut ubi ratio formalis per ſe inſpecta in objecto eſt una, etiam habitus virtutis eſt ſpecie unus. Ergo prudentia monaſtica dirigens actiones fortitudinis temperantiæ & juſtitiæ, unus & idem habitus ſecundùm ſpeciem eſt. Ulteriùs, Invariatâ objectivâ regulâ actionum moralium ſpecie diverſarum, nequit formalis regula variari ſecundùm ſpeciem. Objectiva autem regula omnium actionum moralium honeſtarum hominis ſingularis, eſt una & eadem felicitas invariata ſecundùm ſpeciem, quippe ut ait Philoſophus ipſo *Ethicorum* initio, felicitas eſt finis extremus, in quem omnes actiones humanæ contendunt. Ergo formalis regula actionum ſpecie diverſarum ſingularis hominis, quæ eſt prudentia monaſtica, nequit variari eſſentialiter ſecundùm ſpeciem.

10. Infertur deinde ſpecifica diſtinctio prudentiæ monaſticæ ab omni alia curante bonum familiæ, civitatis, & exercitûs, idq́ue ex principio oppoſito. Ubi enim regula objectiva, ſive finis per ſe inſpectus, licèt re ipſa idem ſit, eſt alius, atque alius, ſecundùm rationem formalem, oportet etiam formalem regulam dirigentem, quæ eſt prudentia, differre eſſentialiter ſecundùm ſpeciem. Atqui regula objectiva ſeu finis per ſe inſpectus actionum ſingularis hominis, familiæ, & exercitûs, nimirum, felicitas, licèt re ipſa eadem ſit, differt ſecundùm aliam, & aliam rationem formalem. Ergo etiam formalis regula, ſeu prudentia, quæ ea omnia dirigit, eſt diverſa ſpecie eſſentiali. Aſſumptio, in qua eſt difficultas, ſuadetur & explicatur conſiderato diſcrimine inter felicitatem propriam ſingularis hominis, & eam, quæ cõmunis eſt aliis: ſeu ejuſdẽ familiæ, civitatis, & exercitûs. Prima enim felicitas per ſe, & abſolutè loquendo ſubordinat ſibi totum hominem ſingularem, omneſq́ue illius actiones, ut in nulla hypotheſi, aut eventu eximatur ob obligatione ſpectandi ſuum verum finem ultimum, ſeu felicitatem. Cæterùm finis ultimus, ſeu felicitas communis familiæ, civitati, aut exercitui, non ſubordinat per ſe & abſolutè omnes illius hominis actiones, neque in omni hypotheſi, ſed ſolùm ex ſuppoſitione contingenti, extrariâ & variabili. Pone etenim hominem in ſolitudine degentem, & ſtudioſum veræ felicitatis ſuæ. Planè hæc ſubordinat ſibi omnes illas actiones: non tamen felicitas communis aliorum, niſi ex ſuppoſitione accidentali, in qua neceſſum ſit curare bonum familiæ, civitatis, aut exercitûs. Accidit enim homini ſecundùm ſe conſiderato, ut in familia, aut civitate, aut exercitu, vitam ducat, ſeu præcipiendo, ſeu obediendo. Patet verò, diverſam rationem formalem eſſe ejus felicitatis, quæ totum hominem, omneſq́ue actiones per ſe & abſolutè ſubordinat, ac felicitatis illius, quæ ſolùm per accidens, & ex ſuppoſitione contingenti. Ergo finis ultimus, ſeu regula objectiva hominis ſingularis differt in ſenſu formali à fine ultimo familiæ, civitatis, & exercitûs.

11. Confirmatur. Si enim prudentia monaſtica eſſet eadem ſpecie cum œconomica, aut politica, aut militari, quiſquis circa res ſuas prudens eſt, eo ipſo facilitatem haberet ad curandum bonum familiæ, civitatis, & exercitûs. Quilibet enim habitus præſtet facilitatem ad agendum in propria materia, ad quam extenditur ſecundùm ſuam ſpeciem. Conſequens autem abſurdum eſſe, exeprimento patet. Multi enim ſolitariam vitam ducentes laudabiliter & prudenter, ubi accedunt ad gubernandam familiam, inutiles inveniuntur, ſimiliterq́ue ad politicam & ad res bellicas tractandas. Quin etiam inter ipſos cives multi inveniuntur regimini pacifico aptiſſimi, & rebus militaribus prorſus inepti, atque è contra. Prudentia igitur monaſtica non præſtat homini facilitatem, ut eo ipſo

dextrè

dextrè regat familiam, civitatem, & exercitum. Eadem verò ratio eſt de œconomica, relatè ad politicam, & de utraque in ordine ad militarem. Ergo omnes eæ quatuor ſpecies prudentiæ differunt eſſentialiter. Unde conſequenter infertur diſtinctio prudentiæ in ſuperiore, & ſubdito: quia habitus prudentiæ, quo ſubditus bene ac facilè conſultat & deliberat circa bonum familiæ, civitatis, & exercitûs, ſibi injunctum ex præcepto ſuperioris, nnn ſtatim reddit illum facilem ad conſiliandum, deliberandum, & præcipiendum aliis: ideoque Ariſt. 1. *Polit.* cap. 1. & 3. obſervat, quoſdam naturâ ſuâ eſſe habiles & faciles ad regendum alios: quoſdam verò ut regantur ab aliis, veluti ſeruilem conditionem nactos. Præſertim verò longè major, & alterius rationis prudentia exigitur in Nomotheta, ſeu Legumlatore, quàm in ſubditis legum juſſa exequentibus, & in Rege, quàm in ſubjectis illius imperio: ideoque vel ipſi ethnici agnoverunt in Regibus, ſive tyrannis, ſublimius conſilium, ſeu altius lumen à Deo datum ad regendum alios, quàm in privatis ſit. Quapropter accinebat olim aliquis poëtarum:

——————— *Sunt maxima cordi*
Regna Deo, donatque aliquid plus ille tyrannis
Conſilii, quàm ſit privata in mente repoſitum.

Verùm de hoc fortè latiùs alibi.

12. Et ſanè rem ita ſe habere, omnemque prudentiam præcipientis, ut præcipientis, ſeu imperantis aliis; eſſe ſuperiorem & alterius rationis, quàm prudentiam ſubditorum, prout ſubditi ſunt, facilè præterea probatur: quia prudentia ſuperioris non ſolùm verſatur in materia difficilinri, ſed etiam ampliore & univerſaliore, quàm ſubditorum prudentia. Quippe ad ptudentiam ſuperioris ſpectat præcipere agenda per modum regulæ univerſalis, cui ex munere competit cura communis boni, & circumſpectio intenta omnium eorum, quæ communi bono familiæ, civitatis, & exercitûs expediunt: ſubdito autem ſolùm incumbit ut juſſa ſuperioris exequatur, quoties in eorum executione nihil turpe apparet: quod valdè reſtrictum eſt, & longè minnris negotii. Præterea. Superior præcipiens ſubditis ſecundùm prudentiam regnativam habet ſe per modum principii moventis & dirigentis ad bonum cnmmune familiæ, civitatis, & exercitûs: ſubditus autem per modum directi, ſive moti, & patientis potiùs, quàm agentis. Manifeſtum eſt autem in quolibet genere virtutem motoris & directoris, quatenus talis, eſſe ſpecie diverſam, & longè excellentiorem, quàm virtutem mobilis, ſiue paſſi. Ergo prudentia ſuperioris eſt ſpecie diverſa, & longè excellentior, quàm prudentia ſubditi, ſive inferioris. Quæ ratio æquè probat in prudentia œconomica, politica, & militari, activè & paſſivè ſumptis, ut apparebit vel leviter conſideranti.

13. Ulteriùs id ipſum probare licet ratione Euſtratii in lib. 6. *Ethic.* cap. 7. quam poſſumus proponere ſub hac differendi formula. Ubicumque ſunt variæ operationes habituum, & diverſæ res in quibus ii verſantur, & aliæ atque aliæ difficultates vincendæ, & denique varii fines, oportet etiam habitus eſſe ſpecie eſſentiali diverſos. Atqui totum id concurrit in prudentia monaſtica, œconomica, politica, & militari, tum activè, tum paſſivè, ſumptis. Ergo omnes ii habitus diſtinguuntur ſpecie eſſentiali. Aſſumptio probatur excurrendo per ſingula membra. Primò enim actiones prudentiæ monaſticæ, ſunt illæ, quibus homo ſibi ſoli providet, ſuamque ipſius honeſtatem curat, independenter ab aliena: ceteræ autem ſpecies prudentiæ intentę ſunt dirigendis actionibus in commodum aliorum; & quidem variis, ac diverſis: quoniam manifeſtum eſt alias ſpecie actiones eſſe, quæ congruunt familiæ, alias, quæ civitati, alias, quæ exercitui; & quidem cum diſſimilitudine inter ſuperiorem, & ſubditum. Differunt præterea ex parte rerum, quas tractant: quia non eædem coveniunt homini ſingulari, & toti familiæ, civitati, atque exercitui. Differunt ulteriùs ex parte finis: quia bonum privati hominis formaliter diverſum eſt à bono familiæ, civitatis, & exercitûs, ſuperioris & ſubditi. Denique diverſam eſſe difficultatem in iis omnibus, vel ſolo experimento patet plurimorum hominum prudentium circa res ſuas, & imprudentium circa alienas; habilium ad regendam familiam, non autem civitatem vel exercitum; facilium ad parendum aliis, & ineptorum ad præcipiendum ſeu imperandum; ac vice verſa. Patet igitur omnes prædictas prudentiæ formas ex iis quatuor capitibus inter ſe differre. Unde obiter confutata manet ſolutio Tarquinii Gallutii oppoſitum pro libito affirmantis: ſimul & opinio Buridani contraria, quam ille ſequitur.

14. Verùm & idipſum ſingilatim probare oportet de prudentia militati, ratione ſupra ex verbis D. Thomę 2.2. q. 50. art. 4. corpore ubi inquit: *Ea, quæ ſecundùm artem & rationem aguntur, conformia eſſe oportet iis, quæ ſecundùm naturam: quæ à ratione divina ſunt inſtituta. Natura autem ad duo tendit. Primò quidem ad regendam unamquamque rem in ſe ipſa: ſecundò verò ad reſiſtendum extrinſecis impugnantibus, & corruptivis. Et propter hoc non dedit ſolùm animalibus vim concupiſcibilem, per quam moveantur ad ea, quæ ſunt ſaluti eorum accommodata, ſed etiam vim iraſcibilem, per quam animal reſiſtit impugnantibus. Unde & in iis quæ ſunt ſecundùm rationem, non ſolùm oportet eſſe prudentiam politicam, per quam diſponantur convenienter ea, quæ pertinent ad bonum commune, ſed etiam militarem, per quam hoſtium inſultus repellantur.* Hactenus ille, cujus ratio illuſtris & peridonea eſt. Oportet enim ultra eam vim, facultatem ſeu virtutem, quâ unuſquiſque eurat bonum ſibi peculiare, aut commune, eſſe præterea aliam, quâ avertat malum imminens à contrariis ingruentibus. Ideò natura quibuslibet animantibus indidit non ſolùm facultatem concupiſcentem circa bonum conveniens, ſed etiam iraſcentem, ſeu iraſcibilem ad repellendum advetſantia: propterea que ſupra diſp. 4. q. 7. ſtatuimus cum Ariſt. tempeiantiam in appetitu hominis ſentiente, fortitudinem autem in iraſcente, ut priore habitu homo bene afficiatur circa bonum proprium ſenſibile, poſteriore autem circa repellendum malum terribile, ſeu pericula ab extrinſeco imminentia. Ideò & bruta ipſa acceperunt à natura, non ſolùm facultates & vires, quibus benè ſe habeāt, ſed etiam arma cognata, ut cornua, dentes, & ungulas, quibus malum adverſum repellant. Quin & tot plantarum generibus ſpecie & multitudine propemodum innumerabilium, non modò indidit facultatem nutriendi, & augendi ſe ipſas, pet vim intimā, ſed etiam cortices, & frondes, quibus reſiſtant grandini, imbribus, & quibuslibet elementorum incurſionibus. Ergo pariter oportuit, præter illas prudentiæ fotmas, quibus homo providet bono privato, aut communi aliorum, eſſe inſuper àliam per ſe inſtitutam ad ptovidendum reipublicæ contra mala ab hoſtibus imminentia. Ejuſmodi autem pruden-

tia eſt,

tia eſt, quam dicimus militarem. Hæc igitur ab alus prudentiæ formis ſpecie eſſentiali differt.

15. Confirmatur. Etenim graviſſimæ difficultates occurrunt circa bellum honeſtè ineundum, ſivè ſecundùm rectam rationem: ac proinde opus eſt aliquo ſpeciali prudentiæ habitu, qui aggreſſionem, expectationem, & quandoque fugam decentem dirigat, ad totius honeſtatis præſcriptum. Quippe bellum naturâ ſuâ, ſive ex genere juſtum non eſt, neque propter ſe expetendum. Ideoque Ariſt. lib. 10. *Ethic.* cap. 7. ait. *Nemo bellum expetit gerere, gerendi gratiâ belli: neque bellum ob bellum parat. Videbitur enim crudelis quidam, atque ſanguinolentus penitus eſſe ſi faciat amicos hoſtes, ut pugnæ cædeſque fiant.* Et Cicero Philippica 13. eòdem ſpectans ajebat: *Nam nec privatos focos, nec publicas leges, nec libertatis jura chara habere, quem diſcordiæ, quem civium cædes, quem civile bellum delectet, eumque ex numero hominum ejiciendum, ex finibus humanæ naturæ exterminandum puto.* Itaque cùm aggreſſio aut expectatio in bello poſſint benè aut malè fieri, & difficile ſit invenire in eo juſtam mediocritatem, oportet eſſe aliquem peculiarem habitum prudentiæ, qui ejuſmodi actiones regat, viteṫque malum ab hoſtibus imminens, juxta rationis præſcriptum. Nimirum ſic bellum peragitur honeſtiſſimè, & cùm decore: immò & victoria certiùs ac juſtiùs paratur, etiam judicio gentilium & poetarum. Ideoque accinebat Lucanus.

Cauſſa jubet ſuperos melior ſperare ſecundos.

Ac Propertius eodem ſenſu:

Frangit & attollit vires in milite cauſſa:
Quæ niſi juſta ſubeſt, excutit arma pudor.

Quare ajebat Livius, bella non minùs juſtè, quâm fortiter, geri debere. Neque ideo impediuntur ſtratagemata, ſive inſidiæ quædam militares, proculdubiò permiſſæ, ubi bellum eſt omnino juſtum. Ideoque ajebat Auguſtinus *in Joſue* q. 1. *Cùm juſtum bellum ſuſcipitur, aut aperte pugnet quis, aut ex inſidiis, nihil ad juſtitiam intereſt.* Quare Polybius majorem laudem tribuit facinoribus militaribus, quæ per occaſionem & dolum parantur, quàm iis, quæ palam & apertè. Ac Plutarchus *in Marcello* eandem opinionem Spartanis tribuere videtur, dum ait: *Spartæ è ducibus, qui ſe abdicant, ille qui rem dolo ac ſuaſione confecit, bovem immolat, qui prælio, gallum.* Ubi planè nobilior victima, facinoris majoris indicium eſt. Atque in hoc ſenſu Romani ipſi, militaris diſciplinæ ſervantiſſimi, dolum quemdam appellabant bonum, quaſi idem ſit, ac ſolertia, præcipuè erga hoſtes & latrones: ut eſt apud Ulpianum lib. 1. ff. *de dolo.* Et Braſidas dux apud Thucydidem lib. 5. *Bell. Pelop.* ajebat: *Furta hæc belli honeſtiſſimam habent gloriam, ubi quis decepto præcipuè hoſte, amicis maximè proficiat.* Idemque lib. 4. audet dicere *πᾶν δ' εἰκὸς εἶναι τῷ πολέμῳ*, &c. *Omnia licere bello, & adverſitate aliqua circumventis veniam eſſe quandam, etiam apud Deum.* Quod ſi verò aliqui omnes dolos & inſidias videntur improbare in bello, intelligendi ſunt loqui de iis contra fœdera, & obligatam fidem adhibitis, quâ certè ratione non licent. Patet itaque, naceſſarium eſſe peculiarem prudentiæ militaris habitum, qui regat actiones bellicas, ut ſint prorſus honeſtati & rationi conformes.

16. Dices: etiam œconomica, & politica, dirigunt hominem in ordine ad repellendum nocumenta imminentia à latronibus, homicidis, adulteris, inimicis, & publicis hoſtibus civitatis, neque enim quiſquam perfectus pater familiâs, aut civis eſt, qui non curet evertere ejuſmodi mala & nocumenta à domo ſua, & civitate. Rurſus in iis quoque malis depellendis eſt ſpecialis difficultas, non minùs quàm in regendis actionibus bellicis: imò videtur eſſe eadem, ſolùmque differre extenſione quadam ad plura & proximiora pericula vincenda. Non igitur eſt neceſſum ſuperaddere prudentiam militarem ſpecie eſſentiali diverſam ſupra œconomicam & politicam.

17. Reſ. Prudentiam militarem præ œconomica, & politica, id ſpeciatim habere, ut curet bonum commune, non utcumque, ſed quatenus defendendum adverſus iniquos & violentos hoſtium inſultus, in quo certè apparet peculiaris difficultas, ſimul & honeſtas, digniſſima, quæ per ſe ſpectetur à peculiari aliqua ſpecie prudentiæ, quæ conſultet, judicet, ac præcipiat quicquid rationabile & opportunum eſt ad bonum ipſum tuendum. Oeconomica autem & politica non ſpectant directè & primariò bonum familiæ, aut reipublicę, ut tuendum & protegendum à contrariis, ſed ſolùm ex conſequenti & indirectè; quippe directè ſolùm intuentur conſervationem pacificam, augmentumque rei familiaris & boni civilis. Quod ſi verò bonum ipſum civile periclitetur publicâ hoſtium incurſione, illius repulſio juxta militares leges, non ad prudentiam politicam, ſeu civilem ſpectat, ſed ad militarem, cui unica cura demandata eſt.

18. Inſtabis: ergo etiam ultra fortitudinem illam, quâ quiſpiam ſe, ac res familiæ ſuæ tuetur ab incurſioue inimici, opus erit alia ſpecie ſuperaddita fortitudinis contra hoſtes reipublicæ. Reſp. negando conſequentiam: quia ratio formalis per ſe inſpecta à fortitudine ſolùm eſt mediocritas timoris & audaciæ circa res terribiles, & maximè circa malum mortis, quod Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 6. appellat *φοβερώτατον, maximè terribile.* Mediocritas autem ejuſmodi invenitur æquè quoad ſpeciem in bello privato, ac publico: ideoque idem fortitudinis habitus, quo unuſquiſque fortiter ſuam vitam tuetur in certamine privato, ſufficit ut illam defendat in bello publico, licèt in hoc præcipuas vires, & potiſſimum actum exerceat fortitudo: ut dictum eſt diſp. 5. quæſt. 1. Cæterùm prudentia militaris ex propria ratione ſpectat rationem formalem diverſam ab iis, quas intuentur aliæ ſpecies prudentiæ, nimirum bonum reipublicæ, quatenus defendendum à violento & injuſto hoſtium incurſu:

SECTIO III.

Prænotatis aliquibus, occurritur objectionibus propoſitis initio quæſtionis. Ubi plura obſervatu digna.

19. UT autem doctrina hucuſque tradita pleniùs innoteſcat, & facilis ſternatur via ad ſolutionem difficultatum initio quæſtionis objectarum, nonulla obſervare oportet. Primum eſt, quamvis omnes ſpecies prudentiæ hactenus explanatæ inter ſe differant, adhuc minùs diſtare à monaſtica œconomicam, quàm politicam, & militarem: quoniam minùs recedit ab unitate hominis ſingularis, cujus bonum curat prudentia monaſtica: cùm ſolùm provideat bono eorum, qui viro prudenti ac dirigenti conjunguntur ſub eodem lare, ac foco. Politica autem & militaris longè magis extenditur, ad concives omnes, &

com-

commilitones, in eiſdem caſtris verſantes, qui cenſentur multò magis diverſi, plures, & extranei, imò & quandoque diverſarum nationum. Verùm omnes eæ ſpecies in eo conveniunt, ut non ſtudeant nec provideant bono ſingulari unius hominis (quod proprium eſt prudentiæ monaſticæ) ſed bono communi, aut familiæ, aut civitatis, aut exercitûs: idque habita ratione, ſeu conſiderata diſſimilitudine agentis & paſſi, ſive dirigentis & directi, atque inſuper proportione ſingulorum & jure ad bona communia ſecundùm conditionem uniuſcujuſque: ut dictum in ſimili fuit diſp. 10. q. 6.

20. Secundò obſerva ex Ariſtot. lib. *Politic.* 1. cap. 1. aliquos exiſtimâſſe, domum, pagum, & civitatem non eſſe communitates ſpecie diverſas, ſolumque differre penès plus & minùs intra eandem ſpeciem: ut propterea multitudo ſubjacens directioni unius, ſi parva ſit, conſtituat domum: ſi aliquantò major pagum: ſi magna, civitatem. Unde iidem auctores conſequenter dixerunt, prudentiam œconomicam, politicamque, non differre ſpecie eſſentiali, ſed ſolùm majore aut minore amplitudine intra ſpeciem eandem. Eam verò exiſtimationem, longè poſtea à Buridano, Gallutio, & Raynaudo, ſuſcitatam, rejicit eodem loco cap. 2. Ariſt. quia domus naturâ ſuâ eſt quotidiana ſocietas, & familiaris utilitatis gratiâ inſtituta, qualis exprimitur verſu illo Heſiodi:

Nam domus eſt primùm, & mulier tibi, bos, & arator.

Unde conſortes ejus ſocietatis Charondas appellavit ὁμοσιπύους, id eſt, ex eodem panario vel apotheca victum ſumentes, quos appellare poſſumus convictores, inquit Dionyſius Lambinus: Parmenides autem appellat ὁμοκάπνους, id eſt, uno communi foco, ſeu fumo utentes, quos dicere licet contubernales. Pagus verò & civitas, conſtans pluribus domibus, non eſt communitas naturâ ſuâ inſtituta ad quotidianam ſocietatem, utilitatemvè familiæ alicujus: ſed propter utilitates vicinorum, civiumvè, recurrentes per temporum intervalla in commerciis, commutationibus, pactis, & conventis, quæ Græci generatim συναλλάγματα appellant. Quæ differentia inter ejuſmodi communitates major eſt, quàm penès plus aut minùs, & planè ſecundùm ſpeciem diverſam: quippe ea ſocietas quotidiana attendenda eſt per ſe loquendo, & ſecluſis accidentibus in quibus evenire poſſet, aut plures familias ſub eodem tecto & foco convenire: aut aliquos ejuſdem familiæ ad tempus ſeparari, & divertere in domos alienas. Potiſſimùm verò attendendum eſt, ut omnes iis coeant ad conſervationem & augumentum unius ejuſdemque cumuli bonorum communium per participationem marito & uxori, parentibus & liberis, domino ac ſervis. Prudentia autem id bonum ſpectans dicitur œconomica, activa in patre familiâs, & paſſiva in reliquis ejuſdem familiæ: ac proinde differt ſpecie à prudentia politica, ſeu civili, ſicut domus differt à pago & civitate. Pagus verò & civitas non differunt ſpecie, ſed ſolùm penes majorem aut minorem multitudinem vicinorum, cùm eadem in iis quoad ſubſtantiam ſit forma communitatis plurium familiarum, ſeu domuum coeuntium ad conſervationem, augumentumque reipublicæ, cum participatione bonorum communium juxta uniuſcujuſque conditionem. Unde parum refert quòd populus ſit exiguus, aut magnus: ſicuti non variat ſpeciem œconomicæ quòd domus ſit anguſta, aut ampla, & familia parva vel numeroſa; idemque eſt de regno, ariſtocratia, & timocratia; ſive enim latiſſimè pateant, ſive anguſta ditione coerceantur, nulla ex iis reipublicæ formis ſpeciem eſſentialem mutat. Quod idem dicendum de manipulo militum, ſive acie, aut cohorte, chiliade, myriade, aut exercitu integro. In iis enim omnibus ſalvatur eadem ratio formalis communitatis tendentis ad defendendum commune bonum adverſus injuſtas, & violentas incurſiones hoſtium, ſeu terreſtres, ſeu maritimas. Unde & ejuſdem prudentię militaris ſecundùm ſpeciem eſt dirigere ſuperiorem ad eas omnes functiones bellicas, ſicuti & alterius ſpeciei regere ſubditos, ſeu milites quoslibet paſſivè ſe habentes in ordine ad mandata Polemarchi, Chiliarchi, aut Imperatoris, qui toti exercitui præeſt.

21. Ex his ad argumenta in oppoſitum occurrere operoſum non erit. Ad I. prudentia monaſtica circa ea omnia, quæ occurrunt agenda homini ſingulari erga res ſuas, eſt unius & ejuſdem ſpeciei: quia felicitas monaſtica, ad quam perducit; eſt unius ſpeciei atomæ. Neque obſtat quod media deliberata & præcepta ab eadem prudentia ſint diverſa, nimirum diverſarum virtutum actus, & honeſtates, quæ mutant ſpecie virtutes morales: ea namque mediorum diverſitas de materiali ſe habet ad prudentiam monaſticam, quæ omnia media ſpectat ſub una ratione formali utilitatis ſeu convenientiæ ad felicitatem monaſticam. Cæterę autem ſpecies prudentiæ œconomicæ, politicæ, & militaris, ſpectant felicitatem aliam ſibi proportionatam; id eſt familiæ, civitatis, & exercitûs; in eamque obtinendam ordinant quarumlibet virtutum moralium actiones. Ad confirmationem negatur aſſumptio, propter manifeſtam diſparitatem. Cùm enim virtutes morales omnes unicum finem ultimum felicitatis formalis ſpectent, & invicem connexæ ſint, quatenus perficiunt ſingularem hominem, ut fusè probatum eſt diſp. 4. q. 6. conſequens eſt, ut quiſquis facilitatem adipiſcitur in materia alicujus illarum, etiam facilis reddatur ad functiones quarumlibet aliarum virtutum ex communibus, & frequenter occurrentibus; quod ibidem à nobis luculenter probatum eſt, tū ratione tum teſtimoniis philoſophorum ac Patrum. Quare eadem ſpecies prudentiæ monaſticæ ſufficit ad conſultandas, judicandas, & præcipiendas actiones omnes virtutum hominis ſingularis. E contrà verò vitæ œconomicæ, politicæ, & militaris, diverſi ſunt formaliter fines ac præterea quælibet illarum ſupra alteram, ac ſingulæ ſupra vitam ſingularem, addunt ſpecialem difficultatem, aſſiduis experimentis comprobatam: ideoque opus eſt prudentiâ ſecundùm ſpeciem diverſâ juxta illarum varietatem.

22. Ad II. patet ex eadem doctrina. Quamvis enim vir monaſticè prudens & probus habeat pręſidium alicujus momenti ad regendum prudenter familiam, civitatem, & exercitum, ac longè aptior ſit, quàm vir imprudens & improbus; adhuc tamen dexteritatem & facilitatem formalem non habet ad ea munia, donec ſe frequenter exerceat & conſueſcat aliis providere. Neque eſt par ratio in habitu fortitudinis: quoniam hujus ratio formalis eadem eſt, difficultas propemodum æqualis in certamine privato ac bello publico. Abſurda autem in objectione illata non ſequuntur. Non

pri-

primnm: quia pagus & civitas conveniunt in eadem ratione formali, & prorſus differunt à familia ut num. 20. dictum eſt: Non ſecundùm: quia gubernans provinciam integram, ſpectat eandem formam communitatis civilis; ſaltem niſi ſit ſupremus Princeps, & Nomotheta, ſeu Legumlator, de quo alibi. Tertium fortaſsè abſurdum non eſt: cùm regnum, ariſtocratia, & timocratia, ſint reſpublicæ ſpecie diverſæ: ideóque videantur exigere ad rectam ſui adminiſtrationem prudentias ſpecie diverſas. Quartum denique non ſequitur: quia actiones bellicæ, ſive terreſtres, ſive maritimæ, eundem formalem ſcopum ſpectant, nec videntur addere diverſam difficultatem in ipſo actu, prœliandi, aggrediendi, ſpectandi. Ad confirmationem, jam ſupra dictum eſt longè aliter ſe habere manipulum in ordine ad exercitum, quàm familiam in ordine ad civitatem: quoniam manipuli & exercitûs eſt idem finis, & unicum motivum formale: non autem familiæ & civitatis. Oporteret itaque comparationem inſtitui inter viciniam, & civitatem, ſicut inter manipulum & exercitum. Ea verò comparatione facta, ceſſat difficultas: quoniam eadem prudentia politica dirigit in ordine ad vicinos & concives.

23. Ad III. objectio ſolùm probat, in ſubditis nòn eſſe prudentiam architectonicam, quę ſolius ſupremi Principis, ſive ſuperioris in ſuo genere, eſt. Nimirum patris familiâs, Regis, & Imperatoris totius exercitus. In aliis verò inferioribus exiſtit alia ſpecies prudentię politicæ, quæ paſſiva dicitur. Auctoritas autem illa Philoſophi ſolùm excludit prudentiam à ſubdito & ſervo, ſecundùm formalem rationem ſubditi & ſervi quâ differt à ſuperiore & domino. Cæterùm iidem conſiderati ſecundùm dignitatem inamiſſibilem humanæ naturæ, communem iis cum ſuperiore ac domino, capaces ſunt omnium ſpecierum prudentiæ, præter activam illam, & architectonicam, quæ eſt propria ſuperioris ſupremi. Quamvis enim ſervus ab Ariſtotele dicatur lib. 1. *Politic.* cap. 3. inſtrumentum (idemque eſt de ſubdito ut ſuddito) non tamen inſtrumentum inanime, ſed animatum & vividum: quod proinde in ordine ad actiones vitæ œconomicæ, civilis, & militaris debet conſultare, deliberare, judicare, & præcipere media opportuna ad finem conſequendum; idque non ſolùm ubi præcipit aliis ſuæ curæ commiſſis, ſed etiam dum paret ſuperiori ſuo. Adhuc enim liber eſt ad detrectandum imperium alienum, quamvis illicitè; & multò magis ad eligendum modum, tempus, locum, alias circunſtantias ad juſta exequenda: ut colligitur ex D. Thoma 2. 2. quæſt. 50. art. 2. quapropter ſubditus & ſervus egent prudentiâ, eaque diſtinctâ ab illa, quæ propria eſt ſuperioris & domini, ac longè inferiore, tum quoad perfectionem, tum quoad amplitudinem. Unde obiter illuſtrari poteſt ſententia Ulpiani lib. 3. ff. *de diverſis reg. juris*, ubi ait: *Quod attinet ad jus civile, ſervi pro nullis habentur: non tamen jure naturali: quia, quod ad jus naturale pertinet, omnes homines ſunt æquales.* Quare ſervus poteſt obligari naturaliter, licèt conciviliter, l. *naturaliter*, l. *ſi id quod* ff. *de condit. Indebiti*, l. *adoptivus*, §. *ſerviles*, ff. *de ritu nuptiarum.*

24. Ad IV. Fatemur prudentiam monaſticam eſſe, quæ ſimpliciter & abſolutè prudentia audit: ideoque ſuperiorem exiſtere aliis prudentiæ formis, conſiderata ſolùm conjunctione cum ultimo fine, quam unuſquiſque hominum pręcipuè abſolutè, & in qualibet hypotheſi tenetur quærere: cùm tamen alias conjunctiones cæterorum cum fine ultimo ſolùm ſecundariò quærere teneatur, & ex contingenti ſuppoſitione vivendi in domo, civitate, aut exercitu. Ipſa deinde prudentia monaſtica eſt fundamentum, & origo aliarum ſpecierum prudentiæ: quia nemo verè & laudabiliter poteſt curare bonum aliorum, nl priùs curet bonum proprium; neque eſſe idoneè utilis aliis, niſi priùs ſtudeat eſſe probus in ſe. Idque ſolùm probant teſtimonia illa Philoſophi, prudentiam abſolutè appellantis ſolam illam, quæ monaſtica eſt. Aliunde verò fatemur politicam eſſe excellentiorem: tum, quia frequenter ſumitur, etiam à viris ſapientibus, prout includit monaſticam, illamque ſupponit veluti fundamentum: tum præterea, quia addit majorem amplitudinem, eoque ſenſu excellentior appellatur à D. Thoma ubi ſupra: tum denique, in ordine ad bona hujus vitæ, ſive externa, quæ majora proveniunt ex prudentia politica, quàm monaſtica. Unde ambæ mutuò ſe excedunt: verùm monaſtica præſtat ſimpliciter, cùm abſolutè, & in qualibet hypotheſi obliget hominem ad ipſam quærendam: & in ordine ad conſequendum id, debeat, ſi opus fuerit, relinquere omnium aliorum curam, & uni ſaluti ſuæ proſpicere. Quod certè non eſſet, ſi prudentia politica, ſeu cura aliorum, ſeorſum conſiderata, eſſet ſimpliciter & omnibus numeris excellentior prudentiâ.

DE

DE VIRTUTIBUS
ET
VITIIS
DISPUTATIO DUODECIMA
De Virtute Heroica.

QUAMVIS Ariſtoteles non egerit de Virtute Heroica, niſi breviter admodum, & poſt tractationem de virtutibus in ſpecie; nos de ea differendum latè exiſtimavimus, quòd ſit materia parum trita apud interpretes.

QUÆSTIO PRIMA.

Quinam fuerint Heroes, ſeu heroica virtute præditi?

HEROICA virtus, quam Ariſtoteles explanat lib.7. Ethicorum *cap.1. non poteſt dignoſci, niſi priùs appareat, quinam fuerint Heroes, in quibus illa fuiſſe memoratur, & à quibus virtus ipſa eam appellationem accepit.*

SECTIO PRIMA.

Virtutis heroicæ etymon ab Heroibus. Quinam ii fuerint opinione Ethicorum: præſertim Platonis, & Ariſtotelis. Eadem appellatio à Theologis uſurpata præeunte Auguſtino.

2. PRÆTER plura alia, quæ obſervavimus in Commentariis ad caput primum libri ſeptimi jam allegati, circa Heroes, & virtutem heroicam, quæ planè ab iis denominatur, præmittenda ſunt verba illa S. Auguſtini lib.10.*de Civit* c.21. *Hoc nomen Heros à Junone dicitur tractum, quòd Græcè juno* ἥρα *appellatur: & ideo neſcio quis filius ejus ſecundùm Græcorum fabulas, Heros fuerit nuncupatus; hoc, videlicet, veluti myſticum ſignificante fabula, quòd aër Junoni deputetur, ubi volunt cum dæmonibus heroas habitare: quo nomine appellant animas alicujus meriti defunctorum.* Conſonat D Thomas in allegatum locum ex 7. *Ethicorum*, dum inquit: *Heroas Gentiles vocabant animas defunctorum virorum inſignium, quos etiam deificatos eſſe dicebant.* Quod utrumque teſtimonium aliquantò magis auctoritate veterum Gentilium explanare & confirmare oportet, ut inde clariùs innoteſcat propria ratio & conditio virtutis heroicæ.

3. Porrò heroum nomen fuiſſe deductum à Junone, quam Græci ἥραν appellant, ex quorundam ſenſu dixit iis verbis Auguſtinus. Alii autem apud etymologicum Græcorum, non ab Hera, ſeu Junone, neque ex aëre ipſi deputato, ſed ἀπὸ τῆς γῆς ἀναδῦναι φασὶ, *ab era*, hoc eſt *à terra denominari dicunt*; quaſi è terra prodierit, ſive factum fuerit genus heroum, Mitto alias ejuſdem nominis etymologias ibidem traditas, quarum nonnullas probat Plato: atque illam nominatim, quæ heroas deducit ἀπὸ τ̃ ἔρωτος, id eſt, ab amore: at non quia ex illo procreati fuerint, ſed quoniam impotenter rapiebantur vi atque æſtu amoris.

4. Quòd autem uterque S. Doctor ait, Heroes, appellatas quorumdam hominum vitâ functorum animas inſignes, ſive alicujus meriti, ita intelligendum, ut ethnici aliquid divinum, & mortali homine majus, iis tribuerent, propterea enim appellabant illos ἡμιθέους, *ſemideos*, quaſi duplici genere permixtos, divino uno, & humano altero. Quod tamen aliter & aliter ipſi exponebant. Primò enim quidam cum Servio Honorato cenſuerunt, poteſtates ſupernas aliquando ſe inſinuare corporibus humanis, indeque heroas naſci. Verùm addit Joannes Grammaticus id diſcrimen, ut qui putabantur geniti patre Deo, & matre Dea, eſſent acutiſſimi, & theoricâ intelligentiâ ſublimes, qui autem Dea matre, & homine patre ſati credebantur, excellerent virtute actuoſa operatrice. Conſentiunt quoque, qui ajunt, heroas fuiſſe divinos quoſdam homines, qui ſub humana ſpecie geſtarent cœleſtes animas & ſacras mentes, in communem univerſi utilitatem. Quidam enim illorum invexêre in genus humanum diſciplinas theoricas, quidam artes operum effectrices, quibus regna, provincias, urbes, populoſque, à calamitatibus liberârunt. Quę beneficia univerſo collata in cauſſa fuerunt, ut poſt obitum ſuum, ſeu deceſſum à corpore, Dii haberentur & publicè colerentur. Quo ipſo naturam humanam in heroibus ſupponunt; ſicuti illam ſupponit ex opinione Thaletis Anaxagoras in legatione ſua pro Chriſtianis ad Marcum philoſophum, & Commodum, Auguſtos, illis verbis: *Thales primus diviſit in Deum, in dæmonas, & in heroas. Sed Deum putat mentem mundi; dæmonas, mentes & eſſentias ſpirituales:* καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων, id eſt, *& heroas animas hominum ſeparatas.*

5. Heſiodus antiquiſſimus auctor, qui præ cæteris ſcriptoribus heroes celebravit in libro cui epigraphe, *Opera, & dies*, Semideos illos aſſerit quarta mortalium à Saturno ætate fuiſſe procreatos ad correctionem ſæculi nequioris, veluti qui eſſent longè meliores juſtioreſque iis, qui eos proximè præceſſerant, laboreſque pertuliſſent multos, ut terras & populos auxilio adjuvarent, illos verò poſt plurimos exantlatos labores, & deceſſum è vita, immortales prorſus factos, abiiſſe in Deos, & collocatos fuiſſe in beatis inſulis Oceani, ubi æternùm gaudeant, & feliciſſima requiete perfruantur. Eas verò inſulas Plutarchus ex ſententia Demetrii circa mare Britannicum collocat, & exiſtimat eſſe illas ipſas, quas Greci *Sporades* appellant. Addunt alii apud Rhodiginium lib. 26. c. 32. eoſdem heroas, poſt immortalitatem & divinitatem receptam, præfectos à Saturno fuiſſe urbibus, & populis, ut ipſorum curam gererent, & mœnia ab hoſtibus cuſtodirent: prætereа & corporibus humanis, veluti præſides & tutelares: quamvis fateantur, aliquos illorum infeſtos eſſe hominibus, & malos: ut legere eſt apud Plutarchum lib. 1. *de Placitis* cap. 8. Eorum verò heroum numero in primis accenſent Minias, ſive Argonautas, Herculem, Orpheum, Caſtorem, & Pollucem, qui prima navi extructa, cui nomeu fuit Argo, è Theſſalia cum Jaſone navigârunt. Eorum autem ætas dicta fuit heroica, quoniam in ea floruere primi illi heroes, quorum admirandis geſtis, ſeu potiùs fabulis, poetæ, præſertim Græci, libros ſuos impleverunt.

6. Cæterùm Jamblichus lib. *de myſteriis Ægyptiorum* ſectione ſecunda longè aliter rem exponit: quoniam heroas omnes videtur prorſus ſecernere ab hominibus: quoniam inter novem numinum ordines, naturali divinitate præditorum, quos recenſet, octavu loco conſtituit heroas, ac nono animas vita mortali functas, & à corporibus ſeparatas. Quo ipſo diſſentit opinioni cæterorum, quos nuper allegavimus, & S. Auguſtinus ubi ſupra generatim indicat.

7. Sed videamus quid in hac re ſenſerit Plato. Aliqui volunt fuiſſe illum in ea opinione, ut heroes non homines ullatenus, ſed dæmones fuerint. Etenim *in Epinomide*, ſive appendice legum, enumerat quinque animalium genera: nimirum, cæleſte, æthereum, aëreum, aqueum, terreſtre: atque intra aqueum, Semideos collocat, id eſt, *heroas*. Atqui idem pluribus aliis locis tres illos gradus, ſeu genera, æthereum, aëreum & aqueum, appellat communi vocabulo dæmonum. Ergo Plato Semideos, ſive heroas, arbitratur eſſe dæmones, ac proinde diverſos omnino ab hominibus. Verùm eam exiſtimationem meritò rejicit Piccolomineus *Gradu VI.* cap. 1. veluti Platoni contrariam: quoniam ipſe longè aliam adſcribit procreationem & conditionem utrorumque. Etenim *in Cratylo* aſſerit, heroas procreatos ex amore immortalium Deorum erga mortales fœminas, vel immortalium fœminarum, erga mortales viros. Quin & *in Epinomide* ait, dictos heroas, ut ſupra obſervavimus, ἀπὸ τοῦ ἔρωτος, id eſt, ab amore, *quòd ex amore immortalis Dei in fœminam, aut immortalis fœminæ in virum, procreari videantur*. Dæmonum verò longè aliam originem aſſignat *in Timæo*. At ea, quæ longè diverſam originem habent, planè differunt inter ſe. Heroes igitur & dæmones, opinione Platonis, longè diverſi ſunt inter ſe.

8. Quare Plato exiſtimâſſe videtur, heroes non fuiſſe dæmones ſecundum naturam, quos ille diſtribuit in æthereos, aëreos, & aqueos: ſed dæmones peregrinos, id eſt, animas illuſtrium virorum à corporibus ſejunctas. Etenim *in Cratylo* colloquium hoc inter Socratem & Hermogenem profert. Socrat. *Sciſne quos Heſiodus heroas eſſe inquit?* Hermog. *Non.* Socr. *Ait enim, ex hoc genere, poſt præſentis vitæ fata, fieri dæmones ſanctos, terreſtres, optimos, malorum expulſores, & cuſtodes hominum.* Hermog. *Quid tum? Nempe arbitror vocare illud aureum genus, non ex auro conſtitutum, ſed bonum atque præclarum: quod inde conjicio, quia genus noſtrum ferreum eſſe dicit*, &c. Ex quibus patet, heroas apud Platonem non eſſe dæmones aqueos, qui naturâ dæmones ſunt juxta ipſum: ſed dæmones terreos, id eſt, animas terrenorum hominum, aurei generis, id eſt, illuſtris, atque eximiæ conditionis, quos liceat ex ipſius ſenſu appellare, dæmones advenas, ſeu peregrinos. Quo item ſenſu rem expoſuit Thales verbis num. 4. allegatis, ubi non modò exiſtimat, heroas eſſe animas hominum ſeparatas, ſed & addit, ἀγαθοὺς δαίμονας, ἀγαθὰς ψυχὰς εἶναι, κακοὺς δὲ, τὰς φαύλας, *bonos dæmones, bonas animas eſſe; malos autem, malas*. Nimirum, dæmones, non naturâ, ſed peregrinatione, aut receſſu à corpore, ubi procreati ſunt. Quamvis Thales rejiciendus ſit, quatenus heroum appellatione etiam impiorum animas ſignificat. Patet igitur, ex Socratis ſenſu, heroas à Platone exiſtimatos piorum & illuſtrium hominum animas, à corporibus abjunctas.

9. Veniamus jam ad Ariſtotelem, cujus opi-

mone aliquid veri continetur in iis, aliiſque ethnicorum fabulis, circa heroes, quas longum eſſet refellere. Ille igitur lib. 7. *Ethicorum* cap. 1. heroas cenſet illuſtres quoſdam homines, atque in paucis eximios, qui in vita, aut etiam poſt obitum, ſplendidiſſimo quodam fulgore virtutis, plurimum antecellunt cæteris, & ſe diis ſimiles exhibent: immò potiùs divinam progeniem, quàm humanam. Quod ut probet, allegat verſus illos Homeri lib. vlt. *Iliados*, ubi Priamus de filio ſuo Hectore jam vitâ functo accinit:

Nec jam hominis ſanè mortalis filius ille
Eſſe videbatur, ſed divo ſemine natus.

Similiter & utitur teſtimonio Laconum: qui, cùm aliquem admirantur ob virtutem eximiam, dicunt: θεῖος ἀνήρ, *divinus vir* hic eſt, quaſi ob præcellentiſſimam virtutis conditionem evehatur ſupra homines, & Deo ſimilis appareat, ſeu ab illo originem ducens. Quod licèt veteres illi de generatione ex Deo & fœmina, aut ex dea & viro, fabuloſè intelligerent; ſpeciem aliquam veritatis habet. Dicebantur enim ex Deo geniti, ſeu ducere genus à diis, ut denotetur, abſque divino afflatu non poſſe hominem elevari ad divina, aut agere ea, quæ optima, & præſtantiſſima ſunt; inſuperque ad ſignificandum, homines heroica virtute præcellentes, non egere ſecundùm conditionem terrenam, & ignobilem, ſed penès partem ſui præſtabiliſſimam, id eſt, mentem, quam Ariſtoteles lib. 10. *Ethicorum* cap. 7. & 8. appellat θεῖόν τι, *divinum quiddam*. Ubi & addit, viros ſecundùm mentem operantes, atque illam virtutibus præſtantiſſimis excolentes, evadere diis ſimillimos, & iis curæ eſſe. Quod autem ἀπὸ τοῦ ἔρωτος, *ex amore* geniti dicebantur, & amore divino; ſignificat, non abſque ardentiſſimo amore in Deum, ac res divinas, animum concipere & parere intra ſe virtutem heroicam. Denique quòd quidam heroum dicerentur filii Jovis, aut Apollinis, aut Veneris, inde ortum, quòd quidam unius; quidam alterius fabuloſi numinis facinora ſpeciatim imitari putabantur. Quare, ſicuti diis, ita & heroibus divinos honores ſtatuebant. Quod ſignificat Ariſtoteles lib. 7. *Politicorum* cap. 12. dum ait: *Fana quoque per agrum eſſe debent, tum diis, tum etiam heroibus diſtributa*. Quò item ſpectant verba D. Thomæ lib. 3. *contra Gentes* capite 120. ubi poſtquam deſcripſit Deos & Semideos, accedit ad exponendum heroas, hiſce verbis: *Et quia Gentiles animas bonorum per hoc, quòd à corpore ſeparantur, inſlatum altiorem, quàm ſit ſtatus præſentis vitæ, tranſire credebant, etiam animabus mortuorum, quas Heroes, & Manes vocabant, divinum cultum exhibendum eſſe opinabantur*.

10. Denique Theologi eam ipſam heroum appellationem paullatim tranſtulerunt ad præclariſſimos & fortiſſimos Chriſti Martyres, poſtquam Sanctus Auguſtinus illam invexit, quamvis cum ſcrupulo aliquo ejus vocis nondum uſitatæ in Eccleſia. Etenim allegato lib. 10. *de Civitate* cap. 21. poſtquam tradidit, utilem eſſe perſecutionem à dæmonibus excitatam contra Eccleſiam, ſive ſanctam Dei Civitatem, ob numerum invictiſſimorum Martyrum, inde conſurgentem, & pugnantem adverſus aëreas dæmoniorum poteſtates, ſubdit: *Hos multò elegantiùs, ſi Eccleſiaſtica conſuetudo loquendi pateretur, noſtros heroes vocaremus*. Et paucis interjectis: *Sed à contrario Martyres noſtri heroes nuncuparentur, ſi, ut dixi, uſus Eccleſiaſtici ſermonis admitteret: non quòd eis eſſet cum dæmonibus in aëre ſocietas* (qualiter Ethnici putabant de heroibus ſuis) *ſed quòd eoſdem dæmones, id eſt, aëreas vincerent poteſtates; & in eis ipſam, quicquid putatur ſignificare, Junonem, quæ non uſque quaque inconvenienter à poëtis inducitur inimica virtutibus, & cœlum petentibus viris fortibus invida*. Denique concludit: *Non omnino, ſi dici uſitatè poſſet, heroes noſtri ſupplicibus donis* (nimirum, paullò ante ex Virgilio memoratis de Ænea erga Junonem) *ſed virtutibus divinis heram ſuperant. Commodiùs quippe Scipio Africanus eſt cognominatus, quòd virtute Africam vicerit, quàm ſi hoſtes donis placâſſet, ut parcerent*. Hucuſque Auguſtinus, quo præeunte, jam uſus longævus invexit eam heroum appellationem, non modò in Martyres, ſed etiam in eos Confeſſores, qui eximiis & admirandis virtutibus, atque operibus, longiſſimo ſpatio ſupergreſſi ſunt cæteros homines, non modò impios, ſed & probos, ac juſtos, qui lentiori gradu honeſtatem ſequuntur. Eorum itaque omnium heroum virtus appellatur heroica, quam accuratè exponere hoc loco oportet.

SECTIO II.

Virtutis heroicæ triplex genus: Poeticum, ſeu fabuloſum; Philoſophicum, ſive ethicum, & Theologicum, ſeu divinum. Qualiter ſingula illorum exponantur à poetis, philoſophis moralibus, & theologis.

11. Ex dictis ſectione præcedenti colligere licet triplex genus virtutis heroicæ: primum poeticum, ſeu fabuloſum: ſecundum philoſophicum: tertium divinum, ſeu theologicum. quorum ſingula examinare oportet.

12. Primum genus, ſive poeticum eſt, cujus exemplo mutuato ex Homero utitur Ariſtoteles, allegato loco ex libro 7. *Ethicorum* ubi Hector ob heroicam fortitudinem dicitur potiùs deorum progenies, quàm mortalis hominis filius; Similiter & ob eandem fortitudinem Achilles apud ipſum Homerum gloriatur, ſe ſobolem Jovis eſſe, dum ait:

Αὐτὰρ ἐγὼ γενεὴν, &c. id eſt:
Aſt ego (me) ſobolem magni Jovis glorior eſſe.
Genuit me vir multis imperans Myrmidonibus.
Peleus Æacides, hic autem Æacus ex Jove fuit.

Deinde & *Iliados* 20. Æneas propter heroicam pietatem gloriatur, ſe originem ab eodem Jove ducere per gradus, qui ibidem numerantur: ſicuti & apud Virgilium dum ait:

Quid memorem Alcidem? & mi genus ab Jove ſummo.

Unde generatim idem Homerus, ubi loquitur de viris eximia aliqua & heroica virtute præditis, appellat illos διογενέας, id eſt, Jovis filios, ſeu à Jove genitos; ſicuti, & διοτρεφέας, ſeu Jovis alumnos. Pindarus denique, ut alios omittam, *Ode* 9. *Olymp.* Epharmoſtum palæſtritam appellat divinam ſobolem, ob miram excellentiam artis, quaſi hæc facultatem & vires omnes mortalis hominis longè excederet.

ictu interiit. Mitto plura alia fortitudinis, ſicuti & clementiæ, & magnanimitatis exempla, apud varios ſcriptores ſparſa in elogium ejuſdem Caroli; ſicuti & magni ducis D. Gonſalvi Fernandez de Corduba: quos ſi poetæ Ethnici agnoviſſent, inter Semideos aut divos collocâſſent; ſi philoſophi, inter heroas.

17. Quapropter de ſolis virtutibus morum loquuntur philoſophi, dum eas appellant heroicas: neque quicquam aliud per has intelligunt, quàm admirandum quemdam & ſplendidiſſimum gradum virtutum moralium, quaſi illarum apicem & fulgorem. Neque hinc impeditur ut minùs propriè loquendo interdum virtutes intellectuales quorumdam appellentur heroicæ, quia eximiæ & admirandæ. Quo ſenſu olim heroes dicti ſunt homines ii, qui plurimum præſtiterunt in arte aliqua valde conveniente mortalibus, tanquam illius inventores. Quare Æſculapius inter heroes reputatus fuit veluti Appollinis filius, quòd medicinam inveniſſet; ſicuti & Orpheus ob muſicam, quam atuliſſe mortalibus putabatur. Auctores verò aliarum virtutum intellectualium, ut ſapientiæ, ſcientiarumque, ampliori titulo decorabantur. Non enim heroes, ſed dii appellati ſunt: ut Minerva ſapientiæ dea, quàm è capite *Jovis* ortam fingebant: ſimiliter Appollo, Mercurius, & Muſæ omnes. Ii autem, qui non fuerunt primi ſcientiarum auctores, ſed tamen in iis ſupra cæteros omnes mirè excelluerunt, non dii, ſed heroes, ac divini homines, appellati ſunt, qualiter Plato, & Hippocrates, & Epictetus, & quidam alii. Itaque etiam in virtutibus intellectualibus, ac maximè in ſapientia, conſiderârunt veteres gradum heroicum, licèt minùs propriè dictum, quàm in virtutibus morum: quod meritò obſervat Buridanus, & poſt ipſum Tarquinius Gallutius in lib. 7. *Ethic.* cap. 1.

18. Opponit Piccolomineus, ſapientibus non tributam heroum appellationem, ſed deorum: quia ſapientis nomen eſt ſupremum, ideoque ſoli deo competit, ut ajebat Plato: & ſapientia eſt res divina, ac longè ſublimior, quàm virtus heroica. Quare Ethnici non putârunt, ſapientes habitare in aere, ubi Plato eos collocat; nec in inſulis Oceani Britannici, quas iis aſſignat Plutarchus ſed ſupra cœlum, veluti multò ſublimiores heroibus.

. Reſp. ſapientes interdum appellari heroes, ſicuti & Deos, ſive ex Deo genitos: utrumque autem impropriè, & poeticè qualiter *Pindarus* Od. 9. *Olymp.* accinit:

——— ἀγαθοὶ δὲ
Σοφοὶ κατὰ δαίμον' ἄνδρες
Ἐγένοντο.

Ideſt: *Quotquot viri ſunt ſtrenui & ſapientes, geniti ſunt à Deo*. Propriè tamen, & ex uſu communi philoſophorum, non ſapientia aliqua, aut ſcientia, quantumcumque ſublimis, ſed ſola virtus moralis in ſummo apice perfectionis dicitur heroica: veluti fortitudo, magnificientia, clementia, pietas, magnanimitas, & aliæ ſimiles, ubi ad ſupremum faſtigium conſcendunt, in quo videntur jam longè excedere omnem menſuram probitatis & perfectionis humanæ. Quod genus virtutis heroicæ tribuerunt Ethnici quibuſdam philoſophis, & inſignibus viris: ut Catoni, Socrati, Diogeni, Epicteto, Senecæ, & aliis quibuſdam, non tam ob virtutes intellectuales, quàm morales.

19. Tertium virtutis heroicæ genus eſt divinum, ſeu theologicum, Ariſtoteli & Gentilibus cæteris ignotum: conſiſtenſque in iis virtutibus, quas ſupra omnem naturæ exigentiam Deus infundit animabus noſtris, in ordine ad objectum ſeu finem, quem ſcholaſtici jam à multis ſæculis appellant ſupernaturalem. Ad hoc genus ſpectant non modò illæ virtutes inditæ à ſolo Deo, ut fides, ſpes, & charitas, quæ ſpeciatim dicuntur theologicæ, quoniam immediatè verſantur in ipſo Deo tanquam objecto & fine immediato; ſed etiam plures aliæ morales ejuſdem ſupernaturalis ordinis ab omnibus ferè ſcholaſticis admiſſæ, quæ non immediate verſantur in Deo ipſo, ſed in alio objecto ſupernaturali inferiore & creato, quamvis mediatè in Deum finem ultimum ſupernaturalem contendant & ordinentur: ſicuti opinione Ariſtotelis lib. 1. *Ethic.* variis locis; virtutes morum noſtris actionibus honeſtis adquiſitæ contendunt in finem ultimum felicitatis naturalis, quę in hac vita obtineri poteſt. Sanè earum ſublimium virtutum natura, ſi fortè alicui philoſophorum veterum utcumque & ſub caligine innotuit, putandum id ortum duxiſſe ex lectione ſacrorum librorum, aut doctrinâ ſapientum Hebręorum; ut de Platone tradunt aliqui poſt Clementem Alexandrinum. Alioqui enim nulla lux eſſe poteſt menti humanę de rebus iis, quæ totum naturæ ordinem ſuperant, & ſola fide cognitæ à theologis, longè lateque examinantur pluribus & clariſſimis controverſiis.

20. Verùm obſervare oportet (quod alii hoc loco prętermiſerunt) virtutem divinam, ſeu theologicam, non ideo cenſeri heroicam; neque hanc appellationem ipſi devinctam eſſe ex ſpecie ſua; alioqui enim quotquot virtutibus theologicis præditi ſunt propter gratiam juſtificationis, imò & Chriſtiani in ſtatu peccati retinentes fidem ac ſpem theologicam, cenſerentur heroica virtute præditi, quod abſonum eſt. Quare etiam in iis virtutibus naturâ ſuâ divinis, ſeu theologicis, tunc ſolùm invenitur ratio virtutis heroicæ cùm attingunt ſupremum illum perfectionis apicem, quo aliquis longiſſimè ſupergreditur probitatē aliorum juſtorum, qui lentiori conatu ad perfectionem Chriſtianam adſpirant, ſeu profectum in ea faciunt aut intermittunt. Porrò ex eadem celſitudine virtutum divinarum, ſeu theologicarum, procedit, ut etiam virtutes morum adquiſitæ bonarum actionum conſuetudine perficiantur plurimùm, & promoveantur, non modò per imperium & ordinationem ad ſupernaturalem finem; ſed etiam penès maximam intenſionem. Ii enim, qui ratione eximiæ perfectionis virtutum theologicarum ſe integrè, ſive ex aſſe, devoverunt Deo, ut fini ſupernaturali, veluti fideliſſimi ſervi, & chariſſimi filii, ſicut tota animi intentione ſe exercent in virtutibus theologicis, ità mediante earum illuſtratione & imperio eliciunt toto impetu & conatu actiones virtutum moralium, tum per ſe inditarum à Deo, tum & adquiſitarum: neque unquam deliberatè agunt, quin totius animi facultates, vires, & virtutes actionibus honeſti deſervientes exerceant, quoties rationi conſonum eſt, tota ea intenſione, quâ poſſunt. His jam conſtitutis.

SECTIO III.

Virtutem heroicam morum non fuiſſe reipſa, ſed in ſpeciem tantùm, in iis Ethnicis hominibus, quos Romani venerati ſunt, tanquam ſapientiæ & virtutis proceres. Ubi nonnulla de Catone, Seneca, & aliis.

21. DICENDUM eſt, virtutem heroicam ſecundo loco explicatam, id eſt, philoſophicam, ſeu moralem in illo eximio ac præſtantiſſimo gradu, non extitiſſe unquam verè in iis Gentilibus, qui à cæteris ethnicis exiſtimati ſunt heroes, & virtutum exemplar mirum: ſed eam excellentiam fuiſſe ſervatam ſolis iis, qui virtutibus theologicis decorati fuerunt ac ſunt in ſummo apice perfectionis, & ſubinde in virtutibus morum.

22. Hæc aſſertio non verſatur in poſſibilitate rei, ſeu non negat ethnicis poteſtatem abſolutam adquirendi virtutes morum in eximio gradu, ſed abſtrahit ab eo affirmando, aut negando. Quare ſolùm procedit circa factum, & negat, eos qui ab Ethnicis dicti ſunt heroes, ſiue heroica virtute pręcellentes, verè illam habuiſſe. Ac primò quidem de Hectore, quem ex ſententia Homeri proponit Ariſtoteles ut exemplar fortitudinis heroicæ, ac de Alcide, Achille, Ænea, & aliis, qui heroes paſſim dicuntur à poetis, nos eſt quòd aliquid dicamus, cùm omnia, quæ de iis narrantur, fabulis plena ſint, nec ſatis appareat, an fortitudo, aut pietas, aut clementia illorum, ſiqua fuit, habuerit rationem virtutis; ſive, quod perinde eſt, an verè ſervaverit mediocritatem debitam inter exuperantiam & defectum. Conſtat enim, multos olim, & nunc etiam, fuiſſe & eſſe celeberrimos exercituum duces, & fortiſſimos cenſeri, quorum tamen fortitudo, ſi ad exactam trutinam examinetur, non ſolida, ſed fucata, & adulterina eſt: ut demonſtrat Ariſtoteles lib. 3. *Ethicorum* cap. 8. ubi plures fortitudinis ſpecies nothas & ementias recenſet. Quiſquis autem caret vera & ſolida fortitudine; multò magis alienus eſt ab heroica, ut patet. Heroes igitur à poetis celebrati, non inveniuntur attigiſſe gradum virtutis heroicæ, quæ vera & philoſophica ſit, ſed tantùm fabuloſa.

23. De aliis ergo, qui frequenti Gentilium exiſtimatione putati ſunt cæteris mortalium præeminere in virtutibus morum, atque totius honeſtatis exemplar mirum habiti fuerunt. Aſſertio probanda eſt generatim ratione paullò ante indicata, quam ſub hac formula proponere poſſumus. Solus ille aſſequitur virtutem moralem in heroico gradu, qui diuturna conſuetudine ſe exercuit in actionibus illius, non modò undequaque honeſtis, & nullâ circumſtantiâ vitiatis (hoc enim vel ad infimum gradum virtutis adquirendæ neceſſarium eſt) ſed etiam præcellentiſſimis, & eximiis. Atqui nemo Ethnicorum id præſtitiſſe invenitur. Ergo in nullo Ethnicorum virtus moralis heroica fuit. Aſſumptio probatur: quia omnes ii Gentiles apud cæteros celeberrimi tam procul fuiſſe inveniuntur ab illa conſuetudine crebra actionum præcellentiſſimarum & eximiarum, ut vix actiones, quotquot ſcriptis conſignatæ ſunt, immunes ab omni vitio aut labe deprehendantur, ſed potiùs quodammodo pravę, aut ex fine, aut ex circumſtantiis. Quod luculenter tradiderūt multi è Patribus, ac præſertim Auguſtinus lib. *De ſpiritu & littera* c. 27. præſertim illis verbis: *Quanquam ſi diſcutiantur quo fine fiant* (nimirum, opera Ethnicorum, quæ paullo ante præmiſerat conſentanea juſtitiæ) *vix invenientur quæ juſtitiæ debitam laudem defenſionemque mereantur.* Unde lib. 1. *Retract.* cap. 3. retractat quod in libris *De ordine* ſcripſerat: nimirum, *Philoſophos non vera pietate præditos, virtutis luce fulſiſſe.* Quippe id exiſtimat falſum, quoniam philoſophi, id eſt, ut loquitur Hieronymus, *glorię animalia, & vilia mancipia popularis auræ*, abutebantur actionibus naturâ ſuâ bonis, ad captandam inanem gloriam: ideoque illas deturpabant. Idipſum antea Nazianzenus tradiderat Jambicho 18. ubi *De virtute ethnicorum* accinit:

Primùm ſecuti rem bonam non ſunt bene,
Magè nam movebat gloria hos, quàm amor boni.

Deinde Baſilius Seleuciæ Orat. 41. initio generatim id obſervat de Philoſophis Gentilibus, potiùs umbram virtutis habuiſſe, quàm rem. Similiter S. Proſper lib. 1. *De vocat. Gent.* cap. 2. latè oſtendit, actiones Gentilium eorundem incurriſſe labem aliquam, ſeu defectum honeſtatis. Quin & de ſummis illis ſapientiæ proceribus, qui virtutum eximii cultores exiſtimabantur, & actiones virtutum moralium in ſpeciem heroicas exhibebant, docet Chryſoſtomus Homil. 15. *in Matthæum*, non ſyncerè, atque ex fine ſolidæ honeſtatis, operatos, ſed ob inanem faſtum aut cenodoxiam, quæ ſanè ſola operationibus, alioqui illuſtribus, omnem eripit laudem, ac decorem virtutis. Quare omnes illos philoſophos ignibus æternis addicit Adrianus, & excludit à regno cœlorum: ſicuti à perfecta obſervatione legis naturalis Petrus Serranus in Coment. ad lib. 1. *Ethic.* ac Michael Medina lib. 2. *de fide* c. 3.

24. Verùm placet ſingillatim excurrere per celeberrimos illos Ethnicorum viros, qui virtutum apicem, & heroicum gradum attigiſſe putabantur. Apparebit ſanè luculentis teſtimoniis, procul eos fuiſſe à ſolida & robuſta virtute morali, ac proinde longè magis ab heroica. Quid celebrius virtute Fabricii, Fabii, Scipionis Africani, Reguli, & Catonis, inter Gentiles? Nimirum, exemplo quatuor priorum Julianus exprobrabat Catholicis, fuiſſe in Ethnicis virtutem admirandam & inſignem. Verùm impium Julianum ita redarguit S. Auguſtinus lib. 4. contra ipſum cap. 3. *Sit licèt ille Fabricius, ſit licèt Fabius, ſit licèt Scipio, ſit licèt Regulus, quorum me nominibus, tanquam in antiqua Romana Curia loqueremur, putâſti eſſe terrendum. Verùm tu in hac cauſſa, & ſi ad Scholam Pythagoræ provoces, vel Platonis, ubi doctiſſimi & eruditiſſimi viri multò excellentiore cæteris philoſophiâ nobilitate, veras virtutes non eſſe dicebant, niſi quæ menti quodammodo imprimuntur à forma æternæ immutabiliſque ſubſtantiæ, quæ eſt Deus; etiam illis adverſum te, quantùm donat qui nos vocavit, pietatis libertate clamabo: nec in iſtis eſt vera juſtitia.* Quod probare pergit ex ſacris literis, & ſubdit: *Porrò ſi veram juſtitiam non habent impii, profectò nec alias virtutes, ejus comites & ſocias: quia cùm non ad ſuum referantur auctorem dona Dei, hoc ipſo malè iis utentes efficiuntur injuſti. Si quas habent, veras non habent. Ac per hoc nec continentia, ſive pudicitia, vera virtus eſt impiorum.* Ubi S. Doctor ut minimum veras virtutes morum, id eſt, robuſtas, & perfectas in ſuo genere, negat iis quatuor viris, apud Ethnicos celeberrimis.

Quantò autem magis negaret iis virtutes heroïcas?

25. Veniamus ad Catonem Uticenſem, in cujus præconia ſe effundunt veteres, ac præſertim Seneca: qui libro *De tranquil. animi* illum appellat, virtutum vivam imaginem. Et prætera libro *De conſtantia ſapientis* non dubitat illum præferre antiquis heroibus Herculi, & Ulyſſi, quos Stoici, inquit, *Sapientes pronuntiaverunt invictos laboribus, & contemptores voluptatis, & victores omnium terrarum. Cato enim cum feris manus non contulit, quas conſectari venatoris & agreſtis eſt. Nec monſtra igne aut ferro perſecutus eſt: nec in ea tempora incidit quibus credi poſſet, cœlum unius humeris inniti, excuſſa jam antiqua credulitate, & ſæculo ad ſummam perducto ſolertiam. Cum ambitu congreſſus, multiformi malo, & cum potentia immenſa cupiditate, quam totus orbis in tres diviſus ſatiare non poterat, adverſus vitia civitatis degenerantis, & peſſum ſua mole fundentis, ſtetit ſolus; & cadentem rempublicam, quantum modo una retrahi manu poterat, retinuit: donec, vel abreptus, vel abſtractus, comitem ſe diu ſuſtentatæ ruinæ dedit: ſimulque extincta ſunt, quæ nefas erat dividi. Neque enim Cato poſt libertatem vixit, nec libertas poſt Catonem.* Deinde alter Seneca Suaſoria 6. eundem Catonem appellat, *maximum vivendi moriendique exemplum.* Quo item modo paſſim alii loquuntur præſertim ille, qui auſus eſt dicere: *Malim unum Catonem, quàm trecentos Socrates.* Et Cicero epiſt. ad Atticum lib. 2. *Quid Cato ille noſter, qui unus mihi eſt pro centum millibus.* Quid exaggeratius pro virtute eximia & heroica Catonis?

26. Sed enim ſi res ad trutinam expendantur, & conferantur cum iis, quę varii ſcriptores evulgârunt, apparebit, Catonem non virtutis vivam imaginem, aut ſolidam fuiſſe; quin potiùs vitiis aliquot ægrotâſſe. Ipſe enim Seneca, paullo antè memoratus, ſicuti & Plutarchus, teſtantur, illum fuiſſe ebrioſum, ſeu crapulæ & vino deditum. Alii ſub ſpecie Stoïcę ſeveritatis ruſticanam loquendi & mordendi aſperitatem ipſi adſcribunt. Alii uxoris lenonem fuiſſe volunt. Etenim Martiam conjugem roganti Hortenſio amico liberorum cauſâ conceſſit eandemque recepit poſt Hortenſii mortem. Quod avaritiæ cauſſâ factum ab eo fuiſſe, Cæſar calumniatus eſt, dicens; *Dimiſit inopem, ut locupletem reciperet.* Denique id omnium ferè teſtimonio vulgatum eſt, ſibi tandem exitiales manus attuliſſe. Quis autem credat, virtute heroica reipſa præditum fuiſſe tota vitæ periodo, qui illam uſque adeo turpi & ſcelerato fine clauſit? Nemo repentè ſummum ſcelus aggreditur: nec niſi gradatim, per interjecta minora vitia, devenitur ad extremum malorum. Nec facilè excuſari poteſt ratione ignorantiæ antecedentis, ſeu prorſus inculpatæ, vir ille, quem tum gentiles paſſim, tum & Lactantius lib. 3. *Inſt.* cap. 18. *Romanæ ſapientiæ principem* dixerunt. Nimirum, ex dictis ſuprà diſp. 5. quæſt. 2. conſtat ſatis, nefarium ſcelus eſſe, & rationi naturali contrarium, ut quiſpiam directò ſibi inferat mortem, quocumque fine ducatur.

27. Denique Seneca inter Romanos mirum ſanctimoniæ & totius honeſtatis exemplar audit. Nec modo gentiles illum ea laude celebrant, ſed etiam Chriſtiani aliquot ſcriptores: nam Lactantius lib. 5. *Inſt.* cap. 4. illum proponit, veluti inſignem morum magiſtrum, & acerrimum vitiorum cenſorem: inſuper & virtutes ejus, tanquam ſolidas, & præcellentes, laudat fuſè Lipſius *in manduct. ad Philoſ. Stoic.* lib. 1. cap. 18. inſuperque in ipſius vita, commentariis Senecæ præfixa cap. 6. & 7. & nos ipſi aliqua in ejus gratiam præmiſimus in commentariis ad lib. 1. *Ethic.* cap. 3. Cæterùm alii in ejus vitam & mores latè invehuntur, ut Dio apud Xiphilini *Breviarium*, & Eraſmus in judicio de vita & ſcriptis ipſius Senecæ. Quin & dum viveret, multiplici ex cauſſa notatus fuit, præſertim ob amplas opes, quarum neglectum cæteris prædicabat: ut propterea ipſe lib. *De vita beata* cap. 17. & ſeqq. ſe ab iis accuſationibus aut calumniis purgandum curaverit. Nec in animi celſitudinem, qualem & quantam oſtendebat, fuiſſe aliqui volunt: quoniam in exſilio poſitus nimium aſſentatus eſt, ac plurimùm ſe demiſit Polybio, Claudii Cæſaris liberto, qui tunc rerum potiebatur. Quippe id alienum & indignum eſt maſculo philoſopho (ut ipſe Stoicum appellat lib. *De conſtantia ſapientis* cap. 1.) ac propterea ſuſpicionem ingenerat non levem de celſitudine animi dumtaxat fucata. Quare & dubitaverit fortè aliquis, an verè atque ex animi ſententia jam moriturus apud Tacitum XV. *Annal.* cap. 3. referri juſſerit Neronis: *Non ſibi promptum in adulationes ingenium: idque nulli magis gnarum, quàm Neroni, qui ſæpiùs libertatem Senecæ, quàm ſervitium, expertus eſſet.* Similiter & quod ipſe ad Neronem eundem ſcribit lib. *De clementia: Diutius morari me hic patere, ut blandiar auribus tuis; neque enim hic mihi mos eſt. Maluerim verbis offendere, quàm placere adulando.* Hæ verò dubitationes ſaltem ſufficiunt, ad probandum, virtutes morum in gradu heroico non habuiſſe: quamvis probabile ſit fuiſſe in eo aliquales, cum mita ſapientia conjunctas, & præter morem illius ſæculi.

SECTIO IV.

Idem ipſum probatur de philoſophis Græcis, præſertim Socrate, Platone, & Diogene Cynico, ac Legumlatoribus celeberrimis. Virtutem itaque heroicam ſolùm habuiſſe locum in quibus vera Fides, & eximia Charitas fuit.

28. SECTIONE præcedenti ſolùm examinavimus, an virtus heroica locum habuerit in iis, quos Latini, ſeu Romani Gentiles, venerati ſunt, tanquam ſapientiæ & virtutis proceres, aut magiſtros. Nunc idipſum examinandum eſt de Græcis. Portò Patres Eccleſiæ ibidem allegati univerſè de Ethnicis negant, etiam iis nominatim, qui ſcientiâ ac probitate cæteris præcelluiſſe leguntur. Quare nunc oportet, ut per illorum præcipuos in ſingulari excurramus, quos Græcia longè latèque ſuſpexit.

29. Primus omnium nobis occurrit Socrates, inter Græcos celeberrimus, cui ſapientiam & virtutem in gradu heroico tribuerunt plurimi ethnicorum: & de quo Xenophon apud S. Cyrillum lib. 3. *contra Julianum*, ait. *Nullus unquam Socratem, vel impiè, vel irreligioſè operantem vidit, loquentemve audivit.* Similia alii de ipſo vulgârunt: & inter Chriſtianos Angelus Rochenſis putat veroſimile, Socratem ſervâſſe illibatam legem naturalem, & ſalutem æternam aſſecutum per fidem Chriſti Mediatoris; quamvis nondum in re exiſtentis: idque etiam veroſimile putat Catharinus in epiſtola *ad Romanos* Ex ſectariis verò Zuinglius, & alii apud Jurgiewicium, libro illo, cui epigraphe, *Quinti evangelii profeſſores antiquiſſimi, nullus & nemo,* cap. 1.

So-

Socratem Sanctorum Deo perfruentium faſtis adſcripſerunt. Eraſmus quoque de illo *in convivio religioſo*, inquit: *Vix mihi tempero, quin dicam: Sancte Socrates ora pro me.*

30. Verùm contrà alii de illo ſentiunt, dum non modò Heroicam, ſed mediocrem virtutem Socrati fuiſſe negant, illumque ſepulcrum foris dealbatum, intus verò plenum oſſibus vitiorum cenſent. Sanè ita exiſtimabit, quiſquis legerit, Atticum illum ſcurram (ita enim appellat Minutius Felix Chriſtianus J. C. in fine Octavii, & Zeno apud Lactantium lib. 3. cap. 20. (fuiſſe vitiis inquinatum, præſertim turpitudinis, & effrænis iræ. Quod latè refert S. Cyrillus lib. 6. *in Julianum*, & *Theodoretus* lib. 12. *contra Græcos*: ubi poſtquam ex Platone præmiſit Socratis temperantiam, quâ hortabatur ad abſtinentiam, etiam eſurientes, & prohibebat aſpectus corporum, atque oſcula, pluraque alia honeſtati contraria, ſubdit: *Cæterùm mera verba hæc ſunt, rebus factiſque carentia. Socrates enim pulchrorum adoleſcentium cauſſâ, frequens gymnaſia obibat, flagitioſoque ſpectaculo paſcebat oculos. Id enim & Philebus, & Phædrus, & Rivales, & Charmides, & alii Platonis Dialogi teſtantur. Quæ verò Alcibiades* in Simpoſio *de eodem Socrate loquitur, Plato quidem ſcribit: Ego autem, ut Socrati parcam, potiùs obticebo. Tantam ii Dialogi Socratis ineptiam & petulantiam narrant, tantumque incitamentum præbent lubricis ad peccandum hominibus. Ajunt enim, Socratem à veſpera totas noctes inter meri pocula protraxiſſe, aliiſque jam defeſſis, ſomnumque appetentibus, ipſum tamen inſomnem ad cyathos perſtitiſſe, garrula inter potandum loquacitate diffuſum; nihil tamen effatum, quod frugi eſſet, verùm quod Alcibiadi potiùs & Ariſtophani, aliiſque procacibus convivis, atque potoribus, quàm philoſopho homini conveniret.* Deinde teſtimonio Porphirii, & Ariſtoxeni, confirmat, ac latè oſtendit, fuiſſe iracundum, & adeò ſervum fæculentarum voluptatum, ut nulla turpitudine, aut verbo, aut facto, abſtineret. Similiter vitioſum fuiſſe conſtat ex Nazianzeno Orat. 2. num. 30. quamvis in ejus Commentario Elias Cretenſis, & Nonnus in expoſitione hiſtoriarum eidem Orationi inſertarum, illum excuſare conentur. Auctor quoque Epiſtolæ *de viro perfecto*, quæ habetur Tomo IX. Operum Sancti Hieronymi, eum accuſat homicidii, quaſi ſeipſum privatim occiderit, ne publicè occideretur. Salvianus etiam lib. 7. *De providentia* cap. 10. aſſerit, Socratem ob tentatam inductionem communitatis uxorum, lupanar feciſſe mundo. Conſtantinus Magnus in oratione *ad ſanctorum cœtum* cap. 9. carpit pruriginoſum Socratis ingenium. Lucianus Samoſatenus *in Eunucho* illum effrænis turpitudinis accuſat, ſeu pæderaſtiæ: quamvis Plato, Alcibiades, & Æmilius probus ejus amores excuſare conentur. Ariſtoteles lib. 4. *Ethic.* cap. 7. ipſi diſſimulationem, ſeu ironiam, maximè tribuit. Quin & ipſius vitam fuiſſe ironiâ plenam teſtatur Quintilianus lib. 9. cap. 2. & Cicero *in QQ. Academicis* propereaque εἴρων, id eſt, diſſimulator, dictus fuit, ut in Commentario ejus loci obſervavimus. *Itaque ipſi quoque Ethnici illum apud inferos reliquerunt*, inquit Tertullianus *Apologetici* cap. 11. quod ibidem obſervat Jacobus Pamelius contra Eraſmum. Legendi præterea de his Pererius diſp. 18. in Epiſt. *Ad Roman.* & Petrus Alloix *in Annotationibus* ad S. Juſtinum cap. 28. mitto, Socratem mali genii magiſterio à pueritia inſtructum: de quo plura dedi *in theologia Floruleeta* Ludo I. quid autem magis alienum, quàm virtus heroica, ab homine, de quo tot & talia narrantur?

31. Plato deinde occurrit, ejuſdem Socratis diſcipulus, qui apud omnes ferè Scriptores divinus audit, & de quo Numenius audet dicere: τί ἐςι Πλάτων, ἢ Μωσῆς ἀττικίζων; *Quid eſt Plato, niſi Moyſes atticiſſans?* Quin non modò philoſophi Gentiles, ſed Chriſtiani quoque, & ipſi Eccleſiæ Patres, ejus laudibus pleni ſunt, & teſtimoniis utuntur, præſertim verò Auguſtinus. Unde & lib. 2. *De civit.* cap. 14. refellit Labeonem, quod parcè admodum Platonem laudaverit, dum illum inter Semideos recenſuit, & ſupra Heroas. Verba Auguſtini ſunt: *Hunc Platonem Labeo inter Semideos commemorandum putavit, ſicut Herculem, ſicut Romulum. Semideos autem heroibus anteponit: ſed utroſque inter numina collocat. Veruntamen, juſtum quem appellat Semideum, non heroibus tantum, etiam diis ipſis præferendum eſſe non dubito.* Rationemque ſubdit: quoniam de Romulo & Hercule multa ſcelera narrantur: cæterùm de Platone, *nec occidiſſe fratrem, nec aliquod perpetrâſſe flagitium quiſquam Hiſtoricorum, vel Poëtarum, dixit, vel finxit.* Hæc ille. Qui videtur eximiam probitatem tribuere Platoni, & propterea heroicam, quam proinde nemo hominum vero aliquo aut falſo ſcelere Platoni adſcripto in dubium vocaverit. Deinde idipſum denotare videtur univerſa ferè Platonis doctrina de moribus, & quicquid ille tradidit in libris *De legibus*, ubi omnia, quæ ſtatuit, apparent rectæ rationi conformia.

32. Cæterùm idem Auguſtinus allegato loco non tribuit Platoni virtutem Heroicam, ſed ſolùm virtutem, ſeu probitatem, penès quam ſuperior extiterit heroibus gentilium Romulo & Herculi, de quibus narrantur ſcelera, quæ nemo Platoni tribuit; & inferior, non modò Sanctis iis hominibus, quos Eccleſia publicè colit, ſed etiã quolibet Chriſtiano homine. Verba Auguſtini, præter nuper exſcripta, hæc ſunt: *Nos quidem Platonem, nec Deum, nec ſemideum perhibemus: nec ulli ſancto Angelo ſummi Dei, nec veridico Prophetæ, nec Apoſtolo alicui, nec cuilibet Chriſti martyri, nec cuiquam Chriſtiano homini comparamus. Cujus noſtræ ſententiæ ratio, Deo proſperante, ſuo loco explicabitur.* Utinam illam ſtatim dediſſet S. Doctor, ut pleniùs appareret, quænam ejus fuerit de moribus Platonis ſententia. Dum autem illum ſimpliciter poſtponit cuilibet Chriſtiano homini, videtur ſatis indicare, non fuiſſe virtutes morum heroicas in Platone, ſiquidem nec in quolibet Chriſtiano homine ſunt, ſed in pauciſſimis cœlo ac terræ probatis viris. Verùm nec mediocres quidem Platoni adſcribet, quiſquis plura legerit apud auctores ſparſa, quæ nobis non vacat ſingillatim exſcribere. Sufficiat indicare, Apulejum ejus ſectatorem *in Apologia*, Lucianum in variis amoribus, Gellium lib. 19. cap. 2. & Diogenem Laërtium, plura proferre ipſius carmina, quæ laſciviam apertam & turpiſſimam redolent. Ea omnia è Græco Latinè reddita inveniet lector apud Michaelem Medinam lib. 2. *De recta in Deum fide* cap. 3. col. 6. quæ puderet referre hoc loco. Unde ille concludit: *Fuit ergo Plato, neque tam mundus, neque tanta morum gravitate, quanta videri apud vulgus contendebat.* Fieri autem fortaſſe potuit, ut ea carmina ab aliquibus ipſius æmulis conficta fuerint, quaſi ex mente Platonis,

ut ejus

ut ejus famam denigrarent. Dum autem incertum eſt, an Plato eos verſus ediderit, præſertim illud diſtichon Græcum laſciviâ plenum apud Gellium; nemo illum eam ob cauſſam damnare, ſicuti nec eximiis laudibus heroicæ virtutis efferre poteſt. Quare nec ego audeo quicquam definire de vitiis Platoni adſcriptis.

33. Diogenes Cynicus ſimiliter quaſi ſapientiæ & virtutis admirandæ, ſeu heroicæ, ſpecimen & exemplar, Græcis propoſitus fuit. Ideoque Epictetus in diſſertationibus apud Arriauum mirè illum effert, ſicut & Dio Chryſoſtomus. Seneca plures ipſi laudes tribuit, ſed præſertim lib. 5. *De beneficiis* cap. 4. & 7. Sed adhuc plus eſt, quòd quidam ſancti Patres illum celebrent & mirentur. S. Baſilius orat. ult. *De legendis libris gentil.* fatetur, Diogenem ſibi eſſe admirationi & laudi, veluti rerum omnium humanarum contemptorem, qui proinde ſe Alexandro Magno ſuperiorem exhibuerit. Hildebertus quoque Genomanenſis epiſt. 1. illum extollit ob inſignem caducarum rerum contemptum, & locupletem paupertatem. S. Hieronymus lib. 2. adverſus Jovinianum, poſt laudes Antiſthenis ejus præceptoris, ita loquitur: *Hujus Diogenes ille famoſiſſimus ſectator fuit, potentior Rege Alexandro, & naturæ victor humanæ. Nam cùm diſcipulorum Antiſthenes nullum reciperet, & perſeverantem Diogenem removere non poſſet; noviſſimè clavâ minatus eſt, niſi abiret. Cui ille ſubjeciſſe dicitur caput, atque dixiſſe: Nullus tam durus baculus erit, qui me à tuo poſſit obſequio ſeparare: Refert Satyrus, qui illuſtrium virorum refert hiſtorias; quòd Diogenes palliolo duplici uſus ſit propter frigus; peram pro cellario habuerit, ſecumque portârit clavam ob corpuſculi fragilitatem, quâ jam ſenex membra ſuſtentare ſolitus erat, & ἡμερόβιος vulgò appellatus ſit, in præſentem horam poſcens à quolibet & accipiens cibum. Habitabat autem in portarum veſtibulis, & porticibus civitatum. Cumque ſe contorqueret in dolio, volubilem ſe habere domum jocabatur; & ſe cum temporibus immutantem. Frigore enim os dolii vertebat in meridiem, æſtate ad Septemtrionem, & utcumque ſol ſe inclinaverat, Diogenis ſimul prætorium vertebatur. Quoniam verò tempore habens ad potandum cavum lignum, vidit puerum manu concava bibere, & eliſiſſe illud fertur ad terram, dicens: Neſciebam quod natura haberet poculum. Virtutem ejus & continentiam mors quoque indicat. Nam cùm ad agonem Olympiacum, qui magnâ frequentiâ Græciæ celebrabatur jam ſenex pergeret, febri in itinere dicitur apprehenſus, accubuiſſe in crepidine viæ: volentibuſque eum amicis, aut in jumentum, aut in vehiculum tollere, non acquievit: ſed tranſiens ad arboris umbram, locutus eſt: Abite, quæſo, & ſpectatum pergite. Hæc me nox aut victorem probabit, aut victum. Si febrim vicero, ad agonem veniam: ſi me vicerit, ad inferna deſcendam. Ibique per noctem eliſo gutture, non tàm mori ſe ait, quàm febrim morte excludere.* Hactenus Doctor Maximus: in cujus narratione continentur præcipua facta Diogenis, quæ Græci admirati ſunt, & illum inter heroas opinione gentilium collocârunt. Unde & diſtichon illud de locupletiſſima illius paupertate:

Ex animo rem ſtare puto, ſed non animum ex re.
Cuncta cupit Crœſus: Diogenes nihilum.

35. At verò allegati Patres non definiunt, ſolidas, & multò minùs heroicas fuiſſe Diogenis virtutes, quamvis admirentur illius paupertatem, & contemptum ſæculi, prout exterius apparebat. Sed alii ex Patribus medullam actionum illarum introſpicientes, nihil aliud, quàm virtutum larvam, & emeutitum ſpecimen invenerunt. Primò enim Nazianzenus orat. 3. num. 40. illum carpit, veluti dicacem & guloſum: atque orat. 20. tanquam helluonem & laudis cupidum. Ait enim, in medio foro habitare ſolitum, *ut apud omnes luxum ac delicias ſibi compararet, inopiam in rerum copiam novo modo convertens*. Additque, id minimè factum abſque inani laudis captatione, à qua alieniſſima fuit paupaupertas Baſilii. Deinde Tertullianus *In apologet.* cap. 46. exprobat ethnicis turpitudinem Diogenis cum Phryne, nobili ſcorto. Denique Chryſoſtomus orat. *De S. Babyla*, illum *infamem ac magno dedecore plenum appellat*, nimirum cùm poſt alia vitia, ſibi exitiales manus attulerit, eliſo gutture, ut nuper audivimus ex Hieronymo: ſive, ut Laërtius lib. 6. refert, obfirmatis labiis, & cohibito halitu, efflârit animam. Additque Chryſoſtomus alia admodum opportuna ad ferendum judicium de cæteris omnibus philoſophis, quotquot virtutum laude floruerunt. *Ubi enim*, inquit, *is*, *qui auſteriorem philoſophiæ partem ſequi viſus eſt, quique cæteros, & linguæ libertate, & vitæ continentiâ excelluit, adeò turpis adeò ineptus, adeò immoderatus fuiſſe demonſtratus eſt (nam & humanis veſci carnibus, indifferens eſſe dixit) quorſum attinet & de reliquis verba facere; præſertim ubi qui ſtudii ac vitæ inſtituti excellentiâ cæteris præſtantior fuit, omnibus tam ridiculus, tam puerilis, tam delirus apparuit?*

35. Itaque, juxta Chryſoſtomi ſententiam, fruſtra eſſet plura alia exempla philoſophorum in ſingulari adjicere, ad demonſtrandum quàm alieni ii omnes fuerint à virtute heroica: cùm nec ſolida & mediocris fuiſſe inveniatur in Diogene omnium decantatiſſimo, quin potiùs tot vitia in eo deprehendantur. Deinde id ipſum de omnibus philoſophis gentilibus facilè exiſtimabit, quiſquis eorum vitas legerit apud Diogenem Laërtium. Inveniet enim, neminem eorum præter plura alia vitia, quæ cum pallio, barba, vitta, & garrulitate iis familiari naſcebantur, extitiſſe, aut ferè neminem qui præterea turpiſſimæ libidinis, aut occultè, aut publicè, notâ inuſtus non fuerit. Lege Michaëlem Medinam loco ſupra indicato. Ubi & invenies, quanta fuerit ambitio, tyrannis, ſuperbia, philargyria, & gloriæ humanæ cupiditas, in iis Legumlatoribus, qui condidere reſpublicas, quales fuerunt Draco, Solon, Minos, Rhadamanthus, Lycurgus, Charondas, Phileas, Zamolxis, Demetrius, Numa, Periander, & alii. Apparebit planè, nihil in iis verè heroicum fuiſſe, quod mores ſpectet: immò & meritò dubitabis, an quiſpiam eorum mediocri virtutum honeſtate præditus fuerit, liberque proinde à tot vitiorum turpitudine, quot de iis narrantur.

36. Quare heroica virtus, tam moralis, quàm theologica in gradu eximio, ſolùm habuiſſe locum putanda eſt in iis cœlo ac terræ probatis viris, qui veram Dei cognitionem aſſecuti per fidem, longè amplius cæteris hominibus probis & juſtis in vera charitate, & virtutibus morum, profecerunt; proindeque ita ſublimiter elevati ſunt, ut viderentur exuiſſe conditionem humanam, & divinam vitam egiſſe. Quod, qualiter intelligendum ſit, quæſtione ſequenti apparebit, præſertim à num. 30.

QUÆSTIO SECUNDA.

An virtus heroica verè habeat locum in homine mortali?

VIDIMUS quæſtione præcedenti, quinam appellati fuerint heroes, & quàm immeritò, aut potiùs ſupra meritum tributa fuerit ea inſignis appellatio multis Ethnicorum, qui nec mediocri quidem probitate ſeu honeſtate morum prædit erant. Nunc diſquirendum eſt, an verè habeat locum in homine mortali virtus illa heroica, quæ dicitur philoſophica, & lumine naturæ ab Ariſtotele nota fuit.

SECTIO PRIMA.

Ariſtotelis opinione poſſe exiſtere virtutem morum heroicam, eamque feritati oppoſitam, in homine mortali. Multiplex auctorum expoſitio rejecta. Plures nodi difficultatum propoſiti, contra exiſtentiam virtutis heroicæ, ſeu divinæ, & humanâ majoris.

2. POSSE in homine mortali exiſtere virtutem heroicam, ſive divinam, aut ſupra nos, ſupponit Ariſtoteles lib. 7. *Ethic.* cap. 1. ubi contraponit tres gradus habituum laudabilium tribus aliis vituperio dignis. Inter hos poſteriores infimum vituperii gradum obtinet incontinentia, medium vitioſitas, ſummum θηριώδια, id eſt, feritas, ſive immanitas. Eò enim pejor habitus aliquis eſt, quò magis alienum reddit ſubjectum ab omni actione ſecundùm virtutem, ſeu ab omnibus principiis, quæ conferunt ad agendum ſecundùm honeſtatem: quæ ſunt recta ratio, & appetitus rectus. Atqui inter prędictos habitus, feritas magis alienum reddit ſubjectum ab iis principiis, quàm vitioſitas, & hæc, quàm incontinentia. Ergo habitus omnium vituperabilium peſſimus eſt feritas, deinde vitioſitas, ac denique incontinentia. Aſſumptio ſuadetur & explicatur ex doctrina ejuſdem Ariſtotelis eo capite & ſequentibus. Incontinens enim propriè eſt, qui retinet adhuc rationem rectam, ſed tamen impetu perturbationis vehementer abducitur, & agit illud, quod malum eſſe cognoſcit, quamvis reclamante conſcientia malè acti. Itaque in illo deeſt ſola rectitudo appetitûs, qui ſolus ægrotat morbo perturbationis vehementis: ea verò ceſſante redit ad meliorem frugem. Vitioſus autem is propriè eſt, qui adeo impotenter ac frequenter indulget perturbationibus inordinatis, ut incurrat præterea cæcitatem mentis, & corrumpat rectam rationem, non modò in ſingulari, ſed etiam in communi, circa agenda in quolibet determinato genere actionum. Obliquitas enim, ſeu perverſitas appetitûs, vi malæ & inveteratæ conſuetudinis jam confirmata, inducit cæcitatem mentis, ut de rebus agendis, etiam in genere judicet ſiniſtrè, & potiùs juxta ſenſum, quàm ſecundùm rationem rectam. Quare vitioſus jure ac meritò dicitur ſimpliciter malus: utpote qui jam ſponte ſua excluſit à ſe duplex illud principium neceſſarium ad agendum ſecundùm honeſtatem. Ferus autem ſive immanis ille demum eſt, qui uſque adeò ſe dedit obſcœnitati & turpidini, ut nihil jam in eo appareat humanum, ſed ſola conditio belluina. Etenim ſimillimum ſe præſtat immanibus quibuſque beſtiis in agendo: ut leoni in ſævitia, lupo in voracitate, porco in ſpurcitia, & ſic de cæteris, ac ſi penitus exuiſſet naturam humanam. Patet igitur, inter eos tres habitus vituperio dignos, feritatem eſſe omnium peſſimam, vitioſitatem mediam, & incontinentiam infimum malitiæ gradum obtinere.

3. Hinc dignoſcere licet tres illos priores gradus habituum laudabilium inter quos infimum locum habet continentia, medium virtus communiter dicta, ſummum virtus heroica. Continens enim ille dicitur, qui ita habet rectam rationem, & appetitum rectum, ut tamen patiatur vehementes perturbationum motus, quibus ægrotat appetitus, & mens quodammodo obnubilatur. Quare licèt reſiſtat perturbationibus, nec ſe abduci patiatur inconceſſis voluptatibus, tamen cum amaritudine & difficulter eas repellit. Virtutis autem habitu præditus qui & ſimpliciter probus dicitur, eſt ille, qui diuturna actionum honeſtarum conſuetudine, ſubegit perturbationes, illaſque ad mediocritatem juſtam redegit, ut propterea ſicubi fortè inſurgunt adverſus rationem, eas levi manu declinet, & facilè ac jucundè agat ſecundùm honeſtatem. Heros denique, ſeu præditus virtute heroica ille dicitur, qui attingit gradum adeò eximium virtutis, ut videatur omnem humanum modum agendi ſupergredi, & accedere ad divinum. Quemadmodum enim feritas hominem extremè deprimit, ut jam non homo, ſed bellua immanis appareat: ita etiam virtus heroica ipſi contrapoſita ita illum elevat, ut videatur humanam conditionem exuere, & induere divinam, ac ſi quidam Deus fieret. Verba præcipua, quibus eam compoſitionem claudit Ariſtoteles, ea ſunt; ὥστ' εἰ καθὰ πὲρ φασὶν, &c. *Quare ſi, quemadmodum dicunt, ex hominibus fiunt dii, ob virtutis excellentiam, hujuſmodi quidam erit feritati oppoſitus habitus. Etenim ſicut neque belluæ eſt vitioſitas, neque virtus; ita neque Dei: ſed hoc honorificentius quoddam virtutis, illud diverſum quoddam malitiæ genus eſt.*

4. Hunc ipſum gradum heroicæ virtutis utcumque in homine mortali explanare tentârunt philoſophi ethnici, agentes de iis viris, qui ad ſummum ſapientiæ & honeſtatis faſtigium aſcendiſſe putabantur. Propterea enim illos divinam vitam agere dicebant, & quemlibet eorum, ut habet Plato, eſſe Deum quendam in mortali corpore habitantem. Immò & auſi ſunt, eos pares Deo facere, immani certè paradoxo. Ideo Seneca epiſtol. 19. & 31. ajebat: *Sapiens ille plenus gaudio, hilaris & placidus, inconcuſſus, cum diis ex pari vivit.* Inſuper: *Hoc eſt ſummum bonum, quod ſi occupas, incipis deorum*

deorum ſocius eſſe, non ſupplex. Idem antea expreſſerat Chryſippus apud Stobæum, dicens, *nulla parte optabiliorem, meliorem, auguſtiorem illam Jovis felicitatem hâc humanâ eſſe*. Idem apud Plutarchũ *De commun. not.* audet dicere, *virtute non ſuperare Jovem Dionem, ſed æqualiter juvari invicem Jovem, & Dionem*. Epictetus quoque apud Arrianum diſſert. 2. cap. 15. virum heroica virtute præditum appellat, θεὸν ἐξ ἀνθρώπου ἐπιθυμοῦντα γενέσθαι, &c. *Deum ex homine fieri cupientem, & in corpuſculo iſto mortali ſocietatem Jovis agitantem*. Cicero etiam lib. 2. *De natura deorum* Stoicos imitatus, *de virtutibus*, inquit, *vita beata exiſtit par & ſimilis deorum, nulla re, niſi immortalitate, quæ nihil ad bene vivendum pertinet, cedens cæleſtibus*. Mitto quamplura alia hujus generis; quæ licèt paradoxa ſint, & erroribus Ethnicorum involuta; denotant ex mente Ethnicorum, virtutem eximiam quorundam in paucis illuſtrium virorum, ſeu heroicam, eam eſſe quæ divinæ æquiparari valeat. Ariſtoteles autem, dum diſſerit de virtute heroica, non ita loqui audet, nec abſolutè docet, hominem fieri Deum, aut parem Deo, per ejus virtutis præſtantiam: ſed ſolùm conditionatè loquitur, atque ex hypotheſi aliorum ita loquentium: ut patet ex illis verbis paullò antè exſcriptis: *Quare ſi, quemadmodum dicunt, ex hominibus fiunt dii, ob virtutis excellentiam*, &c. Itaque rationem virtutis heroicæ exponit, ut ſit illa, *quæ ſupra nos eſt*: ſicuti & feritatem per hoc, ut ſit, *quæ infra hominem eſt*.

5. Difficilis planè ſententia, & quæ interpretes diſtraxerit in varias ac diſſidentes opiniones, ut exponant quid ſit in virtute heroica, eſſe ſupra hominem. Primò Euſtratius Nicænus Epiſcopus, & nobilis Ethicorum interpres, cenſet, virtutem heroicam in eo ſitam eſſe, ſive in eo conſiſtere exceſſum ejus ſupra hominem, ut afferat extirpationem abſolutam omnium perturbationum. Hoc enim eſt plus quàm humanum, & quodammodo divinum, ac longè illuſtrius & excellentius qualibet virtute communi. Sed contra. Hæc enim expoſitio nec Ariſtoteli, nec rationi congruit. Virtures enim morum, non eò tendunt, ut penitus extirpent animi perturbationes, ſed ut illas ad debitam mediocritatem reducant: ut patet ex toto ferè libro ſecundo ethicorum. Deinde. Non poteſt conſtituere virtutem heroicam ex mente Ariſtotelis, id quod ille damnat, & in vitio ponit. Hujuſmodi autem eſt evulſio omnimoda ſeu abſoluta perturbationum, quam ille ἀναισθησίαν, ſeu vacuitatem ſensûs appellat, & docet eſſe temperantię contrariam per defectum: ut patet ex lib. 2. *Ethic.* cap. 8. & lib. 3. cap. 11. Neque obſtat quòd Cicero ait in oratione pro Cœlio: *Si quem fortè videris, qui aſpernetur oculis pulchritudinem rerum, non odore ullo, non tactu, aut ſapore capiatur, excludat auribus omnem ſuavitatem; huic homini ego fortaſſe, & pauci, Deos propitios; plerique autem iratos putabunt*. Ubi ex ſuo, & paucorum, quaſi rectè ſentientium, judicio, laudare videtur homines illos, qui nullam omnino ſentiunt perturbationem. Non, inquam, obſtat: quia ut id verè & ſapienter dictum à Cicerone ſit, intelligi debet, non de omninoda perturbationum vacuitate: ſed de perfecta illarum reductione ad debitam mediocritatem. Etenim redactæ ad eam menſuram, nullum virtuti bellum indicunt, ſed potiùs deſerviunt veluti materia neceſſaria ad illam exercendam. Quòd ſi verò ſint virtutes heroicæ, quas D. Dhomas 1.2. quæſt. 61. artic. 5. appellat *Virtutes animi purgati*, jam illæ certè nullum omnino motum perturbationum patiuntur: *ita ſcilicet*, inquit, *ut prudentia ſola divina intueatur, temperantia terrenas cupiditates neſciat, fortitudo paſſiones ignoret, juſtitia cum divina mente perpetuo fœdere ſocietur, eam ſcilicet imitando*. Verùm aliud eſt, eſſe paſſiones extirpatas abſolutè, aliud verò omnino redactas ad mediocritatem perfectam. Et hoc ſecundum duntaxat competit viris heroica virtute præditis, dum inter vivos agunt, ut propterea dicantur ſubire oblivionem paſſionum. Vide quæſt. ſequenti à num. 11.

6 Secundò alii dicunt, virtutem ſupra hominem, ſeu heroicam, eſſe illam, quæ verè ac ſimpliciter hominem ſupra naturam elevat, quales profectò ſunt illæ, quas theologicas appellamus, & morales per ſe inditas homini à Deo, citra ullam naturæ rationalis exigentiam, ſive debitum. Sed contra. Primò enim interpretatio hæc prorſus aliena eſt ab Ariſtotele, homine ethnico, qui omnia ſupernaturalia dona neſcivit, ſolo fidei lumine obſcurè nota. Deinde, juxta hanc expoſitionem, deberent dici heroes, cenſerique virtute heroica præditi, omnes ii; qui intra ſinum Eccleſiæ obtinent divinam juſtificationis gratiam, & cæteras dotes ſupernaturales cum ea connexas, immò & ii omnes qui, cùm improbi ſint, & Deo exoſi, adhuc retinent virtutes inſuſas fidei ac ſpei. Conſequens autem abſurdum eſt, & contrarium tum ſenſui omnium, tum & Auguſtino lib. 10. *De Civitate Dei* cap. 21. ubi vel præclariſſimos Chriſti Martyres vix audet heroas appellare, quamvis eximia & ſumma charitate præditos, quòd ea vox, ſeu appellatio non eſſet tunc introducta in Eccleſia. Verba ſunt: *Hos multò elegantius, ſi Eccleſiaſtica conſuetudo loquendi pateretur, noſtros heroas vocaremus*, &c. Ut vidimus quæſtione præcedenti num. 10. Unde & inducto jam poſt Auguſtinum uſu ejus appellationis, fortiſſimos Chriſti Martyres impunè heroas appellamus, & ex cæteris juſtis illos ſolùm, qui eximia & admiranda virtute in paucis prę̃ſtiterunt, ideoque beatorum Deo jam perfruentium albo ſolenniter adſcripti ſunt. Non ergo excellentia virtutis heroicę ſupra hominem, ſita eſt in virtutibus iis, quas theologi ſupernaturales appellant, niſi aliquid pręterea addatur, de quo progreſſu quęſtionis.

7. Tertiò dici poteſt, ideo virtutem heroicam appellari ſuperiorem humanâ, quia excedit decentiam, aut obligationem hominis ad operandum, ob prę̃ſtantiſſimum modum operandi, quem illa affert. Sed hoc facilè exploditur. Primò enim non eſt ſupra, ſed juxta decentiam hominis, ut operetur honeſtum ac decorum juxta omnes vires ſeu facultates ſibi conceſſas. Unde illud monitum in ſacris litteris *Eccleſ. 9. Quicquid poteſt manus tua, inſtanter operare*. Deinde amor Dei ſuper omnia, & ex omnibus viribus, naturali lege à nobis exigitur. Quare ſicuti eximia dilectio Dei maximè hominem decet, ita etiam eximię quarumlibet virtutum actiones. Denique cùm nulla earum, de quibus Ariſtoteles diſſerit, ſuperet ſimpliciter vires hominis, omnis actio virtutis heroicę in arbitrio noſtro & facultate naturalis ordinis ſita eſt, juxta ſenſum ipſius. Cur ergo ſupra decentiam, & non potiùs juxta illam erit?

8. Quartò exponunt rem plures alii, ut virtus heroica ſit ſupra hominem, quatenus propria

eſt alicujus, aut paucorum ſupra alios homines. Sed explanatio hæc inſufficiens eſt. Primò enim, ut virtus aliqua verè dicatur ſupra hominem eſſe, debet excedere non ſolùm hos vel illos homines, ſed omnes abſolutè, ſive, eſſe ſupra conditionem humanam, præſertim cùm ab Ariſtotele appelletur *divina virtus*. Deinde ſi dumtaxat unius, vel paucorum propria eſt ſupra alios homines, occurrit ſtatim difficultas: quia ut modò dicebamus ex Auguſtino, Chriſti martyres, inſuperq́ue confeſſores, heroica virtute prædìti ſunt, & cenſentur. At ii profectò innumerabiles ſunt, qui non modò in chiliades, aut myriades, ſed in plura centena millia excurrunt. Non ergo ſatis exponitur virtus heroica, ſi dicatur, illam unius aut paucorum dumtaxat eſſe. Præterea ſupereſt inquirendum, ſupra quot, & quales homines exurgere debeat, qui virtutis heroicæ laudem meretur, ſeu divinæ. Nec ulteriùs ſufficit dicere, heroem eſſe, qui verè ſuperat pleroſque homines; licèt non omnes in excellentia virtutis. Sic enim vel ii, qui ſolùm in gradu mediocri ſunt præditi virtutibus morum, eſſent heroes: ſiquidem excedunt pleroſque homines) quorum major pars eſt improborum, & exigua eorum, qui probi habentur, non attingit mediocrem virtutis gradum.

9. Confirmatur. Non enim ſatis exponitur virtus heroica hominis per exceſſum ſupra pleroſque homines, nec ſi conſiderentur plerique alii ex toto humano genere, nec ſi plerique ſolùm in determinata parte generis humani ac loci, in quo heros degit. Non primum: quia ſic neceſſum eſſet, ut quiſquis heroem cognoſcit ut talem, perſpectos haberet mores plerorumque hominum totius generis humani in ſingulari, ad rectam & prudentem comparationem cum iis inſtituendam, nemo enim prudenter duos aut plures comparat in perfectione aliqua, niſi utrumque illorum aut omnes habeat perſpectos ſub ea ratione. Nec etiam ſecundum eſſe poteſt. Si enim exceſſus ſupra alios, inter quos aliquis degit, ſufficeret ad virtutem heroicam, profectò illam habuiſſent omnes ii, qui inter ſuos contribules & concives excelluiſſe putabantur, quamvis vitiis non levibus & multis ſubjacerent: uti quæſtione præcedenti ſect. 3. & 4. dictum eſt de philoſophis Latinis & Græcis, ac Legumlatoribus. Ii enim pleriſque aliis, inter quos habitabant, longè meliores & excellentiores habebantur, cùm tamen longiſſimè à virtute heroica, immò & mediocri diſtarent. Quin etiam in populo flagitioſiſſimo, ubi ferè omnes extremè improbi eſſent, ac deploratiſſimi, cenſeretur heroica virtute inſignis, qui nulla probitate præditus, longè minora ſcelera perpetraret. Similiter & inter barbaros illos anthropophagos, ſive homini-voros, alioſque immanes populos, quos indicat Ariſtoteles lib. 7. *Ethic.* cap. 5. Heros jure ac meritò exiſtimandus foret, quiſquis intra furtum, vel adulterium ſuam improbitatem contineret, nec præterea immanibus iis vitiis ſordeſceret, quibus plerique alii. Patet igitur, heroicam virtutem non ſatis exponi per exceſſum unius ad pleroſque alios, nec ex toto genere humano, neque ex determinata illius parte ac loco, ubi quiſpiam degit.

10. Denique qualitercumque exponatur virtus heroica, ſeu divina, ſive ſupra nos, videtur non poſſe habere locum in homine mortali verè ac reipſa: idq́ue ex multiplici capite. Primò enim, omnis virtus hominis nota ab Ariſtotele, debet intra naturales vires hominis contineri: cùm ille deſtitutus fide nihil agnoſcere potuerit in homine naturales illius vires excedens. At virtus heroica, ſi eſt divina, ſive ſupra nos, non continetur intra naturales vires hominis: quippe quæ ſolùm continere poſſunt, id quod humanum eſt, inſtar ipſarum. Ergo virtus heroica, ſi eſt divina, ſive ſupra nos, non eſt virtus hominis.

11. Secundò. Dum dicitur heroicam virtutem eſſe ſupra nos, ſive omnes humanæ facultatis fines egredi, videtur illa eſſe prorſus aliena ab iis virtutibus, quas homo aſſequi poteſt diuturna conſuetudine præcellentiſſimarum actionum. Solùm enim aſſequi poteſt diuturna conſuetudine precellentiſſimarum actionum virtutes illas morum, quæ habent quâdam latitudinem graduum percurrendam uſque ad ultimum potentiæ, ſeu facultatis, quo attacto illa quieſcit, nec ulteriùs proſequitur. Ideoque Ariſtoteles 1. *de Cœlo* text. 116. ait, virtutem ſpectari debere ſecundùm ultimum, & maximum: nimirum dimetiendam eſſe totam illius perfectionem & amplitudinem ex ultimo & præſtantiſſimo gradu, quem attingere poteſt. At virtus heroica, ſi divina eſt, ſive ſupra nos, non habet quandam latitudinem graduum percurrendam uſque ad ultimum potentiæ, ſive facultatis, ſed adhuc excedit facultatem hominis. Virtus ergo heroica, ſi divina eſt, ſive ſupra nos, non eſt aſſequibilis ab homine per diuturnam conſuetudinem præcellentiſſimarum actionum. Quo demum evincitur, illam nullum habere locum poſſe in homine mortali, quatenus conſiderato ab Ariſtotele.

12. Tertiò. Aut virtus, quæ ab Ariſtotele dicitur heroica, verſatur in eodem objecto, ſive materia aliarum virtutum moralium, aut in diverſa. Si primum aſſeratur, illa profectò erit ejuſdem ſpeciei cum aliis virtutibus morum, præſertim ſplendidiſſimis, quales ſunt magnificentia, & magnanimitas: ſiquidem circa idem objectum, ſeu materiam, non verſatur duplex virtus ſpecie diverſa. At eæ virtutes morum, etiam ſplendidiſſimæ, nec divinæ ſunt, ſed humanæ; nec ſupra nos, ſed juxta naturales hominis vires. Si autem dicatur verſari in diverſa materia, ſive objecto, illud certè difficiſe aſſignatu eſt. Magnificentia enim heroica ſolùm videtur verſari in magnis & ſplendidis ſumptibus, ſicut magnificentia communiter dicta: ſimiliterq́ue magnanimitas in magnis honoribus, quamvis heroica ſit: & ſic de cæteris virtutibus morum heroicis. Quare ut diverſa materia iis aſſignetur, oportebit aſſignare iis peculiare objectum ſupernaturale, quale Theologi adſcribunt iis virtutibus morum, quæ ſupernaturales dicuntur, quod ſupra n. 6. improbatum eſt.

13. Quartò. Ut heroica virtus jure ac meritò dicatur ab Ariſtotele divina, ſive ſupra nos, debet in Deo inveniri. Abſurdum enim eſſet appellare aliquid divinum, niſi per participationem alicujus perfectionis divinæ, ſive exiſtentis in Deo. At virtus, quam Ariſt. appellat heroicam, non habet locum in Deo. Ergo neque in homine poteſt meritò divina, ſive ſupra nos, appellari. Aſſumptio probatur. Virtus enim, quam Ariſt. appellat heroicam, non eſt intellectualis, ſed moralis: ut probatum eſt quæſtione præcedenti n. 15. & ſeqq. At juxta eundem Philoſophum virtutes morales non ſunt in Deo. Ait enim lib. 10. *Ethic.* cap. 8. circa medium: *Deos enim maximè beatos putamus, atque feli-*

ces;

res: at quoſnam actus tribuere iis oportet? Juſtoſnè? An ridiculi videbuntur, ſi commutent, & depoſita reddant, & hujuſmodi cætera agant? At fortesnè, propterea quòd formidoloſas res ſuſtinent, periculaque ſubeunt boneſtatis ipſius causſâ? An liberales? At cuinam dabunt? Abſurdùm eſt inſuper ſi nummos etiam habeant aut aliquid tale. An temperantes? At quidnam fuerint? An laus eſt importuna, ſi pravas dii cupiditates non habere dicantur? Ita per omnia diſcurrenti, cuncta, quæ ſunt circa actiones, parva quædam, & non digna diis immortalibus ſanè videntur. Ubi recenſitis plerìſque morum virtutibus, illas procul à Deo relegat, quòd minùs dignæ ſint, & hominibus dumtaxat poſſint competere. virtus ergo, quam Ariſt. appellat heroicam, cùm planè moralis ſit, nullum habet locum in Deo: ac proinde immeritò divina, ſive ſupra nos, ab ipſo appellatur.

14. Ultima difficultas in oculos incurrit, ob quam apparet, omnem actionem præcellentem in materia morum & honeſtatis, eſſe ejus conditionis, ut hominem efferat ad conditionem quodammodo divinam, per imitationem ſpecialem Dei: præſertim ſi ſit actio elicita ſupra naturæ vires. Quiſquis enim perfectè operatur, eſt imitator patris cœleſtis, juxta monitum Chriſti D. *in Euangelio Matthei* cap. 5. Itidem, quicumque pudorem illibatum ſervant, fiunt conditionis quodammodo angelicæ; & jam in hac vita, nec ſolùm in altera ſunt, *ſicut Angeli Dei in cælo*: ut ipſe Dominus loquitur. Præterea Ariſtoteles lib. 10. *Ethic.* cap. 8. docet eos qui mentem excolunt, optimè ſe diſponere, & amiciſſimos eſſe Deo, atque intelligentiis. Verba ſunt: *At verò qui mente operatur, & eam colit, diſponitur optimè: is & amiciſſimus diis immortalibus eſt.* Ergo & iis ſimillimum ſe reddit, cùm amicitia fundetur in ſimilitudine. Quare quiſquis animum excolit virtutum operationibus, ſeipſum efficit veluti conditionis angelicæ, aut divinæ. Non ergo peculiare & proprium eſt virtutis heroicæ, ut hominem evehat ad conditionem angelicam, ſeu divinam.

15. Aliunde autem nec feritas virtuti heroicæ contrapoſita ab Ariſtotele, videtur id proprium habere, ut hominem deprimat ad conditionem brutorum, vel ad nequitiam dæmonum. De primo enim parente, & ſubinde de cæteris hominibus, dicitur pſalmo 48. *Homo, cùm in honore eſſet, non intellexit: comparatus eſt jumentis inſipientibus, & ſimilis factus eſt illis.* Ac de quolibet improbo dicitur 1. *Joannis* cap. 3. *Qui facit peccatum, ex diabolo eſt:* quaſi tranſeat in conditionem diabolicam: ac paullò poſt juſti & improbi dicuntur, illi quidem *filii Dei*; hi autem *filii diaboli*. Omnes igitur improbi abſque diſcrimine ullo induunt conditionem belluinam & diabolicam, ideoque feritatis, ſeu immanitatis proprium non erit ut hominem deprimat ad ignobilitatem brutorum, aut nequitiam dæmonis.

SECTIO II.

Præmittuntur quædam, & inferuntur plura alia, circa rationem propriam virtutis heroicæ Ariſtotelicæ, itemque feritatis ipſi contrariæ, rationi naturali ac morali conſentanea.

16. SANE difficilia ſunt, quæ præmiſimus hucuſque, ne in homine mortali habere poſſit locum virtus heroica, quocumque ſenſu illa exponatur ad mentem Ariſtotelis. Ut verò illam tueamur & explicemus opportunè, quædam præmittere oportet.

17. Primum eſt, juxta Div. Thomam ad lib. 7. *Ethic.* cap. 1. rationem cur homo eximia virtute præditus ab Ariſtotele referatur in deorum numerum, id eſt, intelligentiarum, quas ille θείους appellat; extremè autem improbus accenſetur feris, ſive belluis; in eo ſitam eſſe, quod homo ſit aliquid medium inter Angelos, & bruta. Convenit enim cum intelligentiis in mente, voluntate, & arbitrio: cùm belluis autem, ſive feris, in corpore & facultatibus ſenſitivis. Supremum autem cujuslibet medii annumeratur extremo ſuperiori, ſicut & infimum medii accenſetur inferiori extremo. Unde & ſupremus hominum ſecundùm virtutem, induit conditionem intelligentiarum, veluti ſuperioris extremi: infimus verò hominum, ſeu viliſſimus ſecundùm mores, accenſetur numero belluarum, quæ ſunt extremum inferius. Quare Ariſt. lib. 1. *Politic.* cap. 2. cùm ſtatuiſſet, hominem naturâ ſuâ eſſe animal civile, & egere aliorum convictu; ſubdit, eum qui non eget ſocietate aut convictu, eſſe planè, aut Deum, aut belluam. *Qui autem*, inquit, *in communi ſocietate eſſe nequit, quique nullius indiget propter ſufficientiam, nulla pars eſt civitatis. Quare aut beſtia, aut Deus.* Quæ verba ita exponit S. Thomas ibidem lect. 1. *Si cõtingat quòd aliquis nõ poſſit communicare in ſocietate civitatis, propter ſuam pravitatem, eſt pejor, quàm homo & quaſi beſtia. Si verò nullo indigeat, & quaſi habens per ſe ſufficientiam, eſt melior quàm homo. Eſt enim quaſi quidam Deus.* Cùm autem quiſquis heroica virtute præditus eſt, ſublimem illam felicitatem attingat, quæ eſt αὐτάρκεια, ſive ſufficientia omnium bonorum; jam nullo alio egere videtur, ac proinde eſſe plus quàm homo. Qui autem ita pravus eſt, ut non poſſit tolerari in humano convictu, nec ſocietatem cum aliis ducere; eſt minùs quàm homo, & quaſi beſtias.

18. Secundò, in quolibet homine duplex quodammodo inveniri, & coſiderari poteſt homo: animalis nimirum, & ſpiritualis; terrenus, & cœleſtis; vetus, & novus. Quod planè colligitur non ſolùm ratione naturali, diſtinguente portionem rationalem hominis à ſentiente, & virtutem à vitio; ſed etiam luculentis S. Scripturæ teſtimoniis. Etenim, teſte Apoſtolo 1. *Corinth.* 2. dicitur; *Animalis homo non percipit ea*, &c. *Spiritualis autem judicat omnia* Similiter & cap. 15. ſequenti: *Primus homo de terra terrenus: ſecundus homo de cœlo cœleſtis. Qualis terrenus, tales & terreni: & qualis cœleſtis, tales & cœleſtes. Igitur ſicut portavimus imaginem terreni, portemus & imaginem cœleſtis.* Similia habentur *Epheſ.* 4. verſ. 21. & *Coloſſ.* 3. verſ. 9. itemque 2. *Galat.* verſ. 20. illis verbis:

Vivo

Vivo ego, jam non ego. Ubi duplex *ego* diſtinguitur in Apoſtolo, proindeque diſtingui poteſt in quolibet homine; ut penès alterum ſit homocœleſtis, ſpiritualis, & divinus; penès alterum verò terreſtris, carnalis, & belluinus. Licèt enim ex portione ſpirituali & corporea unus eſſentialiter homo coaleſcat, uti ſemper traditum fuit ab Eccleſia, & confirmatum in Concilio Lateranenſi ſub Leone X. ac nos probavimus diſpur. 78. & 81. *de Anima*; adhuc tamen locus eſt diſtinguendi in quovis homine duplicem hominem, penès diverſas & oppoſitas inclinationes ad bona ſpiritualia, & ſenſibilia, cœleſtia & terrena, honeſta & turpia. Quod luculenter explanavit Auguſtinus, tum lib. 2. *de Civitate* cap. 21. circa medium, tom & lib. 13. c. 20. ubi inquit: *Sicut enim ſpiritus carni ſerviens non incongruè carnalis; ita caro ſpiritui ſerviens, rectè appellabitur ſpiritualis, non quia in ſpiritum convertetur, ſicut nonnulli putant*, &c. Deinde cap. 23. ejuſdem libri diſſerens late de corpore animali, & de corpore ſpirituali, eandem doctrinam confirmat: ac prætetea cap. 24. exponens inſufflationem illam Dei, quâ primus homo factus eſt in animam viventem, non longè ab initio, inquit: *An dicturi ſunt, ſic loqui Scripturam non ſolere divinam? Immò verò illa ita nobis atteſtatur, ut etiam cùm duo iſta* (corpus & anima) *conjuncta ſunt, & vivit homo, tamen etiam ſingula hominis vocabulo appellet: animum ſcilicet, interiorem hominem, corpus verò, exteriorem hominem vocans; tanquam duo ſint homines, cùm ſimul utrumque ſit homo unus*. Sic præterea id latiùs, & ad rem noſtram illuſtrare pergit eodem loco.

19. Cùm itaque in unoquoq; homine ſit duplex homo, alter ſpiritualis & cęleſtis, alrer carnalis & terrenus; & in toto genere hominū, quidam ſint hominibus ſuperiores, quaſi dii, aut inſtar intelligentiarū; quidam verò inferiores hominibus, & quaſi belluę; conſequens eſt, ut medium locum inter ea extrema habeat homo ſecundum ſe, ſive ſecundùm modum vitæ communem, mediumque inter divinum & humanum, ſpiritualem, & carnalem. Porrò is modus vivendi medius eſt, quem experimur communiter, ac ferè ſemper in hominibus. Non enim ex toto ſe tradunt aut ſoli generi bonorum ſpiritualium & divinorum; aut materialium & ſenſibilium: ſed identidem ab uno in aliud convertunt amorem, & odium, juxta conditionem verſabilem naturæ, & arbitrii humani, quod inconſtans & lubricum eſt. Qua enim parte homo conſtat mente, afficitur ad ſpiritualia; qua verò corpore, ad ſenſibilia: atque in hoc diſſidio inteſtino & prolixo rariſſimum eſt ut altera pars ubique ac ſemper alteram ſecum trahar, & dominetur: commune autem, & conſonum naturæ adæquatæ hominis ſecundùm ſe, ut modò altera pars, modò altera, ſuccumbat, aut prævaleat. Quapropter quicumque ſic vitam ſuam inſtituit, cenſetur vivere modo humano, ſive conſentaneo homini ſecundùm ſe, & adæquatè ſumpto. Conſequenter nec elevatur ad conditionem divinam, ſeu humanâ ſuperiorem, ut propterea admirationem ſui excitet apud cæteros homines, veluti ſublimior homine: nec deprimitur ad conditionem belluarum, ur proinde vilipendium apud omnes incurrat, veluti homine ignobilior. Lege Eſparzam quæſt. 5. *De virtutibus moral.* ubi eam doctrinam tradir & latè illuſtrar.

20. Unde infertur, eſſe ſuperiorem homine, & divinum quodammodo, quicumque ita vitam ſuam inſtituit, ut conſtanter, & citra intermiſſionem ullam planè voluntariam, vivat ſecundùm mentem, & amorem rerum divinarum; neque ullo bonorum genere afficiatur etiam ex iis, quibus eget ex parte corporis, & humani convictûs, niſi ob amorem finis illius ſuperioris & divini, in quo uno ſibi ſcopum præfixit. Conſequenter ſunt aliquid inferiùs homine, & inſtar belluarum, quicumque obfirmato & pertinaci animo ſeipſos ex toto improbitati ac turpitudini devoverunt, ut nihil æternum curent, neque unquam ſpiritualia bona concupiſcant, ſed ſemper & ubique terrenis inhient, inſtar irrationabilium belluarum. Quare priores illi elevantur ſupra conditionem humanam & communem: ideoque jure ac meritò cæteris omnibus admirationi ſunt, & propterea dicuntur heroes, ſeu heroica & divina virtute præcellentes: poſteriores verò ita deprimuntur infra eandem conditionem humanam, & communem vivendi modum, ut cæteris omnibus vituperio & odio ſint; proptereaque meritò excludantur ab humano convictu, inſtar belluarum, aut ferarum, cujus extremæ improbitatis notat Polyphemum Virgilius, ejuſque receſſum ab hominum ſocietate exoptat, dum accinit:

—— dii talem terris avertite peſtem:
Nec viſu facilis, nec dictu affabilis ulli,
Viſceribus miſerorum, & ſanguine veſcitur atro.

21. Colligitur deinde, quiſnam ſit conceptus, tum abſolutus, tum & comparativus, heroicitatis philoſophicæ, ſeu Ariſtotelicæ. Nimirum, prior ille poſitus eſt in adeò excellenti vitæ genere, ut heros ſit excellentior in virtute & operatione, tum omnibus hominibus abſolutè conſideratis, prout homines ſunt, ſive ſecundùm modum agendi humanum, tum etiam ſeipſo, ſub eadem conſideratione. Quamvis enim heros phyſicè eandem, ac cæteri homines, naturam habeat; nec exuerit corpus & animam, quibus antea conſtabat; adhuc tamen præcellentiſſimis virtutum actionibus toto impetu frequentatis, ex perfectiſſimæ honeſtatis amore, ſeipſum elevavit ſupra modum illum operandi humanum, & communem cæteris hominibus, ac ſibi ipſi, quatenus homo eſt. Non enim in actione, affectione, aut opere ullo, ducitùr utilitate, aut voluptate aliqua præſertim ad corpus ſpectante: ſed ob unam animi honeſtatem, ac perfectionem ſpiritualem agit, quæcumque agit, quaſi non corpore conſtaret, ſed mente ſola, inſtar intelligentiarum, prorſus materiæ expertium. Quare Div. Thomas 1.2. quæſt. 62. art. 5. virtutes heroicas, quas *purgati animi* appellat, docet *eſſe proprias jam aſſequentium divinam ſimilitudinem*. Hic porrò conceptus heroicitatis Ariſtotelicæ abſolutus eſt, & illam optimè exponit ad mentem Ariſtotelis, dum air, eſſe illam, *quæ ſupra nos eſt*: ſive quæ hominem quodammodo ad divinam elevat conditionem: nec impetitur pleriſque earum objectionum, quibus urgeri ſolet aut poteſt explanatio virtutis heroicæ tradita ab aliis. Colligiturque ex D. Thoma ubi nuper, dum exponit virtutes purgati animi, ſeu heroicas per hoc, ut *prudentia ſola divina intueatur, temperantia terrenas cupiditates neſciat, fortitudo paſſiones ignoret, juſtitia cum divina mente perpetuo fœdere ſocietur*. Comparativus autem conceptus in eo ſitus eſt, ut heros in honeſtate morum præcellat longiſſimo intervallo omnibus ferè hominibus: cùm pauciſſimi ex toto hominum genere

exi-

exiſtant ſimul excedentes abſque intermiſſione modum communem & humanum operandi. Id enim ob ſummam arduitatem rei, & pugnam inteſtinam appetitus ſentientis cum ratione, rariſſimum eſt: ideoque ſi certò ſciretur numerus hominum quovis tempore exiſtentium, fortaſſe vix è centum millibus eſſet unus aliquis heros, ſeu verè præditus virtute heroica. Quare ſi fortè aliquis eſt talis in una ampliſſima civitate, provincia, aut regno, cæteris omnibus admirationi eſt. Unde oritur interrogatio illa admirationis plena: *Quis eſt hic, & laudabimus eum? Fecit enim mirabilia in vita ſua.* Ut habetur *Eccleſiaſtici* 38. inſuper & Ariſtophanæum illud: τίς ὄρνις οὗτος; *quæ avis eſt iſta?* Profectò peregrina, &, uti reſpondet Juvenalis.

Rara avis in terris, nigroque ſimillima cygno,
Vir bonus & ſapiens: qualem vix repperit unum
Millibus è multis hominum conſultus Apollo.

22. Similiter, & conſequenter, eruitur conceptus, tum abſolutus, tum comparativus, feritatis, ſeu immanitatis, quam Ariſt. virtuti heroicæ contraponit. Nimirum prior ille conſiſtit in improbitate alicujus hominis extrema, ſeu exorbitante à vita communi omnium hominum, & ſuiipſius etiam, quatenus homo eſt. Ita enim ex toto ſe tradidit turpitudini, ut ne ad momentum quidem agat deliberatè quicquam honeſtum, aut ducatur ratione, vel variet identidem penes vitium & virtutem, qualiter conditio humana & mutabilis fert; ut proinde jam in feram degeneraverit, ab humano convictu prorſus alienam. Quam in rem opportuna ſunt verba illa Dionis Orat. 8. ex Diogene: *Fieri non poteſt, ut quis converſetur cum voluptate, continenterque eam experiatur, & non ab ea comprehendatur prorſus. Cùm autem illa vicerit, ſuiſque pharmacis animam ſuperaverit, reliquum eſt ut faciat quod fecit Circe. Nempe virga facillimè cædens, in haram quandam pellit, concluditque: & ex illo deinde homo vivit, aut ſus, aut lupus.* Conceptus verò relativus ejuſdem feritatis eſt, ut reddat hominem illum longiſſimè deteriorem omnibus ferè hominibus: ſiquidem ex tota collectione hominum ſimul exiſtentium quovis tempore, pauciſſimi ſunt adeò efferati, & extremè turpes: ideoque forſan diſtributis omnibus in ſingula centena millia, vix unus aliquis feritate infamis invenietur in ea multitudine: quoniam ſumma ejuſmodi improbitas, ac victoria continua inclinationis pravæ ſupra illam, quæ ducit ad honeſtum, etiam eſt ſuo modo difficillima inventu, & proinde admodum rara. Quare ajebat S. Auguſtinus lib. *De ſpiritu & littera* cap. 28. *Ad ſalutem æternam nihil proſunt impio aliqua bona opera, ſine quibus difficillimè vita cujuslibet peſſimi hominis invenitur.* Verè enim difficillimè invenietur inter improbos qui nunquam, nuſquamvè aliquid honeſtum agat: ſicuti inter juſtos & probos viros difficillimũ eſt invenire aliquem, qui, ne ad momentum quidem, plena deliberatione non admittat aliquid leviter declinans ab honeſto, aut optimo. Nam de ſemiplena non loquimur, nec ullus mortalium invenitur (excipio Virginem deiparam) qui ex ſurreptione non delinquat, quantumvis probus & ſublimi virtute præditus ſit: ut idem Auguſtinus eo loco monet.

23. Rurſus colligitur, ex duobus illis hominibus, quos diximus eſſe in unoquoque homine, alterum & ſuperiorem, qui cœleſtis & ſpiritualis eſt, prævalere in heroe, & penitus ſubjugare alterum ſibi inferiorem, qui terrenus & carnalis eſt; ac ſi heros non eſſet compoſitus duplici illo homine, ſed purus ac ſimplex ſpiritus, inſtar intelligentiarum. Ita enim ſe totum Deo ac divinis rebus tradit, ut nullam corporis voluptatem, nullam bonorum fortunæ utilitatem, nihil denique quærat, eligat, amet, aut odio habeat, niſi ob honeſtatem ſublimem bonorum ſpiritualium & divinorum, quæ tota animi intentione ſpectat. E contrà in homine fero atque immani, homo terrenus & carneus eſt qui prævalet, & trahit ad ſe, ſive ſepelit cœno lutulentarum voluptatum, & ſceleratarum affectionum, hominem cœleſtem & ſpiritualem: quoniam, animam facit ex toto ſervire corpori, immemorem prorſus nobilitatis ſuę, & quaſi in corpus ipſum converſam.

24. Nec quia ad tantam ſublimitatem evehit virtus heroica, & ad tantam vilitatem deprimit feritas, ſive immanitas, exiſtimes utramque ſitam eſſe in indiviſibili. Ut etenim obſervat Divus Thomas in allegatum lib. 7. *Ethic.* cap. 1. datur gradus ſummus, medius, atque infimus heroicæ virtutis, ſicuti & immanitatis ipſi contrariæ. Hoc enim habitibus omnibus morum commune eſt, ut haberi poſſint in eo triplici gradu, & ſucceſſivè perficiantur per vividiorem & intenſiorem exercitationem, ſeu frequentationem actuum: aut è contrà pejores reddantur. Quod & in omnibus virtutibus, & in habitu continentiæ, nominatim confirmat S. Doctor, atque universè verum eſt in omni qualitate alterationi ſubjecta: poteſt enim recipere magis & minus, ut docet Ariſt. *in categoriis* cap. *De qualitate*. Quare poteſt inter heroas unus alterum excedere plurimùm, tanquam ſupremus infimum in eo genere: ſicuti & inter immanes homines poteſt unus eſſe altero planè truculentior & efferatior.

25. In quocumque autem gradu habeatur virtus heroica, non modò nullum permittit vitium, aut actionem deliberatam, qualitercumque turpem; verùm nec omiſſionem actionis cujuſpiam honeſtiſſimæ & perfectiſſimæ, juxta circunſtantias perſonæ, temporis, & loci, in quibus oporteret illam exercere. Itaque nihil abjectum, nihil vile unquam ſecum admittit; neque ullam morum imperfectionem, etiam culpâ vacantem, ex plena deliberatione, ſed ſemper & ubique retinet illam ſublimitatem animi, toto impetu tendentis ad ſummam honeſtatem, & imitationem Dei: quamvis in hoc, ut dicebamus, ſit gradus ſummus, medius, & infimus, juxta ſummam, mediam, & infimam intentionem habitus heroici, qui poteſt intendi magis ac magis ſine termino certo. Similiter in quocumque gradu habeatur feritas ſeu immanitas, nullo modo patitur ſecum aliquam virtutem, aut actionem honeſtam deliberatam: ſed ſemper & ubique vires ſuas exerit in ordine ad ſolam improbitatem, ſeu turpitudinem, quamvis etiam cum inæqualitate graduum penes ſupremum, medium, & infimum: quoniam etiam immanitas abſque certo termino magis ac magis intendi poteſt. Quòd ſi verò aut is qui jam heros erat, ſponte atque omnino liberè admittat actionem turpem, imò ſolam moralem imperfectionem, quamvis culpâ vacantem; jam tunc deficit à ſtatu virtutis heroicæ, & ex parte communicat cum humano modo vivendi aliis hominibus communi: ſimiliter & immanis homo dum electè ſive

ſive ex induſtria quicquam honeſtum agit, deviat à feritate, & ſe quodammodo inſinuat convictui humano, ſeu iis qui degunt communi hominum ritu], & reciprocant inter honeſtum & turpe.]

26. Ut autem quiſpiam ſecundùm heroicam virtutem inſtituat vitam ſuam, non ſufficit elicere actiones heroicas ex parte materiæ, niſi illas exerceat animo verè heroico. Quod, proportione ſervata, commune eſt omni homini agenti ſecundùm virtutem quamlibet: nam, ut monet Ariſtoteles lib. 2. *Ethic.* cap 4. nimiùm differunt, juſta agere, & juſtè agere: nam juſta agere dicitur quiſquis elicit actionem juſtam ex parte materiæ: juſtè verò agere is ſolus, qui electione & conſilio juſta agit ex præexiſtente juſtitiæ habitu, propter illius propriam honeſtatem. Qoare ſimiliter ut quiſpiam ſecundùm heroicam virutem operetur, non ſatis eſt heroica agere, niſi & heroicè agat, id eſt ex amore illius peculiaris ac ſummæ honeſtatis, quam per ſe ſpectat virtus heroica in animo præexiſtens. Denique, ut perſiſtamus in eadem antitheſi, ut aliquis operetur ſecundum immanitatem, ſive feritatem, non ſufficit immania agere, niſi & immaniter agat: nimirum, ob illam voluptatem turpem, aut utilitatem inconceſſam, quam ſpeciatim ſpectat feritas, ſeu belluina morum conditio. Voluptatem, inquam, aut utilitatem: quia malitiam formalem per ſe ſpectare & amare nequit homo, quantumvis ferus & immanis: cùm voluntas non poſſit appetere malum ſub ratione mali: ut latè conſtitutum eſt Diſput. 1. quæſt. 3.

SECTIO III.

Statuitur & probatur poſſibilitas virtutis heroicæ philoſophicæ in homine mortali, præcluſis objectionibus difficilibus.

27. EX dictis colligitur ratio propria virtutis heroicæ, quam Ariſtoteles agnovit, quęque naturali mentis lumine veſtigari poteſt. Et profectò in eo ſenſu, quo hactenus explicata fuit, nullum abſurdum præſefert, & abſque incommodo ullò, potuit Philoſophus virtuti heroicæ locum tribuere in homine mortali. Errârunt autem veteres, quatenus illam tribuerunt heroibus ſuis: quos tamen alieniſſimos ab ea extitiſſe, imò nec mediocrem virtutum communium gradum fuiſſe nactos, quin & præterea turpiſſimorum vitiorum ſervos, ſaltem plerumque, fuiſſe, luculentis teſtimoniis oſtenſum eſt quæſtione præcedenti. Unde ex errore vulgi proceſſit admiratio & venetatio exhibita, veluti heroibus, quibuſdam hominibus extreme improbis: quorum aliqui inſolentiſſimo ambitionis faſtu totum orbem contra jus & fas ſuo imperio ſubjicere conati ſunt: ſimiliter & iis, qui ardentiſſimo divitiarum æſtu, ſeu philargyriâ accenſi, expilârunt urbes, & ſanguinem innoxium fuderunt: itidem & aliis venereo œſtro percitis, belluarum petulantium more, qui nulli toro, nulli ſexui pepercerunt. Errârunt, inquam, Ethnici in virtute heroica iis tribuenda, cujus ne umbram quidem habebant. Verùm Ariſtoteles nullatenus in eo errore fuit: quippe qui omnium virtutum moralium naturam, proprietates, & actiones luculentiſſimè expreſſit, ac præterea notionem propriam virtutis heroicæ. Nec ulli Geotilium illam ex animi ſententia adſcripſit; nam licèt alleget verſus Homeri, in quibus loquitur de filio ſuo Hectore, veluti heroe, ob eximiam fortitudinem, & potiùs divinam, quàm humanam; non ideo Ariſtoteles decernit, fuiſſe verè in Hectore fortitudinem heroicam: præſertim cùm lib. 6. *Ethicorum* cap. 13. docuiſſet, omnes virtutes in gradu perfecto eſſe invicem connexas: nec compertum haberet, ao Hector verè omnium virtutum ſatellitio exornatus fuiſſet in gradu eximio & præcellentiſſimo, prout ad heroicitatem philoſophicam exigitur. Neque enim Ariſtoteles Hectorem novit, quinque retrò ſæculis occiſum ab Achille in obſidione Troiæ; aut exploratos habere potuit mores ejus hominis, cujus res & geſta omnia legebantur involuta fabulis poëtarum.

28. Aliunde autem & ſecluſo illo Ethoicorum errore, negari non poteſt poſſibilitas heroicæ virtutis hactenus explanatæ in homine mortali: tum, quia in illa nulla apparet repugnantia, ſed potiùs congruentia cum ratione naturali ac morali, ut oſtenſum eſt ſectione præcedenti: tum etiam ratione à priori deducta ex pręſtantia mentis & voluntatis humanæ, ſub quarum objecto adæquato continetur omne verum & bonum: ac proinde veritas & bonitas divina, ſicuti & quælibet veritas ac bonitas creata, tum phyſica, tum moralis: ſubindeque facultas ad adquirendum ſibi habitus intellectuales & affectivos, quorum prioribus cognoſcat, & poſterioribus amet ea omnia bona; idq́oe magis ac magis, per intenſiores & intenſiores actus, ac majori & majori perfectione in dies, & ex ſublimiori ac ſublimiori motino. Ergo eò perfectioois devenire poteſt mortalis homo, ut omnia, quæ cognoſcit & appetit, cognoſcat & appetat, non ſolùm ob honeſtatem moralem & propriam ſingularem virtutum, ſed etiam, & multò magis, propter ſummam Dei bonitatem ſuper omnia dilectam, tota intentione & ſublimitate ſibi poſſibili, ſecundùm vires ſibi præſtitas à Deo intra ordinem naturæ rationalis; idq́ue abſque intermiſſione aliqua plenè voluntariâ. At in habitu inclinante ad operandum eo modo ſemper & ubique, conſiſtit virtus heroica philoſophica. Per illam enim conſuetudinem, ſeu habitum elevatur homo, non ſolùm comparatione facta ad pleroſque homines, ſed etiam ad omnes abſolutè, quatenus homines ſunt; id eſt, quatenus conſtant animâ & corpore, ratione & appetitu ſentiente, inclinantibus ad oppoſita, & ſubinde variantibus: ut à num. 19. explanatum fuit. Ergo in homine mortali locum habere poteſt virtus heroica philoſophica juxta modum explanatum.

29. Confirmatur. Sicuti poſſibilis eſt homini mortali amor Dei ſuper omnia, quatenus authoris & finis naturalis; ita etiam poſſibilis eſt crebra repetitio ejuſdem amoris, ac generatio habitus in voluntate, quo inclinetur ad facilè diligendum modo dicto Deum magis, ac magis, intenſiùs & intenſiùs, abſque ulla intermiſſione plenè voluntaria. Hoc enim totum continetur intra proportionem mentis ac voluntatis humanæ, & virium ad agendum, quas poteſt recipere à Deo auctore naturali. Poſito autem habitu intenſiſſimo dilectionis Dei naturalis ſuper omnia, inclinantis ad actus amoris intenſiores & intenſiores; abſque plena voluntaria intermiſſione, jam homo præditus eſt virtute prædicta charitatis naturalis in gradu heroico. Cumq́ue per ejuſmodi habitum imperet in omnes virtutes inferiores morum, & ordinet in eundem perfectiſſimum finem

finem Dei ſupra omnia dilecti, dum in iis ſe exercet totâ frequentiâ, intenſione, & perfectione poſſibili, nequeunt virtutes morum non aſcendere ad gradum heroicum: utpote cum dilectione ipſa proportionatum. Ergo in homine mortali poſſibiles ſunt virtutes affectivæ & morales in gradu heroico.

30. Urgetur ampliùs. Omnis gradus virtutis affectivæ & moralis, qui ſupernaturalis non eſt ſimpliciter, continetur intra vires naturales hominis mortalis, ſecundùm mentem & voluntatem, adjutas à Deo intra eundem ordinem. Proprium quippe eſt actionum virtutũ intrinſecè ſupernaturalium excedere naturales hominis mortalis vires. Atqui gradus heroicus, de quo loquimur, non eſt intrinſecè ſupernaturalis: ſed ſpectat ad naturæ ordinem; utpote ab Ariſtotele, & philoſophis gentilibus notus. Ergo gradus heroicus cujuslibet virtutis affectivæ & moralis, continetur intra vires naturales mortalis hominis, adjutas à Deo intra eundem ordinem: ideoq́ue in illo locum habere poteſt. Quare D. Thomas 1. 2. quæſt. 65. art. 2. affirmat abſolutè, virtutes morales adquiſitas eſſe poſſe, etiam in homine gentili, abſque theologica charitate: quia verſantur in fine non excedente facultatem hominis naturalem. Eadem verò ratio eſt de iis in quolibet gradu, etiam heroico. Lege pro eadem ſententia Scotum in 3. diſt. 36. quæſt. unica & Pontium ibid. à num. 207.

31. Neque exinde inferas, poſſe hominem inire amicitiam cum Deo, ac ſubinde juſtum evadere per naturæ vires, & immunem à peccato: ut ajebat Pelagius. Etenim nos ſolùm concedimus poſſibilem homini mortali per vires & auxilia Dei, intra naturæ ordinem intrinſecè contenta, amicitiam ejuſdem ordinis, juſtitiamq́ue ſimilem, repugnantem peccato actuali commiſſo contra Deum, ut auctorem naturalem dumtaxat, quale eſſet peccatum commiſſum ab homine non elevato in ſupernaturalem finem. De facto autem, & juxta præſentem Dei providentiam, humana natura ab initio elevata fuit ad ſupernaturalem finem, & ſubinde ad dona gratiæ, excedentia omne debitum, omnemq́ue exigentiam, & diſpoſitionem virium naturæ: ideoq́ue omne peccatum hominis de facto, adverſatur Deo auctori & fini ſupernaturali. Quare per nullam virtutem heroicam à gentilibus notam, & hactenus explicatam, eſſet homo liber à peccato antea commiſſo in hac rerum providentia: nec aſſequeretur ſanctitatem aliquam, vel amicitiam, erga Deum auctorem ſupernaturalem. Solùm itaque haberet quandam valde imperfectam amicitiam & rectitudinem erga Deum, quatenus auctorem finemq́ue naturalem: quæ profectò componi poteſt, & de facto componitur in dæmonibus, cum ſtatu peccati in ſupernaturalem finem commiſſi: ut frequens theologorum ſententia cum D. Thoma tuetur, & nos docuimus tractatu *de Angelis*. Et ejuſmodi amicitia hominis perfecti in virtutibus mentis & morum cum Deo, eſt quam Ariſtoteles aliquatenus agnovit, tradiditq́ue lib. 10. *Ethicor.* cap. 8. illis verbis: ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν, &c. *Qui menti congruenter agit, hancq́ue excolit, & optimè affectus, & Deo chariſſimus eſſe videtur. Nam ſi aliquam humanarum curam rerum dii habent, ſicut videtur; conſentaneum fuerit ipſos gaudere re optima, atque maximè cognata: id verò mens fuerit: eoſq́ue, qui id maximè amant, & honorant remunerari; utpote qui ſibi amicorum curam habeant, rectèq́ue & honeſtè agant. Hæc autem omnia ſapienti maximè ineſſe, obſcurum non eſt. Is igitur eſt Deo chariſſimus*, nimirum θεοφιλέστατον, ut ipſe loquitur.

32. Dices: videtur incredibile, hominem præditum virtutibus mentis & morum in gradu heroico, privandum iri æternùm divinâ gratiâ & beatitudine ſumma: quia Deus neutram illarum denegat facienti quod in ſe eſt, ille autem homo faceret quod in ſe eſſet, ex toto impetu virium ſibi à Deo conceſſarum. Quare, ſi vera ſunt quæ diximus, ſaltem ſe diſponeret per gradum virtutis heroicæ ad gratiam & beatitudinem obtinendam, quod certè Semipelagianum apparet, dum heroicus virtutis gradus aſſeritur contentus intra naturæ vires.

33. Reſp. Aut loquimur de poſſibili, etiam in hac rerum providentia, aut de facto. Priori ſenſu, qui ſimpliciter non repugnat, adhuc in hoc elevationis ſtatu, fieri poſſet ut homo ille non aſſequeretur veniam peccati antea commiſſi in Deum finem ſupernaturalem, neque gratiam divinam, aut beatitudinem æternam, ſed potiùs in æternum damnaretur ob peccatum illud præcedens, & nondum dimiſſum: quia in hac rerum providentia *ſine fide impoſſibile eſt placere Deo*, ut inquit Apoſtolus: ille autem homo, quamvis præditus virtutibus adquiſitis in gradu heroico, non haberet fidem; nec ullum donum ſupernaturale, ut ſupponimus. Quare divinam gratiam non aſſequeretur, ac proinde nec beatitudinem. Neque obſtat proloquium illud: *Facienti quod in ſe eſt, Deus non denegat gratiam*. Id enim intelligunt Theologi de faciente quod in ſe eſt, non viribus naturæ, ſed auxiliis gratiæ, quâ Deus homines ad ſalutem æternam vocat & adjuvat: ut latè exponimus Tomo III. *theologiæ S. Anſelmi*. Nos autem in præſenti non loquimur de homine faciente quod in ſe eſt viribus gratiæ, ſive ſupernaturalibus; ſed intra naturæ ordinem contentis. Quo ſenſu nullæ virtutes adquiſitæ, nec illarum actiones, etiam in gradu heroico, ſufficerent ad gratiam Dei ullo modo promerendam, adhuc de congruo, ſive per modum diſpoſitionis phyſicæ aut moralis: ut omnes Theologi Catholici contra Semipelagianos docent.

34. Loquendo autem de facto, jam dixi quæſt. præcedenti, num. 36. neminem Ethnicorum eorum, qui heroes habiti ſunt, verè aſſequutum virtutem heroicam, etiam philoſophicam: ſed id ſervatum fuiſſe fidelibus hominibus, ſeu fide divina & charitate præditis: qui ſimul cum theologicis virtutibus in ſummo gradu, conjungunt virtutes morum præcellentiſſimas, omneſq́ue illarum actiones dirigunt in ordine ad finem charitatis, quanta intenſione, frequentiâ, & ſublimitate poſſunt. Ii verò adhuc intra ſinum Eccleſiæ rariſſimi ſunt, & cæteris omnibus admirationem excitant, ac meritò heroes habentur. Ideoq́ue Divus Thomas 1. 2. quæſt. 62. art. 5. fine corporis, exponens virtutes *purgati animi*, ſeu heroicas ait: *Quas quidem virtutes dicimus eſſe beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectiſſimorum*. Quare de facto nemo obtinet virtutes adquiſitas in gradu heroico, neque unquam habuiſſe invenitur, ſine theologicis in eodem gradu: nam licèt metaphyſicè, ut ita loquamur, id ſit poſſibile, etiam in hac rerum providentia, ut ſupra dictum eſt, ob defectum connexionis inter virtutes adquiſitas, & dona ſupernaturalia; moraliter tamen eſt impoſſibile, ut qui in virtuti-

Digitized by Google

tutibus theologicis eximius non eſt, perſiſtat longo tempore in intenſiſſimo exercitio dilectionis Dei finis naturalis ſuper omnia, & virtutum moralium, abſque intermiſſione ulla: quoniam licèt in homine ſecundùm vires & auxilia ordinis naturæ ſpectato ſit poteſtas phyſica ad tantam perfectionem habituum & actionum, utpote intrinſecè naturalem; adhuc tamẽ ratione infirmitatis naturæ, & diſſidij inteſtini inter rationem & appetitum ſentientem, opus eſt auxiliis gratiæ, & quidem ſpecialibus, ad tantam ſublimitatem & frequentiam optimarum actionum, quod certè Ariſtoteles fidei lumine deſtitutus neſcivit. Idq́ue adhuc ampliùs à poſteriori innoteſcit. Nemo enim mortalium, quotquot unquam fuerunt, invenitur præditus fuiſſe virtutibus morum in gradu heroico, niſi qui præterea in virtutibus theologicis fuerit præcellentiſſimus. Id autem quod nulli mortalium accidiſſe invenitur, neque unquam eventurum creditur, cenſetur impoſſibile moraliter, quamvis metaphyſicè ſit poſſibile. Moneo tamen virtutes omnes adquiſitas, qualeſcumque eæ ſint, non habere rationem virtutum ſimpliciter loquendo ſive non facere hominem ſimpliciter bonum; ſed id dumtaxat eſſe proprium virtutum infuſarum, ac præſertim charitatis divinæ, quæ ſola conjungit Deo fini ultimo ſupernaturali, & conſtituit hominem ſimpliciter bonum. Vide D. Thomam loco citato ex 1.2.q.65.art. 2. & Auguſtinum lib. 4. *contra Julianum* cap. 3. cujus teſtimonia urget Janſenius lib. 4. *de ſtatu naturæ lapſæ* cap. 3. cautè tamen legendus.

SECTIO IV.

Occurritur breviter difficultatibus propoſitis ſub finem ſectionis primæ.

35. EX dictis haud difficile erit breviter occurrere difficultatibus propoſitis ſectione prima circa finem, contra poſſibilitatem virtutis heroicæ philoſophicæ in mortali homine. Ad I. ex num. 10. concedo, omnem virtutem morum notam ab Ariſtotele contineri intra naturæ vires. Virtus autem heroica, de qua diſſeruimus, eſt planè ejuſmodi. Neque obſtat, quòd illa dicatur eſſe ſupra nos. Non enim ſic dicitur, quaſi ſupernaturalis ſit, aut inſtar earum, quas ſola fide cognoſcimus; ſed quia per illam homo ſeipſum effert in honeſtate præcellentiſſima morum ſupra omnem alium hominem; imò & ſupra ſeipſum conſideratum adæquatè prout conſtat animo & corpore, ratione & appetitu ſentiente. Etenim omnes ſuas cogitationes, affectiones, & operationes dirigit toto conatu, & ſine ulla voluntaria intermiſſione, ad finem præſtantiſſimum bonitatis divinæ, ſeu Dei finis ultimi naturalis, ac ſi non conſtaret carne, ſed ſolo ſpiritu, inſtar intelligentiarum: ut ſupra explanatum eſt, præſertim à num. 21. & num. 27.

36. Ad II. Ex num. 11. jam diximus & probavimus num. 24. etiam in virtute heroica, ſicut & in feritate ipſi contraria, eſſe gradum ſummum; medium, & infimum; proptereaque & latitudinem percurrendam.

37. Ad III. Conſtabit quid dicendum ſit, ex quæſtione ſequenti: ubi diſſeremus, an virtus heroica differat ſpecie à non heroica.

38. Ad IV. Virtutes morales, quæ ex formali & primaria ratione nullam important labem, ſeu imperfectionem, habent locum in Deo: ut magnificentia, miſericordia, juſtitia diſtribuens, vindicatrixq́ue, & aliæ ſimiles: ut ſatis oſtendimus in commentariis ad locum in objectione allegatum ex lib. 10. *Ethic.* cap. 8. Quare qui in iis virtutibus attingit gradum heroicum, cenſetur præditus virtute divina, propter ſpecialiſſimam imitationem earum perfectionum divinarum. Virtutes autem illæ morum, quæ ex formali ratione afferunt imperfectionem, ut fortitudo, temperantia, & aliæ ſub iis contentę, ſolùm competunt Deo metaphoricè aut eminenter. Ideo dicitur *Exodi* 15. *Quis ſimilis tui in fortibus, Domine?* Itemq́ue 1. *Reg.* 2. *Non eſt fortis ſicut Deus noſter*. Quare D. Thomas 1.2. quęſt. 61. art. 5. corp. ponit in Deo virtutes morum exemplares, ita ut *divina mens dicatur in Deo prudentia, temperantia verò converſio divinæ intentionis ad ſeipſum, ſicut in nobis temperantia dicitur per hoc quòd concupiſcibilis conformatur rationi: fortitudo autem Dei eſt ejus immutabilitas: juſtitia verò Dei eſt obſervatio legis æternæ in ſuis operibus: ut dicit Plotinus*. Vide quæſt. ſeq. num. 15. Verùm qualitercumque exponatur illa continentia eminentialis earum virtutum in Deo, homines iis præditi in gradu heroico dicuntur virtutem habere divinam quodammodo: quia tanta ſublimitas & perfectio in virtutibus morum, eſt ſupra modum vivendi humanum adæquatè inſpectum penès corpus & animam, atque inclinationes diſſidentes utriuſque. Quare illa virtutum ſublimitas, cùm ſit humanâ major, divina dicitur exaggeratione quadam. Sic & caſtitas mira quorundam appellari ſolet *angelica*: cùm tamen illa virtus in Angelis non habeat locum, niſi ſecundùm metaphoram.

39. Ad ultimum ex num. 14. facilè occurritur juxta doctrinam traditam à num. 21. Non enim quicumque honeſtè agit, etiam ſupernaturaliter, cenſetur heroicè agere; nec immaniter quiſquis turpiter aut iniquè ſe gerit: ſed ſolùm is, qui in agendo egreditur modum humanum, ſive ſurſum, ſive deorſum: id eſt, aut immobiliter adhærendo rationi toto virium conatu, atque ex fine præſtantiſſimo & diviniſſimo, & ſine intermiſſione ulla plenè voluntaria; in quo eſt ſita virtus heroica: aut pertinaciter adhærendo bonis turpibus, tota animi intentione ad ea converſâ ex turpiſſimo fine, & citra intermiſſionem ullam; in quo ſita eſt feritas, ſeu immanitas cõtrapoſita virtuti heroicæ. Ex dictis verò tota quæſtione colligitur, præcipuam è virtutibus heroicis philoſophicis, ſeu potiùs formam cæterarum, eſſe charitatem habitualem, intra ordinem naturalem, quâ diligitur ſuper omnia Deus, prout auctor & finis naturæ. Illa enim imperat actionibus virtutum moralium, eaſq́ue ordinat ad Deum; & quodammodo divinas reddit, quoties accedunt ad illum gradum, qui ſufficit ad heroicitatem.

QVÆ-

QUÆSTIO TERTIA.

An virtus heroica differat ſpecie à non heroica?

SATIS ſuperque egimus quæſtione præcedenti circa poſſibilitatem virtutum adquiſitarum in gradu heroico, ſive pluſquàm humano, & longiſſimè excedente communem menſuram perfectionis virtutum politicarum, quæ frequenter inveniuntur in hominibus probis. Nunc autem diſquirendum, an ea ſublimitas virtutis heroicæ, quæ & pu rgati animi appellari ſolet, ex Platonicorum ſtylo, ſupra virtutes politicas & communes tanta ſit, ut ſuperaddat ſpeciem eſſentialiter diverſam. Quam difficultatem interpretes Ariſtotelis in libros Ethicorum *breviſſimè percurrunt. Sed cùm ea ſit gravis momenti, & admodum implexa, latè à nobis tractanda eſt.*

SECTIO PRIMA.

Præmittitur duplex contraria opinio, altera affirmans, altera negans, virtutem heroicam ſpecie eſſentiali differre à non heroica, ſeu communi: & utriuſque ſententiæ potiora fundamenta.

2. ALIQUI *Ethicorum* interpretes in librum 7. cap. 1. arbitrantur virtutem heroicam ſpecie eſſentiali differre à cæteris virtutibus morum: diverſamque eſſe omnino rationem ſortitudinis ſimpliciter dictæ, & ſortitudinis heroicæ, ac ſic de aliis virtutibus in ſingulari. Quam ipſam opinionem olim tradidit Martinus de Magiſtris quæſt. 1. *de fortitudine*, deinde Lorca 1. 2. quæſt. 61 art. 5. & nuper latè illuſtravit Eſparza, peculiari libro *de virtutibus moralibus* quæſt. 5. poteſtque multipliciter probari.

3. Primò ex Ariſtotele loco nuper allegato: ubi incontinentiam, vitium, & feritatem appellat tres ſpecies intra genus moris, eaſque contraponit tribus aliis habitibus laudabilibus; nimirum continentiæ, virtuti, & heroicitati, ſeu virtuti heroicæ. Ergo hi tres habitus differunt ſpecie, ſicut tres illi priores: cùm eadem oppoſitorum ratio ſit. Deinde nemo eſt qui neget, beſtialitatem in qualibet materia eſſe habitum ſpecie diſtinctum à quolibet alio habitu vitii circa eandem materiam, ideoque Ariſt. eo loco appellat feritatem, ἑτερόν τι γένος κακίας *diverſum quiddam à vitio genus*. Atqui ille eodem prorſus modo diſtinguit heroicitatem ab omni habitu non heroico, ac feritatem ſeu beſtialitatem ab omni habitu, ſeu vitio non beſtiali. Ergo heroicitatem diſtinguit ab omni habitu non heroico. Præterea addit, heroicitatem eſſe quid præſtantius virtute, ſicut feritas eſt aliquid deterius vitio. Cùm igitur feritas ſit deterior vitio eſſentialiter, heroicitas quoque ſecundùm ſuam ſpeciem & eſſentiam præſtantior virtute eſt. Porrò feritatem eſſe à vitio diverſam eſſentialiter, non ſolùm indicat Ariſt. ſed etiam ratione conſtat: quia, ut idem monet, in feritate exploditur ratio, in vitio autem ſolùm pervertitur & depravatur. Item perinde comparatus feritas cum vitio, ac homo cum fera. Et ſicut homo differt ſpecie eſſentiali à fera, ita etiam vitium à feritate. Denique id ipſum colligitur ex diverſis locis, in quibus tractavit Ariſtoteles de morum virtutibus, tum in genere, tum & in ſpecie, à libro ſecundo *Ethicorum* uſque ad finem quinti, ac de heroicitate, quam ſolùm expoſuit libro ſeptimo. Ideo ergo id fecit, quia exiſtimavit, heroicitatem eſſe ſpeciem, ſeu genus quoddam diverſum à cæteris virtutibus motum.

Confirmatur: quoniam idem Philoſophus lib. 7. *Moral. ad Eudemum* expreſsè fatetur, quoſdam homines divino inſtinctu impelli ad agendum: aſſeritque, illos non debere conſulere rationem humanam: quia *principium habent intellectu & voluntate præſtantius*. At illud principium profectò nullum aliud eſſe poteſt, quàm virtus heroica. Hæc ergo eſt aliquid altius intellectu & voluntate: ac proinde longè ſublimior qualibet virtute humana; quæ profectò inferior eſt intellectu & voluntate.

4. Secundò ex doctrina Divi Thomæ 1. 2. quæſt. 54. art. 3. ubi videtur virtutem heroicam ſpecie diſtinguere à cæteris virtutibus. Ait enim: *Alio modo ſecundùm naturam habitus diſtinguitur ex eo, quod habitus unus diſponit ad actum convenientem naturæ inferiori: alius autem habitus diſponit ad actum convenientem naturæ ſuperiori: & ſic virtus humana, quæ diſponit ad actum convenientem naturæ humanæ diſtinguitur à divina virtute, vel heroica, quæ diſponit ad actum convenientem cuidam ſuperiori naturæ*. Cujus ſententiæ ſumma ſub hac formula diſſerendi poteſt proponi. Omnis diſtinctio habituum ſecundùm ipſorum naturam, eſt ſpecifica ut minimum, & eſſentialis. Atqui inter virtutem humanam & heroicam eſt diſtinctio habituum ſecundùm ipſarum naturam. Ergo inter eaſdem eſt diſtinctio ſpecifica ut minimum, & eſſentialis.

5. Tertiò ratione eruta ex præjactis teſtimoniis. Omnes habitus per ſe ordinati ad actus diverſæ naturæ, differunt ſecundùm propriam & eſſentialem rationem. Quippe eſſentialis diverſitas habituum præcipuè ſumitur ab intrinſeco ordine ad actus naturæ diverſæ. Atqui habitus virtutum humanæ & heroicæ per ſe ordinantur ad actus convenientes diverſæ naturæ. Habitus enim virtutis humanæ per ſe ordinatur ad actum honeſtum convenientem ſoli naturæ humanæ: habitus autem virtutis heroicæ ad actus convenientes naturæ ſuperiori: ideoque illa dici ſolet *Divina*, ſeu reddens hominem Deo ſimilem, & æmulatorem intelligentiarum in operando. Ergo habitus virtutum humanæ & heroicæ, differunt ſecundùm propriam, & eſſentialem rationem.

6. Neque obſtat quòd humana, & heroica, verſentur in eadem materia: v.g. Fortitudo humana & heroica in eiſdem periculis mortis aggrediendæ, & perferendæ. Nam adhuc locus eſt ut eadem materia ſpectetur ab utroque habitu ſpecie diverſo ſub alia & alia ratione formali. Sic planè magnificentia & liberalitas verſantes in largitionibus & ſumptibus pecuniarum, ſeu aliarum rerum nummo æſtimabilium, differunt ſpecie eſſentiali inter ſe, ob aliam & aliam formalem rationem ejuſdem materiæ, quam ſpectant: ut conſtat ex Ariſtotele lib.4. *Ethic.* cap.1. & 2. Sic etiam magnanimitas & philotimia differunt ſpecie eſſentiali ob aliam & aliam rationem formalem ſub qua verſantur in honoribus: ut ibidem traditur cap.3 & 4. Ergo ſimiliter in eadem materia, eiſdem v.g. periculis mortis, poteſt eſſe alia & alia ratio formalis, ſub qua attingantur diverſimodè ſecundùm ſpeciem à fortitudine humana, & heroica.

7. Alii autem ex oppoſito cenſent, virtutem humanam non differre ſpecie eſſentiali ab heroica. Ita Almainus & Okam in 3. diſt.15. Scotus diſt.34. quæſtione unica, §.ultimo, *ad illud philoſophi*, &c. ubi & Pontius à num. 239. conſentiunt Angeſtus cap.12. *Moral.* tom.1. Raynaudus *De virtutibus & vitiis* lib.1. num.245. Piccolomineus gradu 6. cap.5. ubi ſuo more varias diſtinctiones tradit, ſed reipſa nullam eſſentialem diverſitatem virtutis heroicæ ab humana. Subſcribunt nonnulli interpretes Ariſtotelis ad lib.7. *Ethicorum* cap.1. ac nominatim Gallutius quæſt.2. itemque Conradus 1.2. quæſt.54. artic.3. aliique Thomiſtæ ibidem: Sotus in 3. diſtinct.34. Cajetanus 2.2. quæſt.128. & 3. par. quæſt.7. artic.2.

8. Probant I. auctoritate Ariſtotelis. Ipſe enim, ut obſervat Scotus loco allegato, in quolibet bono morali aſſignat quatuor gradus, qui ſunt eiuſdem habitus ſecundùm ſpeciem: nimirum perſeverantiam, continentiam, temperantiam, & heroicitatem. Quare ſicuti habitus perſeverans invariata ſpecie eſſentiali, tranſit in gradum continentiæ, deindeque temperantiæ; ita etiam in gradum heroicum. Neque obſtat quòd ille dicatur divinus ſeu plus quàm humanus. Id enim dicitur hyperbolicè.

9. Probant II. ratione: quia ubi idem eſt finis, idemque propoſitum virtutis, idem habitus illius in ſpecie eſſe debet: quoniam habitus, præſertim actuoſi, diſtinctionem aut unitatem ſortiuntur potiſſimùm ex fine. Atqui virtutis heroicæ & communis, idem finis, idemque propoſitum eſt: ut patet excurrendo per ſingularum virtutum communium & heroicarum materiam, ut fortitudinis, temperantiæ, &c. Idem ergo habitus in ſpecie virtutis communis atque heroicæ eſt. Quare ſolùm differunt, quatenus virtus in gradu heroico firmiùs, conſtantiùs, exactiùs, & ſplendidiùs, bonum ſibi propoſitum attingit.

10. Confirmatur. Tam enim virtuti heroicæ, quàm communi, convenit eadem definitio virtutis morum tradita ab Ariſtotele lib.2. *Ethicorum* cap. 6. Eſt enim utraque habitus cum electione conjunctus, in ea perturbationum animi moderatione poſitus, quæ unicuique vitæ conſentanea ſit. Cùm enim duplex vita ſit, inſpectrix una, actuoſa alia, oportet ut habitus virtutis moderatricis perturbationum animi, utrumque vitæ genus perficiat. Atqui moderandis perturbationibus, & utrique generi vitæ perficiendo media illarum moderatione, ſufficit unica in ſpecie virtus moris. Non enim diſtincta ſpecie temperantia eſt, quæ moderatur perturbationes, & perficit vitam hominis contemplationi addicti, ab illa, quæ moderatur commotiones, & perficit vitam hominis civilis & actuoſi: ſed eadem eſſentia ſeu forma virtutis diverſas utriuſque commotiones redigit ad mediocritatem, & aliam atque aliam vitam unius atque alterius perficit. Ergo eadem ſpecie eſſentiali eſt forma virtutis heroicæ & communis, tum circa commotiones varias animi moderandas, tum & circa utrumque vitæ genus perficiendum. Quare in iis, qui heroes fuiſſe memorantur, non deprehenditur alia extitiſſe fortitudo, temperantia, aut magnanimitas, quàm illæ, quæ inter civiles & morales virtutes numerantur.

SECTIO II.

Præmittitur ad dirimendam controverſiam diſtinctio Platonica virtutum in politicas, purgatorias, purgati animi, ſeu heroicas, ac tandem exemplares. Quo ſenſu ea diſtinctio accipienda ſit ad mentem Platonicorum, item Ariſtotelis, ac Divi Thomæ.

11. ANTEQUAM controverſiam dirimamus, oportet rem ipſam, quæ diſquiritur, altiùs repetere: & primò quidem obſervare cum Euſtratio in lib.1. *Ethicorum* cap.13. D. Thoma 1.2. quæſt.61. artic.5. & aliis, juxta ſenſum ac ſtylum Platonicorum, virtutes quadrifariam dividi; in politicas, purgatrices, contemplatrices (quæ alias *purgati animi* dicuntur) & tandem exemplares. Etenim Macrobius lib.1. *In ſomnium Scipionis* cap.8. ait: *Plotinus inter philoſophiæ profeſſores cum Platone princeps, quatuor ſunt, inquit, quaternarum genera virtutum. Ex his primæ politicæ vocantur: ſecundæ purgatoriæ: tertiæ autem purgati animi: quartæ exemplares.* Quam diſtinctionem ita exponit Paſchalis in opere *De vitiis & virtutibus* cap.8. ut virtutes politicæ, ſeu morales, ſint quaſi levis armaturæ milites in exercitu virtutum adverſus vitiorum agmina, utpote quibus primæ excurſiones delegantur, ad tentandum potiùs hoſtem, quàm vincendum; quæque modò promoveant gradum, modò referant. Iis ſuccedunt reliquæ addentes varios perfectionis gradus, & juxta illorum qualitatem ſubeunt varias denominationes. Purgatrices enim dicuntur cùm animi ſordes defricant & abluunt. Contemplatrices deinde, ſeu purgati animi, cùm jam ſedem habent in animo undecumque puro, & mundato à perturbationum nævo. Exemplares denique, ubi animus, cui inhærent, jam à terrena aſpergine ita deterſus eſt, ut nihil apud ipſum maneat contagionis ſeu fęcis Deinde in eam virtutis diviſionem, veluti in figmentum inane, inſtar reipublicę Platonicę, aut ſapientis Stoïci, excogitatum, invehitur: cùm tanta virtutis prędſtantia, quantam prędſeferunt virtutes exemplares, nullum in mortali homine habeat locum, niſi imaginarium.

12. Verùm longè aliter eam virtutum diviſionem exponit Porphyrius lib. *De occaſionibus* apud Stobęum ſermone primo, ubi ille ſcientiſſimus planè doctrinę Platonicę, ita loquitur: quatuor virtutum

rum

tum genera eſſe, ex dictis claruit. Quarum hę quidem ſunt ipſius intellectus (ſcilicet, exemplares) ejuſque comitis eſſentiæ: aliæ verò animæ mentem jam intuentis, ab eademque impletæ: aliæ rurſum animę hominis purgantis ſe, & purgatę à corpore, atque ratione carentibus motibus: alię denique animæ, quæ componit inſtruitque hominem, eò quòd certos limites irrationabilitati præfinit, & affectuum æquabilitatem indit. Atque quiſquis habet præcellentiores, neceſſariò habet & inferiores: non tamen è contrà. Cæterùm qui majores habet, non operabitur principaliter ſecundùm inferiores, ſed quaotùm præſentis vitæ neceſſitas requirit. Diverſi enim, ut dictum eſt, ſcopi ſunt, genereque diſcrepantes. Politicarum ſiquidem modum ſtatuere affectibus, qui actionibus, quæ naturæ reſpondeant, congruat. Purgantium verò ſcopus, peoitus ab affectibus animum alienare, ſegregareque. Aliarum porrò conſentaneè intellectui agere, nec unquam de affectibus, ne relinquendi quidem ſtudio (ut quibus vacuæ planè ſint) cogitare. Poſtremò aliæ minimæ habent actionem cooſentientem intellectui, ſed ſuâ eſſentiâ idem cum ipſo ſunt. Quare qui ſecundùm practicas agit, dicetur vir virtuti deditus. Qui verò ſecuodùm purgatorias, dęmonius erit homo, aut etiam dæmon bonus. Qui verò ſecundùm eas tantùm, quæ mentem perficiunt, Deus. Qui verò ſecundùm exemplares, Deorum Pater. Hactenus Porphyrius. Idem ferè habet Plotinus lib. *De virtute*, qui eſt ſecundus primę Enoeadis, & ex ipſo Macrobius ubi ſupra.

13. Longè, inquam, aliter ille auctor eas virtutes explicuit, quàm tradiderint Platonici: quoniam hi non adſcripſerunt illas omnes mortali homini: ſiquidem ſupremas illorum, id eſt, exemplares, ſoli Deo ſummo adſcripſerunt, quem Porphyrius ex Platonicorum ſenſu appellat, *Deorum Patrem*. Sicuti & alii è Gentilibus, & Virgilius 10. *Æneidos* ubi accioit:

Panditur interea domus omnipotentis Olympi,
Conciliumque vocat Divûm Pater, atq; hominū Rex.

Contemplativæ verò, quæ ſecundò dignitatis loco numerantur, & alias *purgati animi* dicuotur, non conſtat, an à Platonicis adſcribaotur homini mortali adhuc, an ſolùm vitâ functo. Id verò notaodum, non ideò virtutes tertio loco memoratas dici Purgatorias, quia ſolæ habeant purgare animum ab affectionibus impuris, ſed quia longè perfectiùs id præſtant, quàm virtutes Politicæ, ſeu infimi ordinis ex quatuor eoumeratis. Nam & hæ purificant animum à ſorde perturbationum, licèt minus perfectè. Id planè colligitur ex Marini Proclo oum. 20. ubi ille ait: ad purificaotes virtutes tranſeamus, diverſas à politicis. Quamvis illę quoque in eo verſentur, ut animum quodammodo purgent, & quoad ejus fieri poteſt, efficiant, ut quaſi ſolutus ac liber proſpiciat humanis rebus, habeatque cum Deo ſimilitudioem quandam, qui eſt finis optimus animi. At aliæ minùs, quandoquidem & politicæ ſunt quædam purgationes, quę ſuos poſſeſſores, etiam dum hic manent, exornant, melioreſque efficiunt, regeotes ac moderaotes, & iram & cupiditatem, & omnes denique affectus; & falſas opioiones tollentes è medio. Illæ verò quæ ſunt his ſuperiores, Purificantes, in univerſum ſeparant ab hac corporis maſſa plumbea, & ab hujus mundi rebus efficiunt facilem diſceſſum. Hucuſque ille.

14. Veniamus jam ad ſenſum D. Thomę ſervandum loco illo allegato ex 1. 2. q. 61. art. 5. ubi quærit, utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, & exemplares. Ac propoſito illo Plotini teſtimonio ex Macrobio, quod ſuprà exſcripſimus, plura ſtatuit in corpore articuli, quæ in rem noſtram maximè conferunt. Primum eſt, exemplar humanæ virtutis io Deo exiſtere: ac proinde virtutes, prout exiſtunt in Deo, eſſe ac dici exemplares. Quod ita exponit, ut ipſa divina mens io Deo dicatur prudentia: temperantia verò, converſio divinæ intentionis ad ſeipſum; ſicut io nobis temperantia dicitur per hoc ut concupiſcibilis conformetur rationi: fortitudo deinde ſit ipſius Dei immutabilitas: juſtitia demum ipſius, obſervatio legis ęternę, ut Plotinns dixit allegato loco apud Macrobium. Illę verò virtutes, quæ prout io Deo ſuot exemplares, dicuntur politicę prout exiſtunt in homine, qui naturâ ſuâ eſt animal politicum: & penès illas homo rectè ſe habet in rebus humanis gerendis. Verùm quia ad hominem ſpectat etiam ut ſe convertat ad divina (quod probat S. Doctor, tum ex Ariſt. lib. 10. *Ethic.* cap. 7. tum ex verbis Chriſti Domini *apud Matthæum* cap. 5. *Eſtote perfecti, ſicut & Pater veſter cœleſtis perfectus eſt*) oportet ponere quaſdam virtutes medias inter politicas, quę ſunt virtutes humanę, & exemplares, quę ſunt virtutes divinę. Ejuſmodi autem virtutes medię diſtinguuotur ſecundùm diverſitatem motûs & termini: ita, ut quędam ſint virtutes tranſeuntium, & in divinam ſimilitudinem tendentium, quę dicuotur purgatoriæ. Nimirum, ut ex illis prudentia omnia mundana divioorum contemplatione deſpiciat, omnemque animę cogitationem ſolùm in divina dirigat: temperantia verò relinquat, quatenus natura patitur, quę corporis uſus requirit: fortitudo non terreatur propter exceſſum à corpore, & acceſſum ad ſuperna: ac tandem juſtitia toto animæ impetu conſentiat ad hujuſmodi propoſiti viam. Denique quędam virtutes ſunt aſſequentium divinam ſimilitudinem, quę vocantur, *virtutes purgati animi*: ita ut prudentia ſolùm divina iotueatur: temperantia terrenas cupiditates neſciat: fortitudo paſſiones ignoret: juſtitia denique cum divina mente perpetuo fœdere ſocietur, eam, ſcilicet, imitaudo. quas quidem virtutes (concludit Sanctus Doctor) dicimus eſſe beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectiſſimorum.

15. Ex qua doctrina habemus primò, virtutes quę dicuotur exemplares, ſolùm in Deo exiſtere. Qualiter juxta ſenſum Platonicorum ſupra audivimus ex Porphyrio. Secundò, virtutes politicas, ſive humanas, poſitas eſſe in paſſionibus reducendis ad mediocritatem. Tertiò, purgatorias in id incumbere, ut paſſiones eaſdem prorſus purificent, ſeu quodammodo auferant. Quartò, illas, quæ dicuntur *purgati animi*, adeò puras eſſe, ut afferant obliviooem paſſionum. Solæ exemplares, ſeu in Deo exiſtentes ſunt, in quibus neſas eſt paſſiooes nominari. Cæteræ verò omnes, cùm cooveniant hominibus in hoc mundo verſantibus, ſunt circa paſſiones, oec poſſunt omnino ſine iis eſſe, quamvis ſupremę illarum, quę dicuntur *purgati animi*, afferant paſſionum oblivionem. Quę omnia luculenter tradit Sanctus Doctor ſolutione ad ſecundum, ubi ait: *Virtutes humanæ ſunt circa paſ-*

paſſiones: ſcilicet, virtutes hominum in hoc mundo converſantium: ſed virtutes eorum, qui plenam beatitudinem aſſequuntur, ſunt abſque paſſionibus. *Unde Plotinus dicit, quòd paſſiones politicæ virtutes molliunt, id eſt, ad medium reducunt: ſecundæ, ſcilicet purgatoriæ, auferunt: tertiæ, quæ ſunt purgati animi, obliviſcuntur: in quartis, ſcilicet, exemplaribus* (paſſiones) *nefas ſit nominari*; nimirum, cùm exiſtant in ſolo Deo, qui naturâ ſuâ immunis eſt à paſſionibus, & nullum iis locum in ſe præſtare poteſt. Porrò diviſio virtutum cardinalium in exemplares ex una parte, & politicas, purgatorias, ac purgati animi, ſive heroicas, ex altera, non eſt diviſio univoca, ſed analoga: quoniam virtutes creatæ & increatæ nequeunt in genere aliquo univocè convenire. Et quidem analogia hæc quoad prudentiam, & juſtitiam, quæ formaliter in Deo exiſtunt, eſt ſtrictæ proportionalitatis: quoad fortitudinem verò, & temperantiam, quæ formaliter non exiſtunt in Deo, eſt analogia proportionalitatis metaphoricæ.

16. Verùm id diſcriminis eſt inter Platonicos, & Div. Thomam, quòd illorum opinione virtutes, quæ dicuntur *purgati animi*, non ſunt morales, ſed intellectuales ſpeculatrices: ſiquidem aſſerebant, illas eſſe in contemplatione poſitas, illorumque munus eſſe, *conſentaneè intellectui agere*, ut ſupra audivimus ex Porphyrio. Juxta Div. Thomam verò virtutes *purgati animi*, non in contemplatione, ſed in actione poſitæ ſunt. Etenim exemplum adhibet illarum in prudentia, quæ eſt virtus intellectualis, non ſpeculatrix, ſed actuoſa: inſuper in temperantia, fortitudine, & juſtitia, quæ profectò non ſunt virtutes intellectuales, ſed morales. Verba S. Doctoris in fine corporis articuli quinti jam allegati ſunt: *Quædam verò ſunt virtutes jam aſſequentium divinam ſimilitudinem, quæ vocantur virtutes jam purgati animi: ita ſcilicet, quòd prudentia ſola divina intueatur, temperantia cupiditates neſciat, fortitudo paſſiones ignoret, juſtitia cum divina mente perpetuo fœdere ſocietur, eam ſcilicet imitando.* Immò & toto eo articulo tuetur, virtutes cardinales eſſe, quæ dividuntur in politicas, purgatorias, purgati animi, & exemplares: cardinales autem virtutes planè actuoſæ & morales ſunt. Patet igitur, Divum Thomam eo nomine à Platonicis differre, quòd ii virtutes purgati animi aſſeruerint in contemplatione ſitas; ille verò in actione, tanquam verſantes in materia morum.

17. Doctorem Angelicum præivit abſdubiò in ea parte Ariſtoteles, qui heroicitatem non in virtutibus inſpectricibus, ſive theoricis, ſed in actuoſis & moralibus collocavit. Dum enim libro ſeptimo *Ethicorum* cap.1. diſſerit de virtute heroica, nominatim exemplum adhibet in fortitudine, quæ profectò virtus moralis eſt. Quin & dum virtuti heroicæ generatim contraponit feritatem, quæ certè ad mores ſpectat, etiam heroicitatem universè in moribus collocare videtur. Quare & nos ſupra quæſtione prima hujus Diſputationis num. 15. & ſequentibus probavimus, virtutem heroicam propriè dictam, & à qua potiſſimùm heroes denominati ſunt, non theoreticam, ſive inſpectricem eſſe, ſed actuoſam & moralem.

18. Et quidem virtus heroica communiter cenſetur illa, quæ aliàs *purgati animi* dicitur: tum quia utraque importat modum operandi potiùs divinum, quàm humanum, per ſimilitudinem cùm Deo in agendo: tum præterea, quia utraque inclinat ad agendum juxta modum & conditionem naturæ ſuperioris tota collectione hominum ſecundùm ſe & adæquatè inſpectorum: ut quæſtione præcedenti latè explanatum fuit, præſertim ſectione ſecunda: tum etiam, quia ſolus is, qui animum à paſſionibus ita purgatum habet, ut jam illarum obliviſcatur, poteſt ſummum illum gradum heroicæ virtutis attingere. Quare in hac quæſtione idem eſt inquirere, An virtus heroica differat ſpecie eſſentiali à non heroica, ſeu politica; ac quærere, an virtus illa ſublimis, quæ purgati animi appellatur, ſit ſpecie diverſa a virtute morali, ſeu politica.

SECTIO III.

Virtutes purgati animi, ſeu heroicas; juxta ſenſum Platonicorum, differre quidem; juxta Peripateticos verò non differre à politicis virtutibus ſpecie eſſentiali. Evaſiones quorumdam contrà ſentientium multipliciter præcluſæ.

19. IN hac re dicendum exiſtimo, virtutem heroicam, ſeu purgati animi, ſi juxta ſenſum Platonicorum accipiatur, differre omnino ſpecie, immò & genere à virtute politica; ſi autem accipiatur ad mentem Ariſtotelis & Divi Thomæ, non differre ab ea ſpecie eſſentiali, ſed accidentali tantùm. Aſſertio eſt bimembris.

20. Prior pars facilè probatur: quia virtutes heroicæ, ſive purgati animi, juxta ſenſum Platonicorum, ſunt in contemplando poſitæ, ideoque ab iis contemplatrices dicuntur, &, ut ſupra vidimus ex Porphyrio, propriæ *animæ mentem jam intuentis, ab eademque impletæ*. Atqui exploratum eſt, virtutes contemplatrices differre ſpecie eſſentiali, immo & genere, à politicis, ſeu moralibus. Ergo virtutes heroicæ, ſeu purgati animi, juxta ſenſum Platonicorum, differunt ſpecie eſſentiali, immo & genere, à politicis, ſive moralibus.

21. Poſterior pars, in qua præcipuum quæſtionionis hujus diſſidium poſitum eſt, ſuadetur multipliciter. Primo ex Ariſtotele loco jam allegato ex lib.7. *Ethicorum* cap.1. ubi diſſerens de heroica virtute adhibet exemplum illius in fortitudine Hectoris, quæ certè virtus moralis fuit: nec ullibi invenitur uſus exemplo alio. Unde ſic argumentari licet. Si virtutes heroicæ, ſeu purgati animi, differrent eſſentialiter à politicis, fortitudo quoque heroica differret eſſentialiter à politica. At conſequens falſum eſt juxta mentem Ariſtotelis. Ergo juxta illius mentem virtutes heroicæ non differunt eſſentialiter à politicis. Aſſumptio, ſive minor propoſitio, in qua ſola eſt difficultas, probatur: etenim juxta mentem Ariſtotelis eadem eſt materia, & formalis ratio fortitudinis heroicæ ac politicæ, quoad rationem primariam & intimam: nimirum, pericula mortis in bello juſto ſuſcepta ex fine illius honeſtatis, quæ potiſſimùm apparet in viro forti, & jam ſupra explanata fuit Diſp.5. quæſt.1. Licèt enim fortitudo, ſicut & quælibet alia virtus morum, prout in gradu heroico, afferat modum illum operandi plus quàm humanum,

ſive

ſive ſuperiorem homine adæquatè ſumpto, quem explicuimus quæſtione præcedenti ſectione ſecunda; id ſolùm ipſi competit extrinſecè, & ſecundariò, quatenus ab habitu naturali & conſtantiſſimo, atq; intenſiſſimo dilectionis Dei ſuper omnia (qui ſanè poſſibilis eſt abſolutè, etiam in hac rerum providentia) ordinatur in Deum ſummè dilectum, ut auctorem & finem naturalem. Cæterùm quoad intimam rationem, ac primariam, nihil aliud ſpectat ex parte materiæ, ac rationis formalis, fortitudo heroica, nec in re, nec ex mente Ariſtotelis, quàm fortitudo politica: Ergo abſurdum eſt dicere, ex mente Ariſtotelis, fortitudinem heroicam differre eſſentialiter à politica. Et ratio à priori hujus doctrinæ eſt: quia eſſentialis diſtinctio virtutum non eſt deſumenda ex materia extranea, ſeu fine remoto ad quem extrinſecè ordinantur vel imperantur (alioqui cùm omnes imperentur ab una virtute charitatis in finem remotum, non differrent ſpecie eſſentiali inter ſe) ſed ex materia intranea, & fine proximo atque intimo: qui certè ùnus eſt in fortitudine heroica & politica.

22. Secundò ſuadetur ex D. Thoma quem miror aliquos ex adverſariis pro ſe allegare, cùm diſertè & perſpicuè noſtram ſententiam tradat. Etenim 3. par. quæſt. 7. art. 2. differens, *utrùm in Chriſto fuerint virtutes*, ſtatuit univerſas virtutes in eo fuiſſe. Et deinde propoſito ſibi ſecundo argumento ex loco allegato Ariſtotelis dividentis virtutem, contra heroicum ſive divinum habitum, ut hic ſolus fuerit in Chriſto, non autem virtus communiter dicta; reſpondet ſolutione ad ſecundum: *Habitus ille heroicus, vel divinus, non differt à virtute communiter dicta, niſi ſecundùm perfectiorem modum: in quantùm ſcilicet quis eſt diſpoſitus ad bonum quodam altiori modo, quàm communiter omnibus competat. Unde per hoc non oſtenditur quòd Chriſtus non habuerit virtutes: ſed quòd habuerit illas perfectiſſimè ultra communem modum.* Hactenus S. Doctor, qui apertiſſimè nobis favet. Unde hæc argumenti formula brevis. Quæcumque ſolùm differunt penès perfectiorem modum, non differunt ſpecie eſſentiali. Atqui virtus heroica, & communiter dicta, ſolùm differunt penès perfectiorem modum, teſte D. Thoma. Non ergo differunt ſpecie eſſentiali.

23. Occurrunt adverſarij, & dicunt, S. Doctorem ibi ſolùm loqui de virtutibus per ſe infuſis, ſive ſupernaturalibus, Chriſti Domini, quas fatentur non differre ſpecie eſſentiali penès gradum communem, & heroicum; ſecus verò adquiſitas, de quibus in præſenti agimus.

Sed contrà. Licèt enim S. Doctor eo loco in corpore articuli loquatur nominatim de virtutibus per ſe inditis, quæ comitantur gratiam Chriſti; attamen in epigraphe articuli, & in reliquo ipſius progreſſu, univerſè loquitur de virtutibus, quaſi omnes fuerint in Chriſto: ac de iis generatim docet, ſecundùm quòd ſunt heroicæ & communiter dictæ, non differre, niſi quo ad modum. Ergo immeritò illius doctrina reſtringitur ad virtutes per ſe inditas. Deinde poſt verba nuper exſcripta, immediatè ſubdit: *Sicut etiam Plotinus poſuit quemdam ſublimem modum virtutum; quas eſſe dixit animi purgati.* Quam Plotini doctrinam ipſe S. Doctor latè refert ac probat 1. 2. quæſt. 61. art. 5. At virtutes, quarum ſublimem modum aſſignavit Plotinus, profectò adquiſitæ ſunt, quas ſolas ille philoſophus Gentilis agnovit. Ergo S. Doctor in virtutibus adquiſitis, quæ dicuntur *purgati animi*, ſolùm agnoſcit cum Plotino perfectiorem modum. Cùm igitur virtutes purgati animi ſint quas alio nomine appellamus heroicas, hæ non addunt ſupra politicas & communes, niſi perfectiorem modum.

24. Deinde adverſus eandem ſolutionem, & doctrinam adverſam inſtituo argumentum à pari ex virtutibus per ſe inditis: quod, licèt ſit theologicum ex parte materiæ, eſt ethicum in methodo, & non potuit prætermitti ad præoccupandam evaſionem adverſariorum. Virtus per ſe indita prout in gradu heroico non addit ſpeciem eſſentialem diverſam ſupra virtutem per inditam communem; ſed ſolùm præſtantiorem modum. Ergo neque virtus adquiſita prout in gradu heroico addit ſpeciem eſſentialem diverſam ſupra virtutem adquiſitam communem, ſed dumtaxat præſtantiorem modum. Antecedens tradit expreſsè D. Thomas loco allegato, & admittitur ab adverſariis. Conſequentia autem probatur tùm à pari, tum & ab identitate rationis. Propterea enim illud primum eſt verum, quia tam virtus communis per ſe indita, quàm heroica, verſatur in eadem materia, & ratione formali ex parte objecti primàrii. Neque enim aliud eſt formale objectum & primarium temperantiæ vel fortitudinis communis per ſe inditæ, & heroicæ; licèt in hac ſit major intenſio, firmitas, & ſublimitas, quàm extrinſecè recipit à præſtantiſſimo habitu charitatis infuſæ. Atqui etiam eadem eſt materia, idemque formale & primarium objectum in virtute adquiſita communi, & heroica: ſolumque eſt diſcrimen in majore hujus intenſione, conſtantia, & ſublimitate, quam extrinſecè recepit à præſtantiſſimo habitu charitatis naturalis, ſeu adquiſitæ. Ergo neque virtus heroica addit ſpeciem eſſentialem diverſam ſupra virtutem communem adquiſitam.

25. Dices ex doctrina Martini de Eſparza q. 5. *Illatione de virtute heroica* ar. 5. diſparem eſſe rationem. Virtutum enim per ſe inditarum cauſſa effectrix adæquata eſt ſolus Deus, & quidem prout agens amicabiliter, utpote juxta exigentiam gratiæ gratum facientis; atque adeò agens ſummè liberaliter, & explens totam capacitatem proximam ſubjecti. Quare neceſſum eſt, ut virtutes per ſe inditæ evadant ampliſſimæ, atque univerſaliſſimæ, cum æquali ſufficientia ex ſe ad actus mediæ, infimæ, & ſupremæ perfectionis, in quibuslibet circunſtantiis, etiam ſummè arduis, & præcellentibus, circa ſuum adæquatum objectum: ſicuti quilibet intellectus, & quævis voluntas, ex propria conditione habet capacitatem ad omnes actus poſſibiles intelligendi & volendi verum & bonum. Et quemadmodum nullius cognitionis aut volitionis eſt tanta perfectio, ut exigat alium intellectum aut voluntatem, ita nullus actus ſupernaturalis eſſe poteſt, quantumvis heroicus, qui exigat virtutem per ſe inditam, quæ ſit diverſa ab exiſtentibus nunc. At verò habitus virtutum adquiſitarum non oriuntur à Deo, ut cauſsâ adæquata effectrice, cùm procedant etiam efficienter à potentiis naturalibus multipliciter limitatis quo ad perfectionem, & mediis illarum actionibus reſtrictis in ſe quo ad menſuram & gradum perfectionis, cui commenſurantur eſſentialiter circa idem motivum principale. Quale per actus honeſtos perfectionis ordinariæ, ſeu qualis in hominibus probis eſſe communiter ſolet, adquiruntur habitus virtutum ſpectantium ad inferiorem claſſem, tum

inci-

incipientium, tum & proficientium in honeſtate morum. Per actus verò præcellentis ac ſummæ perfectionis, quales ſunt heroici, adquiritur habitus ſupremus virtutis heroicæ, proprius perfectorum, & tranquilliſſima felicitate fruentium, cum totali abſtractione à rebus creatis, & conjunctione intima cum Deo. Itaque perfectio heroica virtutis adquiſitæ in actibus & habitibus variat ſpeciem eſſentialem: ſecus verò in virtutibus per ſe inditis.

26. Sed adverſus ſolutionem hanc, licèt probabilem, & ſubtilem, plura mihi difficultatem ingenerant. Primò enim, prædictus auctor eodem loco latè ac meritò conſtituit rationem propriam virtutis heroicæ, in eo quòd excedat modum humanum, per immobilem & intenſiſſimam adhæſionem ad bona ſuperiora & divina; quam non habent quicumque agunt ut homines adæquatè conſiderati; utpote fluctuantes inter bonum & malum, perfectum ac minùs perfectum, & modò alterum, modò alterum diligentes. Ex hac verò doctrina, nî fallor, debuit pariter colligere, heroicitatem virtutis per ſe inditæ, ſicuti & adquiſitæ, addere ſpeciem eſſentialiter ſuperiorem: quia tam homines præditi virtutibus per ſe inditis, quàm adquiſitis, dum non accedunt ad heroicitatem, agunt modo humano, variantes inter bonum & malum, perfectum & minùs perfectum, circa finem ſupernaturalem. Ergo dum accedunt ad heroicitatem, agunt jam modo plus quàm humano: ac proinde vel utrique virtutum generi, vel neutri, heroicitas addit ſpeciem eſſentialem.

27. Secundò impugnatur: quia licèt virtus per ſe indita, quantùm eſt ex parte cauſſæ efficientis, poſſet accipere vim à principio in ordine ad quoslibet actus heroicos, non tamen illam accipit de facto dum primò infunditur, ſed ſolùm ad inferiores & communes actus ejuſdem ordinis. Poſtea verò per actiones perfectiores & perfectiores augetur moraliter, & accedit ad tantam ſublimitatem, ut jam ſuperet modum agendi humanum, ſive proprium hominis ſecundùm ſe inſpecti. Hoc autem ipſum militat in virtute adquiſita. Etenim quantum eſt ex parte cauſſæ efficientis proximæ, nimirum rectitudinis moralis & naturalis, quâ voluntas ſibi generat omnes virtutes adquiſitas (ut oſtenſum eſt diſputat. 4. quæſt. 1. & 7.) habet vim generandi quoslibet habitus adquiſitos in ordine ad actiones heroicas: cùm hæ contineantur in virtute naturali voluntatis (ſuppono ubique neceſſitatem adjutorii divini) nec addant aliquid ſupernaturale. Cæterùm habitus virtutum ab ea producti, licèt non habeant initio vim, niſi ad actiones probas communiter dictas, poſtea per actiones perfectiores augeri phyſicè poſſunt, & accedere ad tantam ſublimitatem, ut jam ſuperent modum agendi humanum, ſive proprium hominis ſecundùm ſe inſpecti. Ergo ſicuti heroicitas non addit ſpeciem eſſentialem ſupra virtutes per ſe infuſas, ita etiam neque ſupra adquiſitas.

28. Confirmatur I. Qui initio accepit, quamvis à Deo illimitato, virtutem per ſe inditam in gradu remiſſo, non ideo poteſt per illam ſe exercere in gradu intenſo, & multò minùs in heroico. Et tamen per actus præſtantiores ac præſtantiores intra eandem ſpeciem, poteſt ſibi moraliter augere eundem habitum, ut deinde intenſus, ac tandem heroicus evadat. Ergo licèt is qui initio in ſe generavit habitum virtutis communis, nequeat ſtatim ſe per illam exercere in gradu intenſo, & & multò minùs in heroico; poterit tamen per actus præſtantiores & præſtantiores augere eundem habitum, ut poſtea intenſus, ac tandem heroicus evadat. Quare ſicut heroicitas non addit diverſitatem eſſentialem ſupra virtutem per ſe infuſam, ita neque ſupra adquiſitam.

29. Confirmatur II. Non minùs potens eſt voluntas creata cum auxilio Dei auctoris naturalis agere heroicè in materia virtutum adquiſitarum, quàm cum auxilio ejuſdem auctoris ſupernaturalis in materia virtutum inditarum per ſe. Tam intermina enim eſt omnipotentia Dei concurrentis in uno ordine, ac in alio: & tam capax voluntas creata cum proportionato illius auxilio, ſive concurſu, in ordine ad naturalem honeſtatem, ac ſupernaturalem. Atqui ex vi illius virtutis per ſe inditæ, quam accepit voluntas à Deo auctore ſupernaturali, poteſt cum ejus auxilio agere perfectiùs & perfectiùs, uſque ad heroicitatem, quin propterea virtutem habeat ſpecie diverſam. Ergo etiam ex vi illius virtutis adquiſitæ, quam ſibi generavit voluntas adjuvante Deo auctore naturali, poteſt in concurſu illius agere perfectiùs & perfectiùs uſque ad heroicitatem, quin propterea virtutem habeat ſpecie diverſam.

30. Tertiò denique impugnatur: quia ſicuti heroicitas per ſe indita eſt propria hominis habentis ſummam tranquillitatem, amicitiam, & unionem arctiſſimam cum Deo auctore & fine ſupernaturali; ita etiam heroicitas adquiſita eſt propria hominis habentis eadem bona erga Deum auctorem finemque naturalem: ut per ſe patere videtur, & dictum jam eſt quæſt. præcedenti à num. 29. Atqui non propterea heroicitas per ſe indita addit virtutem aliquam ſpecie eſſentiali diverſam à præexiſtentibus & communibus ejuſdem ordinis, ſed ſolùm miram præſtantiam illarum in agendo ſupra communem modum humanum, cum firmiſſima adhæſione ad ea quæ magis placent Deo auctori & fini ſupernaturali. Ergo neque heroicitas adquiſita addit virtutem aliquam ſpecie eſſentiali diverſam à præexiſtentibus & communibus ejuſdem ordinis, ſed ſolùm miram præſtantiam illarum in agendo ſupra communem modum humanum, cum firmiſſima adhæſione ad ea quæ magis placent Deo, auctori & fini naturali.

31. Ratio verò à priori doctrinæ traditæ ſumitur ex natura virtutis cujuslibet politicæ & adquiſitæ, quæ, cùm ſpectet per ſe ad primam ſpeciem qualitatis, poteſt accipere magis & minùs, ſive ſubire intenſionem ac remiſſionem ſine termino; neque unquam eò perfectionis & ſublimitatis accedit intra ſuam ſpeciem, ut non poſſit augeri atque evehi magis ac magis. Ergo devenire poteſt ad talem perfectionis gradum in aliquo homine, ut exceſſu incomparabili præſtet habitibus virtutum ejuſdem ſpeciei exiſtentibus in aliis hominibus probis, & modo humano agentibus; id eſt, non omnino atque immobiliter adhærentibus ſummæ perfectioni & ſtrictiſſimæ unioni cum Deo, ſed ex parte ſolùm, & cum varietate ac viciſſitudine inter bonum & malum, perfectum & minùs perfectum. Atqui virtus ita excedens cæteras aliorum virtutes, excedit planè modum communem agendi ſive humanum, ac proinde attingit gradum heroicum, conſiſtentem in eo exceſſu. Ergo quælibet virtus politica & adquiſita

poteſt

poteſt per aſſiduam intenſionem & exercitationem præſtantiſſimorum actuum eò perfectionis & ſublimitatis aſcendere, ut attingat gradum heroicum.

32. Urgetur idipſum. Abſolutè fieri poteſt ut homo inſtructus opportunis auxiliis Dei, prout auctoris naturalis, faciat aſſiduum profectum in virtutibus adquiſitis, affectivis, & politicis, manentibus intra ſuam ſpeciem; ita ut tota animi intenſione, frequentia, ac ſublimitate Deum ſuper omnia diligat, ut finem naturalem, atque ex eo fine ſe exerceat pari conatu, intenſione, & conſtantiâ, in materia quarumlibet virtutum politicarum, abſque intermiſſione ulla plenè voluntaria, quæ imputari vitio poſſit, aut morali imperfectioni; utpote quærens in omnibus id quod Deo auctori naturali magis placitum, & perfectius, ac præſtantius eſt. Sanè homo ejuſmodi, ſi quiſquam alius, verè præditus eſſet virtute heroica intra ordinem naturalem: quoniam attingeret apicem illum, ſive fulgorem virtutis, in quo heroicitas poſita eſt. Ergo virtutes adquiſitæ affectivæ & politicæ, manentes intra ſuam ſpeciem, abſolutè poſſunt ita augeri & elevari, ut evadant virtutes heroicæ, ſive attingant apicem illum, aut fulgorem virtutis, in quo heroicitas ſita eſt.

33. Urgetur ampliùs, ex potiſſima nota, ſive ſigno heroicitatis, conſiſtente in eo, ut heros, apud omnes homines, non ignaros modò, ſeu prudentes, excitet admirationem ſui, veluti rara avis, & quaſi homine major, propter conſiſtentem agendi perfectionem ultra modum humanum. At quiſquis in virtutibus politicis manentibus intra ſuam ſpeciem ſe exerceret ea ſublimitate & cōſtantia, quę paullò antè dicta eſt, excitaret profectò admirationem ſui apud omnes homines, non ignaros modò, ſed & prudentes, quaſi homine major, propter conſiſtentem agendi perfectionem ultra modum humanum. Ergo virtutes politicæ ejus hominis, manentes intra ſuam ſpeciem, fulgerent potiſſimâ illâ notâ, ſive ſigno proprio heroicitatis: ac proinde intra ſuam ſpeciem eſſentialem attingerent gradum heroicum.

34. Dices: diverſa proprietas arguit, ſeu probat ſpeciem eſſentialem diverſam. Atqui heroicæ virtuti competit ejuſmodi proprietas quæ non convenit virtutibus politicis: nimirum, ut excitet admirationem ſui apud omnes. Ergo virtus heroica addit ſpeciem eſſentialem diverſam à virtutibus politicis.

35. Sed contra I. Nam etiam virtutes per ſe inditæ prout in gradu heroico excitant communem admirationem hominum non modò vulgarium, ſed peritorum, ac theologorum quorumlibet: quam tamen non excitant virtutes per ſe inditæ, ſive theologicæ, ſive morales, in gradu mediocri, ſeu communi. Atqui non propterea heroicitas virtutum per ſe inditarum addit ſpeciem eſſentialem diverſā, nequidē opinione adverſariorū. Ergo licèt virtutes adquiſitæ in gradu heroico excitent communem admirationem ſui apud peritos & imperitos, non propterea heroicitas illarum addit ſupra virtutes politicas & communes ſpeciem eſſentialem diverſam.

36. Contra II. Etiam virtutes theoricæ, ſeu inſpectrices, in gradu eximio, qui etiam, licèt minùs propriè, appellatur heroicus (ut vidimus quæſt. 1. hujus diſputationis num. 17.) excitant communem hominum admirationem, non modò apud imperitos, ſed doctos etiam & in literis præſtantes viros, ideoq́ue ſapientes aliqui apud veteres miraculo habiti ſunt: ut Mercurius Triſmegiſtus, Hippocrates, Plato, & Ariſtoteles ipſe: de quo nominatim Cicero lib. *De divinatione*, *Quid*, inquit *ſingulari vir ingenio Ariſtoteles, & pene divino? ipſenè errat, an alios vult errare?* Plinius quoque lib. 8. cap. 16. illum admiratur, quaſi *ſummum in omni doctrina virum*. Alio item loco, tanquam *virum immenſæ ſubtilitatis*. Quin & Averroës ſæpè de ipſo loquitur, non tanquam de mortali homine, ſed Deo aliquo philoſophorum: & in proœmio phyſicæ audet dicere: *Ariſtoteles tres ſcientias invenit logicam, naturalem, & divinam: & nullus error inventus eſt uſque ad hoc tempus, quod eſt mille & quingentorum annorum: & talem eſſe unum individuum, potiùs eſt miraculoſum, quàm humanum*. Atqui non propterea quiſpiam aſſeruit, virtutes theoricas Ariſtotelis, aut alterius ſummi viri, ut ſapientiam, & ſcientiam, in gradu illo eximio & heroico addidiſſe ſpeciem eſſentialiter diverſam ſupra habitus communes ſapientiæ & ſcientiæ, quos Ariſtoteles & alii initio adquiſierunt; ſed ſolùm perfectiorem illorum modum, intenſionem, ſublimitatem, & conſtantiam. Ergo licèt virtutes morum in gradu eximio, ſeu heroico, excitent communem hominum admirationem, etiam apud prudentes & probos viros, non ideo addunt ſpeciem eſſentialiter diſtinctam, ſed ſolùm perfectiorem modum, intenſionem, ſublimitatem, & conſtantiam.

37. Itaque nihil refert admiratio illa, quam excitat heroicitas, ut propterea cogamur admittere ſpeciem virtutis politicæ eſſentialiter ſuperadditam: quia admiratio potiùs præſupponit, vritutem heroicam eſſe ejuſdem ſpeciei cum virtute politica: eoq́ue ſuppoſito locus eſt admirationi. Etenim mirabile apparet, virtutem ſpecie eandem cum communi & frequenti aliis hominibus, ita augeri, ut videatur excedere modum humanum, & evehi ad divinum. Sic certè aliquos hominum præditos perſpicaciſſimo viſu, firmiſſimo robore, abſtinentiâ inſolitâ aliiſque virtutibus, tū naturæ, tum & morum, admirari ſolemus: cùm tamen certum exploratumq́ue ſit, eas dotes & virtutes, ejuſdem ſpeciei eſſe quoad eſſentiam cum aliis perfectionibus aliorum hominum, longè inferioribus quoad modum, intenſionem, & alias circunſtantias. Alioqui vix locus admirationi eſſet, cùm mirabile non ſit; nec rarum, ſed conſentaneum naturis rerum, ut virtus, vel perfectio quælibet naturâ ſuâ longè excellentior aliâ, appareat major. Quis enim admiretur quod elephas formicam mole excedat, aut aquila moveatur celeriùs, quàm teſtudo? Certè id non eſt mirabile, cùm nitatur naturis rerum: quin potiùs oppoſitum jure ac meritò miraremur. Revera autem mirabile eſſet, quòd teſtudo intra ſuam ſpeciem manens ita velociter procederet, ut aquilam imitaretur in celeritate motûs. Dum igitur quorundam heroicam virtutem miramur, planè ſupponitur, heroicitatem non eſſe ſpeciem aliquam virtutis, quæ naturâ ſuâ exigat tantam ſublimitatem, ultra communes & politicas virtutes: ſed ſolùm aliquem modum, ſive excellentiam incomparabilem virtutum politicarum & communium in uno aliquo homine, præ aliis omnibus hominibus, vitam inſtituentibus modo communi & humano.

SECTIO IV.

Occurritur argumentis primæ opinionis initio propoſitis. Ubi de feritate, an differat ſpecie eſſentiali à vitio.

38. RESTAT jam occurrere rationibus dubitandi, ſeu argumentis primæ opinionis. Ad I. ex Ariſtotele petitum lib. 7. *Ethic.* cap. 1. poteſt dupliciter reſponderi. Primò admittendo, incontinentiam, vitium, & feritatem, eſſe tres ſpecies habituum vituperabilium eſſentialiter diſtinctas, & negando idipſum de continentia, virtute & heroicitate: quia comparatio Ariſtotelis non eſt adæquata, neque arithmetica, ſed proportionalis. Ita aliqui recentiores. Sed addendum præterea, poſſe eidem virtuti in ſpecie eſſentiali opponi plura vitia eſſentialiter diverſa, qualiter eidem ſpeciè caſtitati opponuntur plures ſpecies luxuriæ, & eidem virtuti morali duo vitia extrema. Addi etiam poſſet, heroicitati non opponi directè & adæquatè feritatem: quia hæc poteſt directè, & adæquatè expelli per illam virtutem inſeriorem, quâ aliquis aſſueſcat feritati reſiſtere, ſeu contradicere modo inhumano & belluino agendi.

39. Secundò dici poteſt, Ariſtotelem non diſtinxiſſe incontinentiam, vitium, & feritatem, ſpecie eſſentiali, ſed accidentali dumtaxat: proindeque eodem ſenſu locutum de continentia, virtute, & heroicitate. Etenim, ut idem Philoſophus docet lib. 10. *Metaph.* cap. 25. dupliciter dicuntur plura ſpecie differre, nimirum, vel per intima principia, naturam ipſam rei conſtituentia, ut equus & leo: vel per accidentia quædam dumtaxat, ut Æthiops & Scytha, mas & fœmina. Continentia autem, virtus, & heroicitas Ariſtotelica, differunt quidem ſpecies; non tamen priori modo, ſed poſteriori. Habitus enim ille, qui initio continet hominem in officio, ne ſuccumbat paſſionibus intumeſcentibus, eſt qui dicitur continentia, & tunc non denominatur virtus ſimpliciter. Idem verò habitus, ubi ampliùs firmatur in animo, & moderatur paſſiones, jam ſubit denominationem virtutis ſimpliciter. Deinde ille ipſe habitus, ubi perfectè purgat appetitum ab omnium perturbationum motibus inordinatis, dicitur virtus purgatoria & perfecta. Denique idem habitus ubi in tantam ſublimitatem evehitur, ut afferat oblivionem paſſionum, & excedat modum humanum in agendo; per ſummam adhæſionem & perfectiſſimam ac conſtantiſſimam ad Deum, dicitur & eſt virtus purgati animi, ſeu heroica: ſimiliter inter illos tres habitus vituperabiles uon eſt diſtinctio eſſentialis, ſed accidentalis: quoniam idem habitus in genere mali, qui initio nondum radices miſit, dicitur incontinentia; deinde ubi adolevit, rationem pervertit ac depravat, & habet rationem vitii ſimpliciter: denique ubi explodit rationem, dicitur & eſt feritas, abſque diverſitate eſſentiali. Loquimur autem de continentia nunc, prout generatim ſignificat habitum abſtinendi à quavis re illicita, quo ſenſu complectitur omnem virtutem. Alioqui enim, & prout ſignificat habitum abſtinendi à rebus venereis, & dicitur caſtitas, eſt ſpecialis & vera virtus: ut docet D. Thomas 2. 2. quæſt. 155. art. 1. Idemque ſuo modo dicendum de incontinentia oppoſita. Tertiò denique reſponderi probabiliter poteſt, continentiam ſpecie differre à virtute propriè dicta, ſicuti & incontinentiam à vitio, de quo progreſſu operis diſp. de continentia quæſt. 1. ſect. 3. ubi rationem ejus diſtinctionis aſſignabimus, quæ non militat in heroicitate comparata cum virtute politica. Habitus autem vitii in materia capaci immanitatis, abſque eſſentiali mutatione ſui tranſit in feritatem: ſicuti habitus virtutis politicæ manentis intra ſuam ſpeciem eſſentialem tranſire poteſt in gradum heroicum. De quo vide diſp. ſeq. quæſt. 1. ſect. 5. Et hæc poſtrema ſolutio eſt probabilior, ac noſtris principiis conſormior.

40. Neque obſtat quòd aſſumitur in argumento, beſtialitatem juxta omnes eſſe habitum pravum ſpecie diſtinctum ab omni vitio intra eandem materiam. Quippe ea communis ſententia intelligitur de beſtialitate ſecundùm quod propriiſſimè dicitur, & eſt ſpecies quædam peccati contra naturam intra genus luxuriæ. Ariſtoteles autem eo loco non agit de beſtialitate ita acceptâ, ſed de feritate in qualibet materia morum, per quam quis ita pravè affectus eſt in agendo, ut exploſa ratione, quæ cohibere animum poſſet à peccando, prætergrediatur modum humanum, per adhæſionem immobilem ad bona ſenſibilia, inſtar belluarum, quo ſanè ſenſu feritas ſolùm addit inſolitum ſive incomparabile augumentum vitii, longiſſimè diſtantis à vitio communi hominum, intra eandem ſpeciem eſſentialem. Nec demum obſtat quòd Ariſtoteles egerit diverſis locis *Ethicæ* de vittutibus politicis, ſive morum, & de virtute heroica: quoniam ut ea diſtributione tractatuum meritò fuerit uſus, ſatis eſt quòd heroicitas addat peculiarem & perſectiſſium modum agendi ſupra virtutes communes in inferiori gradu. Sic etiam ſeorſum lib. 7. egit de continentia, quæ in probabili ſententia non differt ſpecie eſſentiali à virtute politica, de qua in præcedentibus libris, tum generatim, tum & ſpeciatim diſſeruerat. Ex quibus patet ad ſingulas inſtantias, quibus idem argumentum confirmabatur.

41. Ad II. ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 54. art. 3 reſpondeo, S. Doctorem ibidem non loqui de virtute heroica philoſophica, quæ ſola nobis modò curæ eſt, ſed de theologica, ſive per ſe infuſa, quam eo loco appellat heroicam, vel divinam. Porrò ea interpretatio patet uſque adeò ex ipſo contextu, ut Eſparza, alioqui nobis contrarius, loco allegato art. 2. id ingenuè permittat, & fateatur. Alioqui, & generatim, idem S. Doctor 3. p. quæſt. 7. art. 2. loquens de omnibus Chriſti virtutibus, tum naturalibus, tum & ſupernaturalibus (quæ omnes in ipſo fuerunt in gradu ſummè heroico) inquit: *Habitus ille heroicus vel divinus non differt à virtute communiter dicta, niſi ſecundum perfectiorem modum.* Quare priori illo loco nuper allegato, ubi ſtatuit diſtinctionem virtutis humanæ ex natura ipſorum habituum ab heroica, ſeu divina, hujus nomine non intelligit adquiſitam, ſed per ſe inditam, ſive ſupernaturalem, quę propriè divina eſt: alioqui ſibi contradiceret. Deinde, juxta eundem S. Doctorem 1. 2. quęſt. 67. omnes virtutes morales, quas electi habent in via; manent in patria poſt reſurrectionem eędem ſpecie, & interdum numero. Atqui in patria omnes virtutes morum ſunt purgati animi, & proinde heroicæ: cùm tamen in via fuerint ſolùm virtutes humanę communes, vel purgatorię ad ſummum, exceptis quibuſdam perfectiſſimis viatoribus, in quibus attingunt perfectionem *purgati animi*, ſive heroicam. Ergo juxta eundem S. Doctorem virtutes

tes humanę & communes, æedem ſpecie manentes, & interdum numero invariatæ, aſcendunt ad gradum purgati animi, ſive heroicum.

42. Ad III. Virtus heroica & politica non ſolùm verſantur in eadem materia, ſed etiam ſpectant eandem rationem formalem primariam ex parte objecti, ut ſupra oſtenſum ex num. 24. ſolumque differunt in majori firmitate, intenſione, & ſublimitate intra propriam materiam: extrinſecè autem & ſecundariò differunt quatenus virtus morum prout in gradu heroico imperatur ab habitu intenſiſſimo & præſtantiſſimo charitatis, aut per ſe inditæ, aut adquiſitæ (quæ abſolutè poſſibilis eſt) in ordine ad Deum finem ultimum ſuper omnia dilectum. Quare ex parte materiæ, ſive objecti, nullum caput eſt ad probandum diverſitatem eſſentialem virtutis politicæ ab heroica, ſed accidentalem tantùm. Quod verò opponitur de liberalitate comparata cum magnificentia, & philotimia cum magnanimitate, extra rem eſt: ſiquidem parvi & magni ſumptus, parvi & magni honores, conſtituunt geminum par objectorum formaliter diverſorum; ut diſput. 7. quæſt. 1. ſect. 3. per totam, dictum eſt. Licèt enim magnum & parvum per ſe loquendo non varient ſpeciem eſſentialem, ubi tamen inſpiciuntur ſub alia & alia ratione, refundunt diverſitatem eſſentialem in habitus, à quibus ſpectantur.

43. Argumenta autem propoſita eadem ſectione prima pro ſententia negante diverſitatem eſſentialem heroicæ virtutis à politica, confirmant noſtram doctrinam.

SECTIO V.

An aliquid addat heroicitas theologica ſupra Ariſtotelicam, ſeu philoſophicam: & regulæ aliquot ad utramque dignoſcendam.

44. Ex dictis tota diſputatione colligitur I. tam in virtutibus politicis & adquiſitis, quas philoſophi gentiles agnoverunt, quàm in ſupernaturalibus, ſive per ſe inditis à Deo ſupra omnem rationalis naturæ exigentiam, ſola fide theologica notis, eſſe poſſe gradum heroicum: qui non addit ſpeciem diverſam virtutis, ſed modum longiſſimè præcellentem gradus illos communes aut mediocres earundem virtutum exiſtentium in aliis hominibus probis.

45. Colligitur II. Rationem formalem heroicitatis philoſophicæ & theologicæ, tum abſolutam, tum & comparativam, eſſe eandem, quamvis maximè differant in genere entis, tanquam naturale & ſupernaturale. Etenim ratio formalis abſoluta utriuſque eſt, quòd unaquæque intra ſuum ordinem evehat heroem ſupra naturam humanam adæquatè conſideratam ſecundùm rationem, & appetitum ſentientem: ac ſupra modum agendi illius variantem inter bonum & malum; perfectum & imperfectum. Quemadmodum enim heros philoſophicus præſtantiſſimis habitibus virtutum adquiſitarum diligit ſuper omnia Deum finem naturalem, & agit in qualibet materia morum quæcumque deliberatè agit, ex eodem fine, tota intenſione, conſtantiâ, & ſublimitate ſibi poſſibili, neque unquam ex plena libertate divertit ad aliquid vitioſum, aut minùs perfectum, ac ſi non conſtaret appetitu ſentiente & corporeo, ſed totus eſſet ſpiritus, ſive intelligentia quædam divino amore atque ardentiſſimo æſtuans: ita ſimiliter heros theologicus intra ordinem & circa finem ſupernaturalem dimetiendus eſt. Neque ulla inter utrumque diverſitas formalis apparet, ſed materialis ſolùm, ſeu ex parte materiæ. Unde quæcumque circa hoc latè diximus quæſt. 2. hujus diſputationis ſect. 2. proportionali modo locum habent in heroicitate theologica, ac in philoſophica, tranſlatis iis ab ordine naturali ad ſupernaturalem, & ab habitibus virtutum adquiſitis ad habitus per ſe inditos.

46. Ratio autem formalis comparativa utriuſque heroicitatis attenditur relatè ad ferè omnes homines, & eadem ſimiliter eſt in utroque heroe, excepta diverſitate ordinis penès naturalem & ſupernaturalem. Sicuti enim vir præditus virtutibus adquiſitis in gradu heroico, evehitur ſupra omnes ferè homines, etiam illos, qui probi communiter exiſtimantur & ſunt penès virtutes humanas: ideóque admirationi habetur à cæteris, veluti ſingularis, ſive, ut Lacones relati ab Ariſtotele ajebant, *θεῖος ἀνήρ*, *divinus vir*; ita etiam homo præditus virtutibus per ſe inditis, ſive ſupernaturalibus in gradu heroico, evehitur ſupra omnes fere alios homines præditos ſimilibus virtutibus in mediocri aut inferiori gradu: proindeque ingentem ſui admirationem excitat apud omnes, veluti homine major: dignuſque cenſetur referri in Divorum, ſive Sanctorum numerum: ut fieri ſolet in Eccleſia Catholica.

47. Verùm quemadmodum ad examinandas virtutes morum adquiſitas, & internoſcendas à vitiis, præſertim verò ad diſcernendum gradum heroicum illarum à mediocri & communi, opus eſt prudentiâ adquiſitâ, ac morali doctrina, minimè vulgaribus: ita etiam ad diſcernendum veras virtutes per ſe inditas alicujus hominis Chriſtiani, & internoſcendum gradum heroicum illarum à communi & mediocri, opus eſt prudentia ſupernaturali, ac theologiâ myſticâ: cujus eſt diſcernere verum gratiæ ſpiritum ab apparenti ac fucato, & internoſcere ſolidas virtutes ab adulterinis ſeu nothis, quarum uberrima ſeges ſemper fuit, eſt, & erit. In quam rem dijudicandam proderit intenta SS. Patrum lectio, eorum præſertim, qui de rebus myſticis ſcripſerunt: ut Gregorii Magni, Bernardi, Bonaventuræ, Franciſci Saleſii, ac Thereſiæ. Nuperrimè verò prodiit liber *De diſcretione ſpirituum* lectu dignus, auctore Eminentiſſimo & piiſſimo Joanne Cardinale de Bona, monacho Ciſtercienſi, ubi rem omnem explanat, præſertim ex doctrina Parentis N. Bernardi.

48. Sicuti autem communis hominum conſenſus & admiratio virtutum adquiſitarum alicujus hominis probi, eſt probabile argumentum exiſtentiæ illarum in gradu heroico: ita etiam communis hominum fidelium admiratio continuata uſque ad finem vitæ de alicujus Chriſtiani & Catholici hominis virtutibus per ſe inditis, tum theologicis, tum & moralibus, eſt probabile argumentum de illarum exiſtentia in heroico gradu. Vix enim fieri poteſt, ut quiſpiam unus in diuturno vitæ progreſſu, innocui animi larva, & conſummatæ probitatis ſpecie, omnes homines, doctos & indoctos, ſeducat vel deludat. Et, ut optimè obſervat Eſparza quæſt. 5. *De virtutibus moral.* longè va-

valentius teſtimonium eſt communis hominum conſenſus & admiratio probitatis alieoæ ad probandam alicujus virtutem heroicam, quàm improbitatis ad convincendam alterius feritatem, ſive immanitatem: quia inſita mortalium cooditio eſt meliùs de rebus noſtris, quàm de alienis, ſentire: ac per conſequens deprimere aliorum opioionem & bonam exiſtimationem, ut noſtræ cauſſæ conſulamus. Quapropter faciliùs ex hominibus ſceleratis quiſpiam creditur immanis, ſeu ferus, aut extremè improbus, quàm ex hominibus probis quiſpiam præditus virtutibus io gradu heroico & ſupremo.

49. Cùm verò exiſtentia virtutum per ſe inditarum nequeat exteriùs apparere per ſeipſam, utpote quiddam ſupernaturale animo impreſſum, nec per actiones ioternas ſupernaturales, ad quas immediatè concurrit, ſupereſt ut ſolùm dignoſcatur per effecta, ſive opera, aut actiooes externas, & verba, juxta illud mooitum Chriſti Domini: *Ex fructibus eorum cognoſcetis eos. Non poteſt arbor bona malos fructus facere: neque arbor mala bonos fructus facere.* Quiſquis enim è Catholicis diuturno & conſtaoti vitæ progreſſu invenitur ſemper agere juxta præcepta communia, & peculiaria ſui ſtatûs, neque unquam omittere illorum obſervantiam, meritò exiſtimatur præditus virtutibus per ſe inditis. Quiſqois verò non præcepta ſolùm, ſed conſilia Euangelica ſemper & toto animi conatu deprehenditur obſervâſſe uſque ad ultimum vitæ momentum, neque unquam declinâſſe ab ea difficili & anguſta via, verbo, facto, aut omiſſiooe, idque judicio communi omnium tantam vitæ perfectionem admiraotium in mortali homine; is ſanè probabiliter creditur fuiſſe præditus virtutibus per ſe inditis in gradu heroico, immò etiam virtutibus adquiſitis in eodem gradu: quoniam in homine juſto conſuetudo actionum honeſtarum vivida & roboſta abſque intermiſſione, ſimul auget moraliter virtutes per ſe inditas, & phyſicè virtutes adquiſitas. Accidere item ſolet aliud teſtimonium earum virtutum in gradu heroico ex miraculis, quibus Deus plerumque conſulit opinioni illorom, qui ſe ex toto ipſius obſequio mancipârunt, & fideliſſimè ſervierunt. Quæ omnia examinare non omnium eſt, ſed theologorum præſtantium, & divinæ contemplatiooi deditorum, quibus emunctæ nares ſuot ad diſcernendos ſpiritus, & miracula vera à falſis internoſcenda. Verùm hæc libâſſe ſatis tractanti philoſophiam moralem.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA

DE

DE VIRTUTIBUS

ET

VITIIS

DISPUTATIO DECIMATERTIA

De continentia & incontinentia.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

TRACTAT Ariſtoteles toto ferè lib. 7. *Ethicorum* uſque ad caput decimum de continentia & incontinentia ipſi contraria, ac varias utriuſque comparationes inſtituit cum temperantia & intemperantia, conſtantia & mollitudine. Quare de iis quoque ſingillatim nobis diſſerendum eſt.

QUÆSTIO PRIMA.

Quid ſint continentia & incontinentia: & in qua materia verſentur?

RESOLUTIO quæſtionis hujus quo ad poſteriorem partem pendet à deciſione prioris. Ubi enim conſtiterit, quid ſit continentia, & quid incontinentia ipſi contraria, facilè apparebit, in qua materia utraque illarum verſetur.

SECTIO PRIMA.

Præmittuntur quædam circa ſemi-virtutes, & ſemi-vitia diverſimodè uſurpata. Continentiæ multiplex acceptio, item & incontinentiæ. Utramque eſſe affectionem propriam animæ, potiùs quàm corporis.

2. PRÆMITTO I. Ariſtotelis opinionem communiter receptam, quâ traditur, eſſe quoſdam habitus laudabiles, qui tamen non attingunt perfectionem virtutis abſolutè & ſimpliciter dictæ, ideoque appellari ſolent ſemi-virtutes. Ejuſmodi eſt verecundia: nam licèt Ariſtoteles lib. 3. *Ethic.* cap. 8. pronunciet eſſe virtutem, libro tamen ſecundo cap. 8. & rurſus libro quarto ex profeſſo id negat, & pluribus contendit cap. 9. dumtaxat eſſe laudabilem quandam animi commotionem. Nec verò propterea Philoſophus ſibi contradicit, ut proprio loco oſtendimus, ſed firmiter excludit ab ea rationem ſtrictam virtutis, & inter ſemi-virtutes recenſet. Licèt enim ſit in medio vitioſorum extremorum poſita, non tamen eſt habitus ex conſilio & præelectione agens; ſed eſt quidam timor dedecoris, ſeu commotio orta ex perturbatione & impetu; abſque libera hominis facultate ad eam impediendam; omnis autem actio virtutis propriæ ſubjacet liberæ hominis poteſtati. Ut autem aliquando illi nomen virtutis tribuerit, ſat eſt quòd illa ſit ſemen virtutis, & via ad illam facilè adquirendam: cùm oriatur ex deſiderio honeſti, & ignominiæ metu, quæ ſunt duo principia, & veluti calcaria ad virtutem adquirendam.

3. Secundò ſemi-virtutes appellantur propenſiones quædam naturaliter inditæ hominibus: quarum vi alii ad unam virtutem: alii ad diverſam naſcuntur proniores & accommodatiores: ideoque ad eas parandas longè minùs difficultatis inveniunt,

quàm

quàm alii non ita bene diſpoſiti. Licèt enim omnes homines conveniant in natura, & potentiis ejuſdem ſpeciei, immò & in rectitudine illa morali & naturali voluntatis, quæ eſt radix omnium virtutum moralium, ut dictum fuit Diſp. 4. q. 1. & 7. adhuc tamen propter variam humorum complexionem, & temperamenti diverſitatem, quidam præ aliis naſcuntur diſpoſiti ad hanc vel illam virtutem aſſequendam, & faciliùs comparandam. Quocirca Ariſtoteles ipſe lib. 6. *Ethic.* cap. 13. inquit: πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως, &c. *Omnibus enim videntur ſinguli ex moribus eſſe quodammodo natura. Etenim juſti, & temperantes, & fortes ſumus, & cætera ſtatim ab ortu habemus.* Porrò eadem ratio ferè de vitiis eſt: nam quidam hominum præ aliis ad certa quædam vitia propenſi oriuntur, ratione varii & diverſi temperamenti. Quamvis verò propenſiones ejuſmodi ſignificentur ab Ariſtotele eo loco nomine τῶν ἠθῶν, id eſt, *morum* non propterea ſtrictè mores cenſet, cùm non ſint adquiſitæ bona aut mala conſuetudine, prout exigitur ad ſtrictam rationem moris; neque imputentur laudi, aut vituperio, ob defectum libertatis. Significantur verò largè eo nomine, quatenus ſunt ſemina & principia morum, atque in eadem ipſorum materia verſantur, qua ratione ſimiliter ſemi-virtutes, & ſemi-vitia dicuntur.

4. Eſt autem diſcrimen inter ejuſmodi propenſiones: quòd illæ, quæ aliquid conferunt ad vim intelligendi, ſpectant ad ingenium, ideóque quiſquis meliùs ex parte earum diſpoſitus eſt ad intelligendum, dicitur ingenio præcellere aliis. Quo ſenſu Ariſtoteles temperamentum hominis melancholici, in quo atra bilis dominatur, cæteris præfert ad ſubtilitatem intelligendi: ſimiliterque molles carne appellat ingenioſos, menteque dextros, ut alibi obſervavimus. Si autem propenſiones illæ referantur ad mores, appellantur ſemi-virtutes, aut virtutum ſemina, & rudimenta.

5. Tertiò ſemi-virtutes appellantur omnes illę virtutes, quæ imperfectæ ſunt, quia nondum radices miſerunt, nec firmitudinem illam habent quam ſignificat & exigit virtus ſimpliciter dicta. Nimirum, omnes virtutes habent initium, progreſſum & perfectionem: quoniam nemo repente fit ſummus. Quare ubi initio adquiruntur, & infirmæ ac teneræ ſunt, non recipiunt virtutis denominationem, quæ certè ſolùm in habitum robuſtum cadit. Similiter & è converſo ſemi-vitia dicuntur & non vitia ſimpliciter, ii habitus vituperabiles, qui in homine generantur ex aliquali conſuetudine pravarum actionum, nec adhuc firmitudinem aut conſiſtentiam propriam vitii obtinent. Nam & in vitiis eſt initium, progreſſio, & culmen. Itaque hæc appellatio ſemi-virtutis & ſemi-vitii, nulli certæ materiæ adſtringitur, ſed per omnem morum materiam vagatur.

6. Quartò denique contractiori & ſtrictiori appellatione accipitur ſemi-virtus pro continentia, itemque ſemi-vitium pro incontinentia ipſi contraria: quarum prima, ſi verſetur in materia venerea, dici communiter ſolet temperantia imperfecta: poſteriorque intemperantia imperfecta. Ubi enim quis per primas actiones honeſtas circa tactum incipit adquirere habitum non firmum temperantiæ non ſtatim dicitur temperatus, quia hæc appellatio eſt propria hominis præditi robuſto jam & ſolido temperantiæ habitu: ſed continens communi illo nomine ſpecia-tim ipſi adaptato. Similiter ubi aliquis per primas actiones inconceſſas veneris generavit in ſe aliqualem habitum intemperantiæ, non propterea ſtatim dicitur intemperatus, ſed incontinens, communi appellatione ſibi propriè accommodata. Minùs autem propriè, & ſolùm generatim dici ſolet continentia quilibet habitus imperfectus virtutis, ſive ſemi-virtus: ſicut & incontinentia quilibet habitus vitii ſolùm inchoatus: & hoc quidem in quacumque materia verſentur. Quare qui in materia veneris incipit generare habitum bonum, dicitur continens ſimpliciter & ſine addito: incōtinens quoque ſimpliciter qui per pravas actiones incipit comparare ſibi pravum habitum in eadem materia. Cæterùm in aliis materiis diverſis, ut iracundię, aut avaritię, non dicitur homo incontinens ſimpliciter, ſed cum adjectione: ut incontinens iræ, aut lucri. Quo ſatis denotatur, appellationem incontinentis in iis materiis non eſſe ſimpliciter talem, ſed minùs propriam.

7. Præmitto II. continentiam, & incontinentiam; non tam corporis, quàm animi propriam affectionem eſſe. Ratio eſt: quia, ut optimè obſervat D. Thomas quælibet affectio, ſicuti & universè effectus quilibet potiùs adſcribi debet cauſſæ, ex qua per ſe oritur, quàm cauſſæ, per accidens, ſive occaſioni. Atqui continentia & incontinentia dumtaxat oriuntur ex temperamento corporis, ſive humorum complexione, tanquam ex cauſſa per accidens, ſive occaſione, ut perturbationes vehementes excitentur in appetitu ſentiente, qui corporis organici facultas eſt; ab anima tamen per ſe oriuntur. Anima enim judicio rationis, & vi libertatis poteſt iis perturbationibus reſiſtere, quantumvis vehementes & incitatę ſint: neque unquam in eo certamine proſternitur invita. Quod Catholicè ſimul & Ethicè demonſtratum reliquimus Diſp. 4. q. 2. docetque planè Ariſtoteles libro 3. *Ethic.* cap. 1. & 5. continentia igitur & incontinentia potiùs animi, quàm corporis affectio eſt. Quòd verò incontinentia per ſe oriatur ab animo ultrò ſuccumbente perturbationibus, quas poſſet vincere, dupliciter contingit, ut idem Philoſophus indicat lib. 7. cap. 7. Quandoque enim anima ſponte ſua cedit voluptatibus, antequam ratio conſulatur, & ex hujuſmodi anticipatione oritur incontinentia illa, quam irrefrænatam & prævolantem appellat D. Thomas; alio item modo idipſum accidit, quoties anteceſſit quidem deliberatio, & rectum rationis conſilium: ſed tamen animus non perſiſtit in iis, quæ rectè deliberata & conſtituta ſunt, eo quòd firmitudinem non habeat in eo judicio: ac propterea incontinentia inde orta appellatur debilis, ab eodem S. Doctore. Utrovis autem modo accidat incontinentia, patet, præcipuam ejus cauſſam, non in corpore, ſed in animo ſitam eſſe.

8. Quapropter continentia & incontinentia, ut dicebamus, ſolùm oriuntur ex complexione humorum, ſive temperamento corporis, tanquam ex occaſione, aut cauſſa per accidens. Solùm quippe exinde procedunt, quatenus oriuntur ex cupiditatibus, perturbationibus, & quæ certam corporis conſtitutionem ſequuntur potiùs in uno, quàm in alio homine. Atqui ex cupiditatibus & perturbationibus ejuſmodi non procedunt continentia & incontinentia, tanquam ex cauſſis per ſe, ſed per accidens, & veluti ex occaſione quadam. Ergo neque ex complexione humorum, ſive temperamento corporis, procedūt tanquā ex cauſſa per ſe, ſed ſolùm per accidēs,

& oc-

& occaſione quadā. Aſſūptio ſuadetur & declaratur. Quoniam cupiditas & perturbatio, cùm ſint affectiones, ſeu permotiones naturales & neceſſariæ, nequeunt per ſe inducere aliquid liberum, & laude aut vituperatione dignum: quales profectò ſunt continentia, & incontinentia, niſi ſummùm per accidens, & occaſione quadam.

9. Deinde idipſum ſpeciatim quoad incontinentiam probatur: quia cupiditas, & perturbatio ſolùm dupliciter poteſt eſſe cauſſa incontinentiæ. Primò ob impetum celerem, qui antevertit rationis conſilium & ideo parit incontinentiam illam prævolantem, paullò ante explicatam. Ex vehementi quippe impetu cupiditatis ſeu perturbationis oritur, ut ſtatim obſequatur animus ante deliberationem & conſilium rationis. Porrò impetus perturbationis evenire ſolet, aut ex celeritate, quæ hominibus cholericis eſt cognata, aut ex magnitudine ejuſdem commotionis, ut apparet in melancholicis, ob terreſtrem humorum complexionem, quâ graviter, & vehementer exagitantur. Secundò poteſt perturbatio & cupiditas eſſe cauſſa incontinentiæ, quatenus proceduut ex molli humorum complexione, & corporis conſtitutione: ob quam fit, ut homo debiliter ac leviter inhæreat conſilio rationis, ideoq́ue facilè ſe vinci patiatur, quod plerumque accidit phlegmaticis, & fœminis: ideoq́ue in iis oritur incontinentia illa, quam paullò ante debilem appellabamus cum Divo Thoma. Atqui utrovis ex iis modis incontinentia oriatur, ſolùm per accidens & occaſione quadam procedit ex ejuſmodi cupiditatibus & perturbationibus, non autem per ſe: tum quia non ſemper ex iis ſequitur incontinentia, nec ferè ſemper, ſed ſolùm ubi & quoties voluntas liberè vult aut patitur ſe vinci: tum, quia incontinentia quælibet ſolùm oritur ex negligentia reſiſtendi cupiditatibus, aut voluntaria adhæſione, quarum utraque ſoli voluntati per ſe adſcribitur: tnm denique, quia quoties ſequitur incontinentia, non evadit ſeu oritur juxta menſuram perturbationum, ſed juxta modum & qualitatem voluntariæ adhæſionis, vel negligentiæ in reſiſtendo. Nunquam ergo incontinentia oritur ex cupiditatibus, ſeu perturbationibus, veluti ex cauſſa per ſe, ſed ſolùm per accidens, & tanquam ex occaſione, qua non præcedente, nec commovente appetitum ſentientem, voluntas non ceſſiſſet turpi delectationi, ſed reſtitiſſet.

SECTIO II.

Rationes utrimque difficiles opinionis negantis, item & affirmantis, continentiam & incontinentiam eſſe habitum ipſum temperantiæ & intemperantiæ imperfectum, & in eadem illarum materia verſari.

10. COMMUNITER Philoſophi morales, exceptis quibuſdam, cenſent, continentiam non eſſe idem ac temperantiam quoad ſpeciem eſſentialem; nec virtutem ſimpliciter, ſed ſolùm ſemi-virtutem: itemq́ue incontinentiam eſſe aliquid eſſentialiter diverſum ab intemperantia, & quolibet vitio ſtricto, ſolumq́ue habere rationem ſemi-vitii. Unde & colligitur, continentiam, incontinentiamq́ue verſari, non determinatè in voluptatibus guſtatûs & tactionis, ſive gulæ ac veneris, quæ ſunt materia propria temperantiæ & intemperantiæ; ſed in aliis quoque voluptatibus compeſcendis, ut lucri, iræ, honoris &c. Illorum autem exiſtimatio fulciri poteſt, propoſitis quibuſdam difficultatibus haud quaquam ſpernendis adverſus ſententiam oppoſitam.

11. Prima difficultas in hunc modum proponi poteſt. Si enim continentia & incontinentia eſſet habitus imperfectus, ſeu uondum firmus, temperantiæ & intemperantiæ; continentia ex ſpecie ſua & eſſentia eſſet virtus, ſicut temperantia; ſimiliterq́ue incontinentia vitium, ſicut intemperantia, cum ſola diſtinctione accidentali penès minorem aut majorem firmitatem intenſionemq́ue. At conſequens eſt abſurdum. Igitur etiam illud ex quo ſequitur. Abſurditas conſequentis ſuadetur multipliciter. Primò: quia Ariſtoteles lib. 7. *Ethicorum* cap. 1. diſtinguit tres ſpecies, ſive genera habituum laudabilium, continentiam, virtutem, & heroicitatem; ſubindeq́ue tres alias vituperabilium, incontinentiam, vitium, & feritatem. At ſi continentia & incontinentia eſſent habitus non firmus temperantiæ, & intemperantiæ, continentia ex ſpecie ſua eſſet virtus, ſicut temperantia; & incontinentia vitium, ſicut intemperantia; proindeq́ue ab iis non differrent ſpecie, ut Ariſtoteles docet. Ergo abſurdum eſt ex mente ipſius dicere, continentiam & incontinentiam eſſe habitum nondum firmum temperantiæ ex ſpecie & eſſentia ſua. Secundò: quia idem Ariſtoteles libro eodem capite 8. videtur planè diſtinguere ſpecie aut genere continentiam à temperantia, & incontinentiam ab intemperantia: ac nominatim de poſteriore illarum ait: καὶ ὅλως δὲ ἕτερον τὸ γένος ἀκρασίας καὶ κακίας. *Atque omnino diverſum eſt incontinentiæ & vitii genus.* Vitii autem appellatione intemperantiam intelligit, quam πονηρίαν, id eſt, improbitatem appellat. Quin & plures alias intemperantiæ & incontinentiæ inter ſe diverſitates, ſeu rationes contrarias aſſignat: ut propterea non poſſint ſpectare ad eandem ſpeciem eſſentialem. Tertiò: ſi enim continentia ſecundùm eſſentiam & ſpeciem ſuam eſſet habitus temperantiæ, & incontinentia habitus intemperantiæ, profectò reſiderent in eodem ſubjecto: ſiquidem idem habitus eidem ſubjecto inhærere debet: ac proinde, ſicuti juxta ſententiam Divi Thomæ ſupra ex profeſſo ſtatutam Diſp. 4. quæſt. 7. temperantia & intemperantia inhærent appetitui ſentienti, ita etiam continentia & incontinentia eidem appetitui inhærerent. At hoc eſt contra doctrinam D. Thomæ 2. 2. quæſt. 155. art. 3. ubi ponit utramque in voluntate. Ergo, &c.

12. Ubi obſervandus eſt inſignis quorundam lapſus, aliis atque aliis locis contraria & diſſimilia docentium, atque in primis Tarquinii Gallutii: qui, cùm in lib. 1. *Ethic.* cap. 13. docuiſſet temperantiam inhærere appetitui ſentienti, & aliàs lib. 7. quæſt. 1. docuiſſet continentiam, & incontinentiam eſſe habitum temperantiæ & intemperantiæ non firmum, poſtea in fine quæſtionis ſecundæ aſſerit, continentiam & incontinentiam inhærere, non quidem appetitui ſentienti, ſed rationali, id eſt, voluntati. Quomodo enim fieri poteſt, ut idem ſpecie eſſentiali ac numero habitus inhæreat facultatibus ſpecie diverſis? Itaque aut dicendum eſt, continentiam differre ſpecie eſſentiali & numero à temperantia, itemq́ue intemperantiam ab incontinentia: aut ſi non differunt, idem debet eſſe utriuſque ſubjectum, quod appellant inhæſionis.

13. Se-

13. Secunda difficultas eò tendit, ut probet, continentiam & incontinentiam non verſari in eadem materia, ac temperantiam & intemperantiam, nimirum in voluptatibus gulæ & veneris, quæ ad guſtum & tactum ſpectant. Quod multipliciter ſuaderi poteſt. Primò ex etymologia continentiæ, quæ ita dicitur, quoniam continet hominem in officio, ſeu bono rationis, ne ſuccumbat perturbationibus. Atqui homo non ſolùm poteſt ac debet ſe continere in officio, ſeu bono rationis, ne ſuccumbat iis perturbationibus, quæ ſunt circa gulam & venerem, ſed etiam pleriſque aliis æquè vehementibus, ut iræ, avaritiæ, timoris, & audaciæ. Ac tandem, ut argumentatur Martinus de Magiſtris apud Cajetanum, in omni materia virtutum moralium excitantur perturbationes variæ, à quarum impetu debeat homo ſe continere. Continentia igitur & incontinentia non modò verſantur in voluptatibus, ſeu perturbationibus gulæ & veneris, quæ ſunt materia propria temperantiæ & intemperantię, ſed in cæteris quoque materiis virtutum moralium. Secundò ex definitione continentiæ, quam tradit Cicero lib. 7. *De inventione*, ubi docet, ſitam in eo eſſe, ut per illam cupiditas conſilii gubernatione regatur. At cupiditas æquè verſatur in opibus, pecunia, honore, vindicta, aliiſque rebus, quæ ſunt materia diverſarum virtutum, ut magnificentiæ, liberalitatis, magnanimitatis, & modeſtiæ, &c. ac in voluptatibus gulæ & veneris. Ergo continentia æquè in iis omnibus verſatur. Tertiò: quiſquis judex oblatis muneribus, aut gratia potentum hominum, invitatur & allicitur vehementer ad injuſtitiam aliquam faciendam, & tamen ſe continet in officio, quamvis cum triſtitia, & difficultate, propriè & ſimpliciter continens eſt; ſicut & incontinens, ſi vincatur eo illicii genere, & abduci ſe patiatur, quamvis conſcientia reclamante. Ergo continentia & incontinentia propriè ac ſimpliciter dictæ, verſantur etiam in materia juſtitiæ, nec ſolùm in cupiditatibus gulæ, ac veneris, quæ ſunt materia temperantiæ, & intemperantiæ.

14. Confirmatur. Si enim materia continentiæ incontinentiæque ſita eſſet in volnptatibus gulæ ac veneris, etiam conſiſteret in voluptatibus ferinis, ſeu immanibus, quæ ad guſtum & tactum ſpectant: quales ſunt voluptates perceptæ ab aliquibus barbaris ac deploratiſſimis hominibus, ex comeſtione carnis humanæ, & infandi coitûs: cùm illæ ad gulam & venerem ſpectent. At continentia & incontinentia non verſantur in iis voluptatibus; ut docet apertè Ariſtoteles lib. 7. *Ethicor.* cap. 5. Alioqui incontinentia eſſet eadem cum feritate, & longè pejor, quàm intemperantia, ſeu vitium perfectum, quod & falſum eſt, & eidem Philoſopho apertè contrarium variis locis ejuſdem libri. Continentiæ ergo & incontinentiæ materia non eſt ſita in voluptatibus gulæ & veneris: ac proinde verſatur in materia longè alia ab ea, quam ſpectant temperantia & intemperantia.

15. Ex oppoſito autem plura eſſe videntur, quæ ſuadeant, continentiã eſſe prorſus eandem ſpecie, immo & numero cum temperantiæ habitu nondum robuſto & firmo: quia ubi quis primò incipir experiri in ſe perturbationes vehementes gulæ & veneris, atque ab iis ſe continet ſæpiùs freno rationis & conſilii, proculdubio per aliqualem conſuetudinem reſiſtendi generat in ſe habitum quendam, licèt parum firmum, circa eam materiam: qui certè nec ſpecie, nec numero videtur differre ab habitu temperantiæ imperfecto, cùm in eadem omnino materia verſetur: ideoque non dicitur abſolutè temperantia, ſed continentia, quia nondum radices miſit. Similiter ubi quis primò allicitur impotenti cupiditate gulæ & veneris, ſeque ab iis vinci patitur adverſus conſilium rationis oppoſitum admonentis per aliquot ejuſmodi actiones turpes generat in ſe facilitatem quandam, ſive habitum imperfectum, qui certè ſolius intemperantiæ eſſe poteſt, cùm verſetur in eadem prorſus materia.

16. Deinde idipſum probatur: quia nemo repentè fit ſummus, ac proinde nec ſimpliciter temperatus aut intemperatus, cùm utrumque id ſit proprium virtutis ac vitii in gradu perfecto, qui non obtinetur, niſi poſt longam ac vividam exercitationem honeſtarum aut turpium actionum; ideoque Ariſtoteles ſæpiſſimè præſertim libro 7. *Ethicorum* allegato, neutram earum appellationum tribuir, niſi iis, qui profundas radices miſerunt in vincendis, aut inordinatè appetendis voluptatibus gulæ & veneris. Quare in omnibus habitibus virtutum & vitiorum eſt inchoatio, progreſſio, & ſtatus perfectus, juxta propriam uniuſcuiuſque materiam. Ergo antequam aliquis deveniat ad habitum firmum temperantiæ, aut intemperantiæ, opus eſt ut generet ſibi habitum imperfectum, quo incipiat aliquanto faciliùs reſiſterè, aut aliquanto faciliùs ſuccumbere voluptatibus gulæ & veneris. Is verò habitus, nullius alterius, quàm cõtinentię aut incontinentiæ eſt. Neque enim continentiæ nomine philoſophi morales quicquam aliud intelligunt, quàm habitum non firmum, quo iis voluptatibus vehementibus reſiſtitur: ſimiliter nec incontinentiam arbitrantur in alio ſitam, quàm in habitu non robuſto, quo facilè quis ſuccumbit iis voluptatibus, nequicquam ſeu fruſtra reclamante conſilio rationis. Continentia igitur & incontinentia nullatenus differunt ab habitibus temperantiæ & intemperantiæ nondum firmis, ſive in ſtatu imperfecto. Quare hanc opinionem tuentur *Suarez* 3. part. quæſt. 7. Gallutius, & alii interpretes Ariſtotelis in libr. 7. *Ethicorum* cap. 1. & ſeqq.

SECTIO III.

Continentiam & incontinentiam voluntatis, quâ reſiſtitur paſſionibus vehementibus appetitus ſentientis, non eſſe eandem ſpecie cum temperantia & intemperantia, nec veram & propriam virtutem, aut vitium: ſed ſemi-virtutem, & ſemi-vitium.

17. VIDES difficilem controverſiam, propter rationes dubitandi hucuſque propoſitas, & eò difficiliorem, quò leviùs, & quaſi tranſitu quodam, ab interpretibus Ariſtotelis & D. Thomæ tractata eſt. Verumtamen ex doctrina utriuſq; communis Magiſtri dicendum cenſeo, continentiam & incontinentiam reipſa & eſſentialiter differre à temperantiæ atque intemperantiæ habitibus, etiam non firmis nec robuſtis; & à qualibet alia virtute, vera ac propria. Aſſertio hæc non eſt intelligenda de continentia, prout ſpeciatim ſignificat habitum abſtinendi perfectè à rebus venereis: ſic enim eſt idem, ac virginitas, ſeu caſtitas vidualis, ac proinde vera virtus, reſidens

in concupiſcente appetitu, tanquam pars temperantiæ: ut docet D. Thomas 2.2. quæſt. 155. art. 1. loquimur itaque de continentia ſumpta pro habitu exiſtente in voluntate, quo illa redditur facilis ad reſiſtendum paſſionibus concupiſcibilis, quæ inſurgunt adverſus rationem. Quo ſenſu loquitur de illa Ariſt. lib. 7. *Ethic.* & D. Thomas ubi nuper, & 1.2. quæſt. 58. art. 3. ad 2.

18. Hanc aſſertionem cenſeo maximè conſentaneam ſenſui Ariſtotelis lib. 4. *Ethic.* cap. 9. ubi agit de verecundia, & ex profeſſo docet, illam non eſſe virtutem: ac poſt multa, quibus id probat, concludit caput his verbis: *οὐκ ἔςι δ' οὐδ' ἐγκράτεια ἀρετὴ, ἀλλά τις μικτή. Sed neque continentia virtus eſt, ſed quædam mixta.* At ſi continentia eſſet idem habitus cum temperantia, quamvis nondum firmus, verè ac propriè virtus eſſet, & non aliquid mixtum. Habitus enim temperantię, quamvis nondum firmus ſit, verè & quoad eſſentiam eſt virtus moralis: generatimque omnes habitus remiſſi, ſeu nondum robuſti, eandem eſſentiam habent, quàm habitus intenſi circa materiam eandem. Verè etenim ſunt habitus vim habentes eligendi medium rationi conforme inter extrema vitioſa. Cùm igitur juxta Ariſt. continentia non ſit virtus, ſed aliquid mixtum, planè ſequitur, illam non eſſe eundem habitum cum temperantia nondum firma aut robuſta. Urgetur I. nullus habitus virtutis perfectus aut robuſtus ſubitò aut indiviſim gignitur, ſed paullatim per iteratas & frequentes actiones honeſtas intra ipſius materiam: ut ex communi ſententia demonſtratum fuit diſp. 4. q. 1. & 3. ergo idem habitus virtutis, qui progreſſu temporis & conſuetudinis fit robuſtus, & firmus, antea erat infirmus & debilis, ac proinde idem quoad eſſentiam: ſicuti vir perfectus & robuſtus eandem retinet eſſentiam, quam habebat dum eſſet puſio, delicatus & tener. Si igitur continentia eſſet habitus ipſe temperantiæ, ut adverſarii volunt, quamvis nondum firmus; haberet planè eandem eſſentiam ac habitus perfectus temperantiæ, quamvis non eandem firmitudinem. Ergo ſicuti ob eam cauſſam habitus temperantiæ nondum firmus, eſt verè & propriè virtus, quamvis nondum habeat ſtatum perfectum virtutis (quemadmodum & puſio eſt verè ac propriè homo, quamvis non attingat ſtatum hominis perfectum) ita etiam continentia eſſet verè ac propriè virtus, licèt nondum habens ſtatum perfectum virtutis. Ariſtoteles autem eo loco, & aliis negat abſolutè continentiam eſſe virtutem. Negat igitur, illam eſſe habitum temperantiæ, etiam non firmum. Urgetur II. etenim, eodem ſenſu, quo Ariſtoteles eo capite negat, verecundiam eſſe virtutem, negat quoque continentiam virtutem eſſe: ideoque poſt excluſionem verecundiæ ab albo virtutum, procedit pariter ad excludendam continentiam. Ergo quemadmodum eam ob cauſſam nullus eſt locus, ex mente Ariſtot. ad aſſerendum, verecundiam eſſe habitum aliquem veræ & propriæ virtutis nondum firmum: ita neque etiam locus eſſe poteſt, ut dicatur, continentiam eſſe habitum nondum firmum temperantiæ, quæ ſanè vera & propria virtus eſt.

19. Dices I. pro opinione adverſariorum, habitum illum inchoatum per priores actiones honeſtas, nondum habere denominationem virtutis ſimpliciter ob defectum firmitudinis: eſſe tamen reipſa & quoad eſſentiam eundem cum habitu illo, qui progreſſu temporis perficitur, atque interea dici continentiam, donec obtineat debitam perfectionem. Itaque habitum, quo initio redditur utcumque facilis voluntas ad reſiſtendum perturbationibus appetitus concupiſcentis, quæ inſurgunt adverſus rationem, eſſe virtutem quoad eſſentiam, & eundem reipſa cum habitu nondum firmo temperantiæ.

20. Sed, præterquam quòd evaſio hæc multipliciter pręcluſa manet argumento pręcedenti, ut unicuique palam erit, rejicitur multipliciter. Primò: quia, ut optimè docet D. Thomas 1.2. quęſt. 58. art. 3. ad 2. & 2.2. q. 155. art. 1. continentia (idemque eſt de habitu illo, qui dicitur ab Ariſt. lib. 7. *Ethic.* cap. 7. *καρτερία*, ab eodem Angelico Doctore perſeverantia, ab aliis conſtantia, aut tolerantia) prout eſt in voluntate, non habet eſſentiam virtutis. Verba prioris loci ex allegatis, hęc ſunt: *Continentia à delectationibus, & perſeverantia à triſtitiis, non ſunt virtutes, ſed aliquid minus virtute: ut dicitur* 7. Ethicorum. Ratio autem S. Doctoris eſt quia nullus in voluntate locus eſt vero habitui virtutis in ordine ad paſſiones vehementes. Omnis enim habitus virtutis veræ eſt diſpoſitio perfecti ad optimum, ut conſtat ex virtutis definitione: ac proinde diſponit ad operationem perfectam, quæ dicitur optima. At quandiu exſurgunt vehementes perturbationes in appetitu, nulla operatio voluntatis circa bonum honeſtum & iis contrarium eſt optima. Operatio enim optima debet eſſe immunis ab impetu & turbine perturbationum. Ergo quandiu exſurgunt vehementes perturbationes in appetitu, nullus habitus virtutis veræ circa illas exiſtit in voluntate. Atqui continentia, prout modò de illa loquimur, eſt habitus exiſtens in voluntate, in ordine ad reſiſtendum paſſionibus vehementibus. Continentia igitur ſic accepta non eſt habitus virtutis quoad eſſentiam, ſeu non eſt vera & propria virtus.

21 Contra II. omnis vera virtus circa paſſiones, præſupponit aliquo modo ſedatum ab iis appetitum: quia dum appetitus agitatur vehementibus perturbationum motibus, non poteſt intellectus habere rectum & firmum judicium de rebus in ſingulari agendis: quoniam, ut ſæpè obſervat Ariſt. unuſquiſque judicat, prout affectus eſt ipſius appetitus. Quare ubi ille ægrotat perturbationum impetu, mens quoq; ſeu ratio practica infirma eſt, ac proinde ſine habitu prudentiæ, quæ comes individua eſt omnium & ſingularum virtutum. Omnis itaque virtus moralis, circa paſſiones, ut aſſumebamus, pręſupponit aliquomodo ſedatum à perturbationibus vehementibus appetitum. Atqui continentia, prout eſt in voluntate, non præſupponit ſedatum appetitum à perturbationibus vehementibus: ſed potiùs verſatur in vincenda illarum pugna, ſeu in reſiſtendo vehementiæ illarum. Continentia igitur prout eſt in voluntate non habet rationem virtutis: ac proinde nec eſt idem habitus cum temperantia: quoniam hæc, in quocumque gradu, ſeu intenſo, ſeu remiſſo, verè & propriè virtus moralis eſt. Quam rationem præſtrinxit breviter D Thomas, illis verbis: *Recta ratio præſupponit rectum appetitum finis: & in homine continente non eſt rectus appetitus finis.*

22. Contrà III. nulla vera & propria virtus per ſe inſtituta ad bonum proprii ſubjecti, habet locum in voluntate: quia hæc ex ſe ſatis determinata

eſt in ordine ad amandum bonum proprium: idq́ue ſupra diſp.4. quæſt.7. ſect.3. latè ſtatutum fuit: proptereaque, nec temperantiam, nec fortitudinem, reſidere in voluntate: quia ſunt veræ & propriæ virtutes in ordine ad bonum ſubjecti proprii. Ergo continentia, de qua loquimur, id eſt, exiſtens in voluntate ad reſiſtendum perturbationibus appetitus concupiſcentis, non eſt idem habitus cum temperantia. Sic enim jam aliqua vera & propria virtus temperantię reſideret in voluntate.

23. Dices II. ſi voluntas non eget habitu ſuperaddito, in ordine ad proſequendum bonum proprium, neque etiam egebit illo ad reſiſtendum malo contrario: quia eadem debet eſſe poteſtas & indiviſa circa utrumque. Ergo ſi ob eam cauſſam non eſt in voluntate habitus virtutis veræ & propriæ, qualis eſt temperantia; neque etiam locus erit habitui virtutis impropriæ ſuperaddito, qualis eſt continentia, de qua loquimur.

24. Sed contrà. Licèt enim voluntas non egeat habitu ſuperaddito ſibi, ubi ſubjectus eſt rationi appetitus ſentiens; eget tamen ubi ille agitatur vehementibus perturbationum motibus: quia licèt voluntas per ſe loquendo non egeat habitu ſuperaddito ad quærendum bonum proprium; & reſiſtendum malo contrario purè extrinſeco; eget tamen per accidens, ratione interioris pugnę excitatę in appetitu ſentiente: ideoq́ue opus habet illo habitu continentiæ, quo reſiſtat vehementibus perturbationibus nondum domitis. Cæterùm non eget habitu ſibi ſuperaddito temperantiæ: quia hic debet poni in ea facultate, quæ per ſe loquendo eget moderatione paſſionum ejuſmodi vehementium: nimirum, in appetitu concupiſcente. Eo verò ſemel ſedato per habitum temperantiæ, & perturbationibus domitis per ipſum, atque redactis ad mediocritatem, jam voluntas nullo eget habitu ſibi ſuperaddito, ne continentiæ quidem, quo prædita erat antequam perturbationum impetus minueretur. Itaque voluntas à principio motuum vehementium appetitus ſentientis eguit habitu continentię, qui non erat virtus ſimpliciter, ob pugnam ingentem contrariarum perturbationum: poſtea verò, nec ullo habitu improprio virtutis eget: nec alio virtutis propriæ, qualis eſt temperantia, opus habet in ſeipſa, ſed in appetitu ſentiente tantùm, ut perturbationes ſint ad mediocritatem redactæ.

25. Dices III. habitus incontinentiæ, ſive exiſtat in voluntate, ſive in appetitu ſentiente, eſt verum vitium quoad eſſentiam: cùm reddat hominem reprehenſibilem, & ſimpliciter dignum vituperio. Ergo ſimiliter habitus continentiæ, ſive exiſtat in voluntate, ſive in appetitu ſentiente, eſt vera virtus quoad eſſentiam. Contraria enim, quales ſunt ii duo habitus, debent ſpectare ad genus contrarium, quale eſt virtutis & vitii. Cùm verò nulla alia virtus ſit, nec vitium verum, ad quod ſpectare poſſint, niſi temperantia & intemperantia, videtur, continentiam eſſentialiter in temperantia conſiſtere & incontinentiam in habitu intemperantiæ.

26. Sed contrà I. falſum eſt enim quòd incontinentia in voluntate exiſtens ſit ſimpliciter & eſſentialiter vitium: quia Ariſtoteles loquens de illa, quæ in voluntate eſt, lib.7. *Ethic.* pluribus locis (ut interpretatur S. Thomas 2. 2. quæſt. 155. art. 1.) contradiſtinguit eam à vitio: aſſeritq́ue ſępè eſſe diverſam ab intemperantia, & ab improbitate, quam πονηρίαν, ſeu vitioſitatem appellat: ideoq́ue non conſtituere hominem improbum ſimpliciter. Contrà II. permiſſo enim quòd incontinentia in voluntate exiſtens ſit verum vitium, non inde ſequitur, continentiam in voluntate exiſtentem eſſe virtutem veram: quia, ut obſervat D. Thomas 2.2. q. 144. art. 1. non eſt opus, ut ſi unum contrariorum eſt ſimpliciter vitium, alterum quoque ſit propriè virtus, ſed ſufficit ut ſit principium actionis honeſtæ, quamvis deficiens à proprietate virtutis. Et ratio eſt; quia malum conſurgit ex quocumque defectu: bonum verò, & maximè bonum excellens, quale eſt virtutis ſtrictæ, debet eſſe ex integra cauſſa: ac proinde non ſolùm debet eſſe principium actionis honeſtæ (quod ſufficit ad ſalvandam illam contrarietatem) ſed inſuper optimæ, ſeu perfectæ: actio autem profecta ex habitu continentiæ non eſt optima, ſeu perfecta: cùm patiatur vehementem oppugnationem, & non præſupponat appetitum rectum, nec intellectum habitu prudentiæ inſtructum, ut ſupra dictum eſt.

27. Itaque continentia, prout de ea loquimur in hac ſectione, non eſt virtus propriè & ſimpliciter, nec idem habitus cum temperantia: quia nec habet perfectionem illam, quam exigit quælibet ſtricta virtus: nec præterea reſidet in appetitu ſentiente, qualiter temperantia, ſed in rationali parte, quę eſt voluntas Continentia autem illa, quę ſignificat habitum abſtinendi ab omni delectatione venerea, eſt vera & propria virtus, & pars temperantiæ. nimirum, eſt ipſe habitus caſtitatis, ſeu pudicitiæ. Quod totum, & quicquid ferè tota hac ſectione diximus, ſummatim habetur apud D. Th. locis ſupra indicatis ex 2.2. quæſt. 155. art. 1. & 1.2. quæſt. 58. art. 3. etenim priore loco ait: *Nomen continentiæ dupliciter ſumitur à diverſis. Quidam enim continentiam nominant, per quam aliquis ab omni delectatione venerea abſtinet. Unde Apoſtolus* ad Galatas 5. *continentiam caſtitati conjungit. Et ſic continentia perfecta principalis quidem eſt virginitas, ſecundaria verò viduitas. Unde ſecundùm hoc eadem eſt ratio de continentia, quæ de virginitate, quam ſupra diximus virtutem eſſe. Alii verò dicunt, continentiam eſſe, per quam aliquis reſiſtit concupiſcentiis pravis, quæ in eo vehementes exiſtunt: & hoc modo accipit Philoſophus continentiam in ſeptimo* Ethicorum. *Et hoc etiam modo accipitur continentia in Collationibus Patrum. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis: in quantum ſcilicèt ratio firmata eſt contra paſſiones, ne ab eis deducatur: non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, ſecundùm quam etiam appetitus ſenſitivus ſubditur rationi ſic, ut in eo non inſurgant vehementes paſſiones rationi contrariæ. Et ideo Philoſophus dicit in quarto* Ethic. *cap.9. quòd continentia non eſt virtus, ſed quædam mixta: in quantum, ſcilicet, habet aliquid de virtute, & in aliquo deficit à virtute. Largiùs tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, poſſumus dicere continentiam eſſe virtutem.* Poſteriore autem loco inquit: *Eſt autem continentia ſeu perſeverantia perfectio rationalis partis* (vide qualiter illam ponat in voluntate) *quæ ſe tenet contra paſſionem, ne deducatur: deficit tamen à ratione virtutis, quia virtus intellectiva, quæ facit rationem ſe bene habere circa moralia, præſupponit appetitum rectum finis, ut bene ſe habeat circa principia; id eſt, fines, ex quibus ratiocinatur. Quod continenti & perſeveranti deeſt.* Ubi non ideo continentiam & perſeve-

ran-

rantiam excludit à ratione virtutis ſtrictæ, quia non ſunt virtutes intellectivæ; cùm certum ſit eas non eſſe habitus intellectuales, ſed morales. Ideo itaque illas à ratione ſtricta virtutis excludit, quia omnis virtus morum pręſupponit in animo virtutem intellectualem prudentiæ, à qua dirigitur: prudentia autem ſupponit appetitum rectum circa fines morum, qui ſunt principia ipſius prudentiæ. Cùm igitur continentia & perſeverantia non ſupponant appetitum rectum, ſed potiùs obliquum vehementi perturbationum diſſidio, neque etiam ſupponunt virtutem intellectualem prudentiæ. Non ergo ſunt virtutes morales propriè loquendo.

28. Deinde aſſertio ſuadetur ratione eruta ex D. Thoma eodem loco ex 1. 2. illis verbis: *Si appetitus ſenſitivus, quem movet rationalis pars, non ſit perfectus quantumcumque rationalis pars ſit perfecta, actio conſequens non erit perfecta: unde nec principium actionis erit virtus*, &c. Quæ ratio ſub hanc differendi formam proponi poteſt. Nullus habitus partis rationalis movens appetitum non perfectum ad agendum, eſt vera & propria virtus. Atqui continentia, de qua loquimur, eſt habitus partis rationalis (nimirum voluntatis) movens appetitum non perfectum ad agendum. Continentia ergo, de qua loquimur, non eſt vera & propria virtus. Conſequentia eſt in figura & modo perfecto. Major ſuadetur: quia de ratione virtutis verę & proprię eſt, ut totum ſuum opus proferat perfectum, cùm ſit diſpoſitio perfecti ad optimum. At ubi appetitus eſt non perfectus, nullus habitus partis rationalis movens illum ad agendum, poteſt totum opus ſuum proferre perfectum: cùm ab appetitu imperfecto nequeat prodire actio perfecta. Nullus ergo habitus partis rationalis movens appetitum non perfectum ad agendum, eſt vera & propria virtus: minor autem illa præcipua patet: quia continentia, de qua loquimur eſt quidam habitus voluntatis movens appetitum infirmum, & luctantem cum vehementi perturbationum impetu, ad agendum. Appetitus autem ejuſmodi planè non perfectus, immo poſitivè imperfectus & æger eſt: qui proinde nullam actionem honeſtam poteſt elicere facilè & jucundè, ut neceſſum eſt, quo actio ſit perfecta: ſed ægrè & difficulter.

29. Confirmatur multipliciter. Primò. Omnis vera & propria virtus exequitur ſuum opus facilè & jucundè: quoniam ejuſmodi facilitas & jucunditas, tum phyſica, tum & intentionalis, eſt proprius effectus virtutis ſecundùm habitum: ut ſupra diſput. 4. ſect. 2. demonſtratum fuit. Atqui continentia exiſtens in voluntate non exequitur ſuum opus facilè & jucundè, ſed difficulter & cum triſtitia, ob vehementiam perturbationum, quæ nimium in actionem turpem impellunt. Continentia ergo voluntatis non eſt vera & propria virtus. Secundò. Omnis vera & propria virtus eſt habitus eligendi vi pręditus ſecundùm prudentis arbitrium: ut traditur lib. 2. *Ethic.* cap. 6. atque adeò ſupponit judicium rectum ſecundùm prudentiam, proindeque liberum à procella perturbationum, quibus redditur obliquum, aut extenuatur. Atqui continentia in voluntate exiſtens non eſt habitus eligendi vì præditus ſecundùm prudentis arbitrium: cùm judicium hominis continentis non ſit liberum à procella perturbationum, ſed potiùs vehementer agitatum. Continentia igitur ejuſmodi non eſt vera & propria virtus. Tertiò. Omnis vera & propria virtus non modò intendit reſiſtere malo, ſed etiam immò præcipuè quærit decorum atque honeſtum, ſecundùm poſitivam perfectionem, quam habere poteſt ſubjectum, ſive homo in ea materia. Continentia autem voluntatis, ſolùm intendit reſiſtere malo, ſeu turpitudini, ad quam alliciunt perturbationes vehementes: non verò quærit decorum & honeſtum ſecundùm poſitivam perfectionem, quam homo poteſt habere in materia illarum. Idque denotat ipſa continentis appellatio & notio, ab eo dumtaxat deſumpta, ut ſe contineat ab inhoneſto & turpi. Continentia ergo vera & propria virtus non eſt. Quartò. Omnis vera & propria virtus morum præſupponit ſedatam vehementiam & impetum perturbationum: ideoque ſolùm eſt intenta iis moderandis per frequens exercitium actionum honeſtarum, ſervantium mediocritatem inter exuperantiam & defectum: ut ſupra conſtitutum fuit diſp. 4. q. 4. Continentia autem non præſupponit ſedatam vehementiam & impetum perturbationum ſed potiùs in reſiſtentia & fuga illarũ poſita eſt. Nec curat de iis moderandis, ſeu dirigendis ad mediocritatis pręſcriptum per probas actiones: ſed tantùm ne ab illarum impetu vincatur. Non ergo eſt vera & propria virtus morum.

30. Denique continentiam voluntatis, cum iis fæculentis perturbationibus colluctantem, eſſe prorſus aliam ſpecie à vera & propria virtute temperantiæ, palam erit conſideranti effectus, quos hæc pręſtat homini temperato, prorſus alienos à continente. Porrò illos exponit Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 11. hiſce verbis: *Vir temperans in his* (voluptatibus, nimirum, ad guſtatum & tactionem ſpectantibus) *mediocriter ſeſe habet. Nec enim iis gaudet, quibus intemperans maximè delectatur; ſed potiùs moleſtè fert: nec iis omnino, quibus delectari non decet: nec vehementer ullis rebus hujuſcemodi delectatur: neque ſi abſint, dolet: neque cupit, niſi mediocriter, ſemper: nec magis quàm oportet: nec quando non oportet ulla res omnino talis ipſum delectat*; &c. Expende, quæſo, has notas viri temperati: & invenies quàm longè ſint à continente, vehementiſſimis perturbationum motibus agitato, & quandoque reſiſtente cum ingenti triſtitia: quandoque ſuccumbente cum immodica voluptate. Expende ſimiliter apud Ariſt. eundem lib. 7. *Ethic.* cap. 8. diſcrimen incontinentis ab intemperato: & facilè deprehendes, alterum ab altero plurimùm differre. Ex quibus omnibus liquidò apparet, continentiam voluntatis à temperantia, & incontinentiam ab intemperantia, plurimùm differre, ſicut ſemi-virtutem à virtute vera ac propria, & ſemi-vitium à vitio.

SECTIO IV.

Aſſignatur materia propria, in qua verſantur continentia, atque incontinentia, & utriuſque diverſitas à virtute & vitio, quamvis in materia eadem conveniant.

31. EX dictis hucuſque non erit difficile profligare controverſiam quoad poſteriorem partem, ac decernere in qua materia verſentur. Dicendum itaque eſt continentiam voluntatis hucuſque explicatam, verſari in illa ipſa materia, quam ſpectat virtus moralis, ad quam ipſa continentia gradum facit, & quodammodo præparat hominẽ. Cùm enim ſubitò aut ſine interſtitio nequeant homines trãſire de vitio in virtutem propriã, opus eſt in primis ſępè reſiſtere perturbationibus vehementibus, ſicque generare habitum illum continentię in voluntate

ducta conſilio rationis: deinde verò, paullatim ſedato perturbationum impetu, moderari illas per frequentes actiones probas, ac mediocritatem ſervantes inter exuperantiam & defectum, eaque conſuetudine generari habitum virtutis veræ ac propriæ morum, qui tribuit facilitatem & jucunditatem ad actiones ſimiles de cætero. Itaque continentia gradum facit ac præparat vitando malum, ut poſtea virtus propriè dicta in eadem materia proſequatur bonum, quæcumque illa ſit.

32. Rem ampliùs explicemus ſubjectis exemplis. Qui antea timidus erat, laborabatque ignaviæ vitio, ubi illud exuere tentat, initio reſiſtit perturbationibus vehementibus timoris, periculorum, ac rerum terribilium; idque ſemel & iterum, quia ratio dictat malum ac turpem eſſe timorem inordinatum. Quare per primas actiones, quibus reſiſtit inordinato pavori periculorum, generat ſibi habitum continentiæ in ea materia, qui eſt ſemi-virtus. Deinde verò ſedato earum perturbationum impetu, incipit ſe exercere in periculis rerum terribilium perferendis & aggrediendis juxta mediocritatem prudenter taxatam, ex amore poſitivo illius honeſtatis, quam ſpeciatim ſibi præſcribit fortitudo; ſicque paullatim ſibi comparat habitum fortitudinis, quæ eſt vera & propria virtus. Continentia ergo illa, quam initio adquiſivit, verſabatur in eadem materia, quam ſpectat habitus fortitudinis poſtea ſuccedens: nimirum in timore & audacia rerum terribilium & formidoloſarum, quæ eſt materia propria fortitudinis: ut traditum de induſtria fuit ſupra diſp.5. quæſt.1. cum Ariſtotele. Similiter ubi quiſpiam vitio libidinis ſubjacet, eoque habitu venereas voluptates ex electiune depetit, fieri poteſt ac ſolet, ut ſemel & iterum fræno rationis & conſilii ſe contineat, ac reſiſtat vehementibus perturbationibus appetitus ſentientis. Certè tunc paullatim generat ſibi habitum illum, ſive ſemi-virtutem continentiæ in voluntate. Ubi autem decreſcente impetu earum motionum ſe exercet frequenter in actionibus pudicitiæ, ſervantibus mediocritatem, ex amore honeſtatis illius, quam pudicitia quærit; paullatim incipit adquirere habitum caſtitatis in appetitu ſentiente, quo non ſolùm exoſam habet omnem veneream delectationem, ſed etiam delectatur in iis omnibus, quæ pudorem & caſtimoniam præſeferunt. Porrò caſtitas ipſa dici etiam continentia ſolet, ſed longè aliter, quam illa imperfecta, & præcedens; quæ erat ex ſpecie ſua ſemi-virtus. Hæc enim eſt vera & propria virtus, ut ſupra num.17. præmonuimus ex D.Thoma; reſidetque, non in voluntate, ſed in appetitu ſentiente, tanquam una ex partibus præcipuis temperantiæ: cujus ſubjectum non eſſe voluntatem, ſed appetitum concupiſcentem, latè probatum fuit diſput. 4. quæſt.7. Itaque conſtat, continentiam ſemi-virtutem, perturbationibus dumtaxat reſiſtentem, & virtutem illas moderantem, habere eandem materiam ſibi propoſitam; eaſdem nimirum perturbationes appetitus ſentientis, quibus altera reſiſtit, & altera modum imponit.

33. Dices: ubi materia eſt eadem, idem quoque habitus ſpecie eſſe debet, qui circa illam verſatur. Atqui juxta hanc doctrinam, materia continentiæ eſt eadem ac veræ & propriæ virtutis. Ergo continentia eſt idem habitus ſpecie cum vera & propria virtute, contra quam ſectione præcedenti decretum eſt. Aut certè ſi ſpecie eſſentiali differunt, debent tractare materiam ſpecie diverſam.

34. Sed contra. Hæc enim objectio præoccupata fuit ab Ariſtotele lib.7. *Ethic.* cap. 4. loquente de incontinentia & intemperantia, in quibus militat eadem ratio; & objiciente ſibi, illas non fore diverſos habitus, ſi verſantur in eiſdem voluptatibus gulæ & veneris. Nimirum contra hoc ſibi opponit: *Eſſet enim incontinentia & intemperantia idem.* Reſpondet verò ſtatim, id abſurdum non ſequi: nam adhuc diſcrimen utriuſque ingens eſt, licèt in materia eadem conveniant: quoniam *ἀκόλαστος*, ſive intemperans, *eligens ducitur, putans ſemper oportere perſequi voluptatem: incontinens autem non putat quidem, perſequitur tamen.* Itaque incontinentia & intemperantia differunt ſpecie: quia licèt utraque tractet eandem materiam, voluptates nimirum venereas; aliter tamen & aliter, ſeu diverſo modo & ratione tractandi materiam eandem. Intemperantia enim ex propria ſpecie amplectitur voluptates turpes ex electiune & conſilio, quo generatim intemperans judicat, illas eſſe proſequendas. Incontinentia autem illas ſequitur inconſultò, & vehementi perturbatione. Nec enim incontinens ex electione & conſilio judicat illas eſſe proſequendas, licèt impotenti cupiditate abductus, eas hìc & nunc amplectatur. Eſt inſuper diſcrimen duplex inter utramque apud Ariſtotelem, eodem capite & ſequentibus.

35. Similiter ergo continentia in voluntate exiſtens, licèt reſpiciat eandem materiam, ac virtus vera & propria in appetitu ſentiente reſidens, adhuc differt ab ea ſpecie ex multiplici capite. Primò, quia continentia in voluntate exiſtens non reſpicit eandem materiam ſub eadem ratione formali, ſed ſub diverſa. Non enim reſpicit perturbationes appetitus ſentientis ut moderandas, ſive ad mediocritatem reducendas per actus perfectos in ſuo genere, quod eſt proprium virtutis: ſed tantùm ut impediendas à victoria, per actus non perfectos, & habentes plurimum turbationis ac diſſidii quod ſolùm ſufficit ad ſemi-virtutem. Deinde virtus propriè dicta per ſe præſupponit ſedatum appetitum à vehementi perturbationum impetu: continentia autem potiùs exigit vehementiam perturbationum inſurgentium quibus reſiſtat. Præterea, virtus ſimpliciter dicta morum præſupponit habitum prudentiæ dirigentis, cum quo connectitur: ut latè demonſtratum fuit diſput.4. quæſt.6. Continentia autem ſicuti non ſupponit rectum appetitum, ſic etiam neque præſupponit per ſe habitum prudentiæ, qui ſolùm habet locum ubi appetitus eſt rectus.

36. Cùm verò ſupra ſectione prima num.6. dictum fuerit, continentiam & incontinentiam ſimpliciter dictam, ſive abſque additione, non eſſe quamlibet ſemi-virtutem, aut ſemi-vitium, nec circa quamvis materiam, ſed nominatim illos habitus imperfectos, qui verſantur in materia temperantiæ atque intemperantiæ; reliquum eſt ut ambæ verſentur in voluptatibus gulæ & veneris, inſtar illarum. Itaque eædem perturbationes, cupiditateſque gulæ & veneris, in quibus ex electione moderandis, aut potiùs proſequendis, verſantur temperantia & intemperantia, ſunt etiam in quibus reprimendis, aut non cohibendis verſantur continentia & incontinentia ſimpliciter dicta. Continentia

nentia verò minùs propria, ſive cum addito, & incontinentia, variantur in materia propria illarum virtutum, ad quas gradum faciunt, ſeu præparant hominem: ut in timoribus & audaciis, v.g. aut in iracundia & lentitudine: juxta qualitatem ſingularum virtutum moralium. Tam verò continentia & incontinentia in materia temperantiæ & intemperantiæ, quàm fortitudinis, aut manſuetudinis, vel cujuſpiam alterius virtutis propriç morum reſidentis in appetitu ſentiente, conveniunt in eo, ut licèt tractent propriam illius materiam, non propterea habeant ſtrictam rationem virtutis, aut vitii.

SECTIO V.

Occurritur objectionibus ſectione ſecunda propoſitis, præſertim circa materiam propriam continentiæ, & incontinentiæ, ac feritatis, prout ab iis diſtinctæ.

37. EX dictis apparet, qualiter occurrendum ſit difficultatibus ſectione ſecunda propoſitis. Ac prima quidem ratio propoſita num.12. ne continentia & incontinentia ſint quoad ſpeciem eſſentialem unum idemque cum temperantia & intemperantia, confirmat noſtram ſententiam: cùm ſectione tertia ſtatutum fuerit, idipſum de omni habitu continentiæ & incontinentiæ reſidente in voluntate, circa quamcumque materiam verſetur; oſtenſumque ſatis maneat, ſpecie eſſentiali differre omnem continentiam voluntatis à qualibet virtute propriè ac ſimpliciter dicta.

38. Secunda difficultas ex num.13. in qua aſſumitur, debere eſſe aliam materiam continentiæ & incontinentiæ, quàm temperantiæ & intemperantiæ verſantium in voluptatibus guſtatus & tactus, ſeu gulæ & veneris; probat quidem id de continentia & incontinentia minùs propriè dicta, ſive cum addito, ut iræ, lucri, timiditatis, & aliis ejuſmodi ſemi-virtutibus, ac ſemi-vitiis, quæ profectò verſantur in eadem materia virtutis & vitii, ad cujus aſſecutionem diſponunt, ſive gradum faciunt: ut dictum fuit ſectione præcedenti ex numero trigeſimo primo. Neque ampliùs evincunt omnes inſtantiæ ibidem propoſitæ, tum ex argumento Martini de Magiſtris, tum ex Cicerone, tum denique ex judice vehementi aliqua perturbatione incitato ad injuſtitiam, & tamen ſe continente in officio, ægrè quamvis, ac difficulter. Fatemur enim, continentias ejuſmodi, pariterque incontinentias, verſari in aliis perturbationibus, ab iis, quas tractant temperantia & intemperantia: ut continentiam & incontinentiam iræ ac lentitudinis, avaritiæ & prodigentiæ, timiditatis & audaciç, &c. Continentia autem & incontinentia ſimpliciter dicta, & ſine addito, verſatur in voluptatibus veneris, quæ ſunt propria materia temperantiæ, id eſt, caſtitatis, & intemperantiæ, id eſt luxuriæ. Solus enim ille qui in iis voluptatibus ſe cohibet difficulter & cum triſtitia, appellatur ſimpliciter continens: ſolus etiam ille, qui impotenti cupiditate, ſeu perturbatione victus cedit, ac deſerit conſilium rectæ rationis in oppoſitum admonentis, appellatur incontinens abſolutè & ſine addito. Nec tamen propterea continentia ejuſmodi & incontinentia ſunt ejuſdem ſpeciei cum temperantia & intemperantia, ſive caſtitate & luxuria. Nam licèt tractent eamdem materiam, ſpectant illam ſub alia & alia ratione, ut ex num.34. explicatum eſt: & inſuper differunt ſubjecto: quoniam continentia & incontinentia reſident in voluntate, temperantia autem & intemperantia, ſive caſtitas & luxuria, inhærent appetitui ſentienti. Habitus autem inhærentes diverſis ſpecie ſubjectis, præſertim alteri ſpirituali, & corporeo alteri, nequeunt non differre ſpecie eſſentiali.

39. Dices. Hinc ſequitur, actum turpem, adulterii v.g. ex incontinentia propriè dicta ortum eſſe diverſæ ſpeciei ab alio actu adulterii profecto ex habitu intemperantiæ: quoniam actus ex diverſis ſpecie habitibus procedentes, debent eſſe pariter ſpeciei diverſæ. At conſequens falſum eſt: cùm communis ferè omnium exiſtimatio ſit, non differrè ſpecie eſſentiali ſcelus commiſſum ex incontinentia & intemperantia in eadem materia, ſive, quod perinde eſt, ſcelus perpetratum ex infirmitate, & ex malitia. Ergo & falſum eſt, quòd incontinentia propriè dicta ſit ſpecie eſſentiali diverſa ab intemperantia.

40. Reſpondeo. Aut loquimur de actu immediato incontinentiç, aut de mediato. Immediatus incontinentiæ actus eſt conſenſus elicitus à voluntate in delectationem turpem appetitus ſentientis: quia cùm habitus ille incontinentiç reſideat in voluntate, actio quoque illius immediata debet eſſe conſenſus elicitus ab eadem voluntate, & intra ipſam manens. Mediatus verò actus incontinentiç eſt ipſa turpis delectatio appetitus ſentientis v.g. circa adulterium reale, & exteriori potentia exequendum. Ad rem ergo, nego ſequelam: quia actus adulterii externus, ſive præſupponat habitum incontinentiç ſolius in voluntate, ſive ſolius intemperantiç in appetitu ſentiente, eandem habet utrobique difformitatem eſſentialem deſumptam ex eodem formali objecto, licèt individualiter inçqualem penes exceſſum libertatis, quæ major eſt in ſcelere intemperantiæ, quàm incontinentiæ. Porrò actus exterior adulterii non eſt elicitus ab habitibus incontinentiæ, aut intemperantiæ, cùm non reſideat in voluntate aut appetitu ſentiente, ſed imperatur tantùm ab iis: ideoque poteſt à duplici habitu ſpecie diverſo utcomque dependere, manens intra eandem ſpeciem: quoniam habitus non differunt ſpecie penes actus mediatos & imperatos, ſed per immediatos & elicitos tantùm: quare exterior actus adulterii ejuſdem ſpeciei uſt utrobique quoad eſſentiam. Actus quoque interior adulterii in appetitu ſentiente, utrobique ejuſdem ſpeciei eſt, ſive fiat ab incontinente, ſive ab intemperato: quia ſemper ſpectat idem objectum formale, quod eſt impudicitia cum aliena uxore. Neque quod in incontinente præſupponat habitum ſpecie diverſum, ac in intemperato: quoniam ii actus non deſumunt ſuam ſpeciem eſſentialem ab habitu, quo fiunt, ſed ab objecto & potentia, à quibus ſolis eſſentialiter pendent. Certùm quippe eſt, ſine habitu præexiſtente fieri poſſe & ſolere actus ejuſdem ſpeciei eſſentialis cum iis, qui procedunt ex habitu. Appetitus verò ſentiens, & objectum formale utriuſque delectationis turpis, idem eſt, licèt habitus præexiſtentes incontinentiæ & intemperantiæ ſint ſpecie diverſi. Ergo utraque delectatio appetitus ſentientis eſt ejuſdem

ſpe-

ſpeciei. Solùm itaque reſtat comparatio inter actum immediatum continentiæ, qui eſt elicitus à voluntate, & actum immediatum intemperantiæ, qui eſt elicitus ab appetitu ſentiente, in quo illa reſidet. Et de iis actibus fatemur eſſe ſpecie diverſos, ſicuti incontinentia ipſa & intemperantia ſpecie differunt, penes habitum voluntatis, & appetitus ſentientis. Sed tamen non ideo actus immediatus incontinentiæ conſtituit ſcelus morali ſpecie diverſum, neque ab actu immediato intemperantiæ, neque à conſenſu interno voluntatis in ipſum intemperantiæ actum: quia ea omnia moraliter integrant unicum ſpecie eſſentiali ſcelus, ab eiſdem potentiis ſubordinatis elicitum, & imperatum, circa objectum formale ejuſdem ſpeciei.

41. Ad confirmationem ex num.14. quæ plura & difficilia tangit, dicendum eſt, feritatem non ſolùm verſari in voluptatibus gulæ & veneris, prætergredientibus modum humanum, & deprimentibus hominem ad ignobilitatem propriam brutorum: ſed in aliis quoque perturbationibus amentię, ſive inconſiderantiæ, aſperitatis, crudelitatis, intemperantiæ, timoris, audaciæ: ut conſtat ex Ariſtotele lib.7. *Ethic.* præſertim cap. 5. Siquis enim in iis ad extremam & belluinam conditionem accedat, pejor habetur quàm incontinens, & intemperatus: diciturque & eſt reipſa ferus & immanis, ab imitatione ferarum, & receſſu à modo communi hominum. Et certè ſi in timiditate feritas eſſe poteſt, ut ibidem oſtendit Philoſophus, & nos latiùs in commentariis ad eum locum; in qua vitii materia non poterit eſſe feritas? verùm non ideo impeditur, ut in materia quorundam vitiorum præ aliis appareat immanitas, ſive feritas: qualia ſunt, quæ enumerat Jovianus Pontanus libello *De immanitate*: nimirum, parricidium, ſeu patris, aut matris occiſio, vel cujuſpiam eorum, *qui nuncupatione parentum continentur*, ut dicitur *Inſt.Cæſarear.*lib.4.tit.ult.§.*Alia deinde lex:* item impietas, & vacuitas omnimodæ religionis, occupatio libertatis, incenſio patriæ, crudelitas & ſævitia, filiorum intra gravidam alvum oppreſſio, proditio amicorum & propinquorum, urbium iniqua direptio, avaritia ſeipſam inſanè conficiens, monſtruoſa libido, inſatiabilis ingluvies, crudele veneficium, & alia ejuſmodi, in quibus magis apparet immanitas, ſive feritas, quàm in aliis.

42. Sed quoniam Ariſtoteles initio capitis allegati poſuit exemplum feritatis nominatim in affectu illo immani, qui apparet in voluptatibus tactionis & guſtûs, ſpectantibus ad temperantiam & intemperantiam, ideoque ad continentiam & incontinentiam propriè & ſimpliciter dictam; propterea urget objectio, dum ex noſtra doctrina infert, fore eandem materiam feritatis, ac continentiæ & incontinentiæ, quod videtur abſurdum ob diſtinctionem eorum habituum inter ſe. Verùm huic difficultati occurrendum eſt, juxta doctrinam traditam num.31. & 32. aſſerendo continentiam & incontinentiam verſari generatim in materia illius virtutis aut vitii ad cujus aſſecutionem diſponit, ſeu gradum facit; proindeque circa quaslibet voluptates ſeu affectiones feras in ſpecie propria conſideratas, eſſe ſuo modo continentiam certam, & incontinentiam, diverſas omnino à virtute illa, vel vitio feritatis, ad quod animum præparant. Cùm autem feritas potiſſimùm appareat in voluptatibus gulæ & veneris immanibus & belluinis, oportebit quoque circa illas cohibendas, aut admittendas ex impotenti perturbatione aſſignare continentiam, & incontinentiam voluntatis ſimpliciter dictam: ſicuti illam ponimus circa communes & humanas voluptates gulæ & veneris. Ne autem videatur omnino eadem continentia & incontinentia, quæ verſatur circa voluptates gulæ & veneris belluinas, ac quæ circa humanas, illa prior additione aliqua ſignificari debet: *Continentia aut incontinentia gulæ aut veneris ferinæ:* ſic enim denotabitur ejus diſcrimen à continentia & incontinentia ſimpliciter dictis, quæ tractant voluptates gulæ & veneris humanas. Itaque Ariſtoteles non negat voluptates ejuſmodi ferinas eſſe quemdam ſpecialem habitum continentiæ & incontinentiæ, antequam aliquis adquirat habitum virtutis, aut vitii circa eam materiam: ſed ſolùm docet continentiam & incontinentiam ſimpliciter dictam, & de qua communiter, atque uſitato modo loqui ſolemus, non verſari in voluptatibus gulæ & veneris ferinis, & adeò inſolitis, ſed ſolùm in communibus & humanis.

43. Hinc colligitur, differre ſpecie continentiam & incontinentiam circa voluptates ferinas & humanas veneris ac gulæ: tum quia verſantur in materia diverſa ſecundùm ſpeciem: tum etiam quia gradum pręparant ſeu diſponunt ad virtutem vel vitium diverſum. Incontinentia enim humana diſponit ad intemperantiam humanam, quæ in genere ac modo uſitato luxurię contingit: ut in ſimplici fornicatione, adulterio, ſtupro, &c. Incontinentia autem ferina diſponit ad intemperantiam ferinam, qualis eſt quæ verſatur in voluptatibus infandi coitûs inter homines, aut cum belluis, quę duo ſcelera ſpecialem improbitatem habent ex vera & communi ſententia intra genus luxuriæ. Virtus quoque ipſa caſtitatis in appetitu ſentiente reſidens, licèt ſit unica ſecundùm ſpeciem formaliter, eſt æquivalenter multiplex, quatenus vitat multiplicem ſpecie turpitudinem veneream ſibi contrariam: ſicuti aliæ virtutes morum, licèt in unica ſpecie formali ſint, opponuntur pluribus vitiis extremis ſpecie diverſis. Quare continentia humana diſponit diſtinctè ad temperantiam, ſive caſtitatem, quæ moderatur venereas voluptates conditionis humanę: continentia autem voluptatum venerearum immanium diſponit ad caſtitatem eandem, quatenus vitat voluptates ferinas. Nulla autem ex iis continentiæ ſpeciebus, & quibus, & quibuslibet tota hac quęſtione explanatis, eſt ſpecies temperantię ſimpliciter & propriè, cùm nulla illarum reſideat in appetitu ſentiente, cui inhęret temperantia, ſed in voluntate, ut dictum eſt. Dici autem poteſt quælibet illarum reductivè ſpectans ad temperantiam, quatenus diſponit ad illam aſſequendam.

44. Ad fundamenta alterius opinionis contrariæ propoſita num.15.& 16. patet ex dictis, continentiam eſſe diverſæ ſpeciei à qualibet virtute ſimpliciter dicta, & ab illa etiam cum qua communem materiam habet. Neque ideo impeditur, ut habitus quilibet veræ virtutis habeat initium, progreſſionem, & ſtatum perfectum. Sed adhuc ipſo ſui initio differt ſpecie eſſentiali à continentia intra eandem materiam, tum ex parte ſubjecti, tum etiam quia præſupponit ſedatas perturbationes vehementes, proindeque appetitum rectum, & rationem inſtructam habitu prudentiæ, ſibi proportiona-

tionatæ, quorum nihil apparet in eo, qui dumtaxat continens eſt. Habitus autem vitii cujuslibet in materia admittente exceſſum improbitatis ultra communem, & humanum modum, abſque mutatione eſſentiali habet rationem feritatis: quemadmodum habitus virtutis politicæ intra ſpeciem eſſentialem manens poteſt aſcendere ad gradum heroicum: ut dictum fuit diſputat. præced. quæſt. 3. ſect. 1.

QUÆSTIO SECUNDA.

An incontinens peccet ſciens ſe malè agere?

HABET locum hæc difficultas apud Ariſtot. lib. 3. Ethic. *cap. 1. ubi docet omnem improbum eſſe ignorantem: & ſimiliter, atque oportuniùs, lib. 7. cap. 2. & 3. ubi rem ex profeſſo diſcutit: atque eodem lib. cap. 10. ubi probat ex profeſſo incontinentem noneſſe prudentem, ſicut & apud S. Thomam 1. par. quæſt. 63. art. 1. & 1. 2. quæſt. 77. artic. 2. ubi diſſeritur: an omne peccatum exigat errorem aliquem, ignorantiam, vel inconſiderationem in intellectu: an potiùs cohærere ſimul poſſit cum ſcientia & cognitione perfecta mali quod agitur. Eandem controveſiam exagitant Scotus in 2. diſtinct. 6. quæſt. 1. & in 3. diſtinct. 36. quæſt. 1. §. Secundus articulus, & diſt. 37. ſeq. quæſt. 1. §. ad ſolutionem iſtorum. Durandus quoque in 2. diſput. 5. quæſt. 1. num. 10. & 11. diſt. 7. quæſt. 1. num. 5. & 6. & diſt. 23. quæſt. 1. num. 7. & diſp. 39. num. 1. & in 3. diſput. 36. quæſt. 2. in fine: ut omittam alios inferiùs allegandos. Dubitamus itaque, utrùm incontinens peccet ſciens eſſe malum id quod agit, quæ ſanè difficultas ſolis ferè vocibus differt ab ea, in qua quæritur, poſſitnè eſſe peccatum in voluntate ſine defectu aliquo in intellectu. Seu aliis verbis; utrùm ratio poſſit ſuperari à paſſione contra ſuam ſcientiam, quæ eſt epigraphe illius articuli 2. allegati apud D. Thomam 1. 2. quæſt. 77.*

SECTIO PRIMA.

Socratis paradoxon, neminem ſcientem peccare. Rationes in id probandum, aut ex adverſo refutandum.

2. REFERT Ariſtoteles lib. 7. *Ethicor.* cap. 2. & 3. celebrem exiſtimationem Socratis negantis ſcientiam poſſe ſuperari à paſſione, ideoque ajentis, neminem ſcientem aliquid eſſe malum poſſe illud eligere, aut ſiniſtrè operari. Putabat enim, virtutes nullatenus differre à ſcientiis; proindeque ſcientem, dum ſciens eſt, non poſſe à virtute diſcedere: è contra verò omnia peccata eſſe ignorantias, & neminem peccare, niſi ignorantem. Cui ex parte videtur conſenſiſſe Ariſtoteles tum locis nuper allegatis, tum & lib. 3. *Ethicorum* c. 1. ubi profert illud effatum: ἀγνοεῖ πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν. *Ignorat improbus omnis quæ facere oportet*. Ac S. Thomas loco nuper alllegato loquens de Socrate ita exiſtimante, inquit: *Aliqualiter rectè ſapiebat*: quaſi ejus opinio non fuerit prorſus à veritate aliena.

3. Ratio Socratis præcipua hæc ferè erat. Id quod eſt omnium fortiſſimum & firmiſſimum vinci non poteſt ab eo, quod longè debilius & infirmius eſt. Atqui ſcientia eſt quid fortiſſimum & firmiſſimum omnium eorum quæ ſunt in homine: appetitus autem & perturbationes ipſius ſunt longè debiliores & infirmiores; utpote naturæ & conditionis fluxæ, atque inferioris. Ergo ſcientia vinci non poteſt ab appetitu & perturbationibus ipſius. Vinceretur autem ab iis, ſi quis ſciens eſſe aliquid malum, illud eligeret exequereturque ex appetitu aut perturbatione aliqua. Ergo ſciens aliquid eſſe malum, nequit illud eligere ex appetitu aut perturbatione aliqua.

4. Ratio ſecunda, & affinis præcedenti. Voluntas, quâ excitamur ad agendum, & ſine qua nulla eſt libera actio, non movetur, neque fertur, niſi in id, quod repræſentatur ſibi tanquam bonum ab intellectu. At ubi quis ſcit aliquid eſſe malum, non poteſt illud voluntati repræſentari tanquam bonum ab intellectu. Alioqui in intellectu eſſent ſimul duo judicia contraria: alterum, quo repræſentaret voluntati objectum ut bonum: alterum quo judicaret illud eſſe reipſa malum. Ergo ubi quis ſcit aliquid eſſe malum, nequit voluntas moveri, ſeu ferri in illud. Ergo neque poteſt incontinenter agere, ſeu peccare: quia hoc non eſt aliud, quàm moveri, ſeu ferri in id, quod malum eſt.

5. Ratio tertia. Fieri non poteſt, ut pars animæ ſentientis inferior imperet intelligenti longè ſuperiori, & judicio ſenſus ignobilis pertrahat illam ad judicandum oppoſitum ejus, quod ſcit, ſeu evidenter agnoſcit. At ſi ſciens poteſt incontinenter agere ex appetitu aut paſſione aliqua, pars animæ ſentientis inferior imperaret intelligenti longè ſuperiori, & judicio ſenſus ignobilis pertraheret illam ad judicandum oppoſitum ejus, quod ſcit, ſeu evidenter agnoſcit. Pertraheret enim illam, ut repręſentaret voluntati veluti bonum, quod ſcit eſſe malum. Ergo ſciens non poteſt incontinenter operari ex appetitu aut paſſione aliqua.

6. Ratio quarta. Si incontinens ſciret eſſe malum id quod agit, voluntas ad eligendum illud moveretur ab appetitu ſenſitivo: utpote quo non impellente ſolùm eligeret ſugam mali ſibi propoſiti ab intellectu. At voluntas nequit moveri ad eligendum malum ab appetitu ſenſitivo. Ergo incontinens non ſcit eſſe malum id quod agit. Minor,

in qua

in qua ſola videtur eſſe diſſidium, ſuadetur multipliciter. Primò ex Ariſtot. lib. 3. *De anima* textu 51. docente, agens & movens debere eſſe præſtantius patiente & mobili. Cùm igitur appetitus ſenſitivus non ſit præſtantior, ſed longè inferior voluntate, nequit hæc ab eo moveri. Secundò: quia juxta eundem Philoſophū eodē loco, appetitus ſentiens movetur à rationali, ſicut ſphæra inferior à ſuperiori. Ergo appetitus rationalis, qui eſt voluntas, non modò non movetur ab appetitu ſentiente, ſed potiùs ipſum movet. Tertiò. Nihil immateriale moveri poteſt ab eo quod materiæ particeps eſt: utpote ſibi improportionato. At voluntas immaterialis eſt: appetitus autem ſentiens, materiæ eſt particeps. Voluntas igitur nequit moveri ab appetitu ſentiente. Confirm. eo ipſo quòd voluntas ſit potentia cæca, ſimul & ſpiritualis, nequit moveri, niſi illuſtretur, ſeu dirigatur à potentia cognoſcente, quæ ſit etiam ſpiritualis. Atqui appetitus ſentiens nec eſt potentia cognoſcens, nec ſpiritualis, ſed cæca materialiſque. Ergo voluntas nequit moveri ab appetitu ſentiente. Supereſt igitur ut ſolùm moveatur ab intellectu; cumque intellectus ſupponatur ſciens aliquid eſſe malum, & fugiendum, non poterit voluntas moveri ad amandum illud.

7. Aliunde verò pro contraria exiſtimatione urgēt rationes non leves. Prima eſt deſumpta ab experimento frequenti. Plurimi enim eo ipſo tempore, quo incontinenter agunt, ſciunt id malum eſſe, lege divina prohibitum, ac temporali & æterno ſupplicio dignum. Neque enim ſcientia, ſeu certa cognitio ejuſdem veritatis, quæ antea in iis erat, oblivione deleta fuit: ſed adhuc inſtat, & ſtimulat in conſcientia illorum: præſertim ſi adſit qui reprehendat, & dehortetur ab actione prava. Verùm incontinens, non obſtanti conſcientiæ remorſu, & exhortatione aliorum, inſtigante appetitu, & perturbatione impellente, peccat. Ergo incontinens peccat ſciens.

8. Secunda ratio eſt ab abſurdis, quæ ſequuntur ex oppoſito. Sequitur enim primò, nullum eſſe peccatum ſcienter commiſſum, ſed omnia ex ignorantia procedere. Conſequens autem non ſolùm adverſatur ſacris literis, in quibus expreſſa diſtinctio ſæpè habetur peccatorum, quæ per ignorantiam fiunt, ab iis, quæ ex malitia, ſive ſcienter, perpetrantur: ſed etiam repugnat Ariſtoteli lib. 3. *Ethic.* cap. 1. aliiſque locis docenti, quædam peccata ex ignoratione fieri, quædam ex perturbatione, quædam denique ex electione & conſilio. Sequitur ſecundò contra ipſum Ariſtotelem eodem lib. 3. cap. 5. & contra omnem rationem, ſtante in intellectu ſcientia pravi operis, voluntatem non eſſe liberam ad illud eligendum; ſed neceſſitatem omnino ſubire ad reſpuendum illud, nam alioqui ageret contra ſcientiam. Cùm ergo hæc abſurda ſint, videtur dicendum poſſe ſcientem incontinenter agere; poſſe quemlibet ultrò eligere id, quod malum eſſe ſcit, & manifeſtè cognoſcit, poſſe denique voluntatem pro libito peccare, quin ignorantia ulla, oblivio, inconſideratio, aut defectus ſit in intellectu. Unde refertur communiter articulus quidam ſcholæ Pariſienſis ſub his verbis: *Stante ſcientia in univerſali & in particulari, voluntatem non poſſe velle oppoſitum, error.*

SECTIO II.

Relatis auctorum ſententiis extremè contrariis, præmittuntur quædam obſervatu digna ad reſolutionem controverſiæ.

9. VIDES controverſiam utrimque difficilem, quæ propterea Philoſophos Ethicos, ac Theologos, in placita contraria traxit. Prima opinio generatim docet, neceſſarium non eſſe defectum aliquem in intellectu ut voluntas peccet: ſed poſitâ ſcientiâ pravi operis, ſive perfecta cognitione malitiæ, adhuc voluntatem poſſe eligere illud, & peccare: ideoque ſcientem poſſe ſimul eſſe incontinentem. Ita Scotus in 2. diſt. 37. quæſt. 1. §. ad ſolutionem iſtorum, ubi expreſsè docet, poſſe inveniri defectum in actu aliquo propter delectum voluntatis, quamvis nullus præceſſerit defectus in cognitione. Et in 3. diſt. 36. quæſt. 1. §. *ſecundus articulus*, eandem opinionem expreſsiùs confirmat: quamvis eo loco addat, neceſſarium eſſe ut defectus aliquis intellectus comitetur, vel ſequatur ex voluntatis deordinatione. Adſtipulantur, quo ad priorem partem, quæ præcipua eſt totius controverſiæ, Mayron in 2. diſtinct. 24. Argentinas diſtinct. 25. quæſt. unica, art. 2. Bachonus diſtinct. 29. quæſt. unica, art. 3. Marſilius quæſt. 16. art. 5. Placios diſtinct. 39. diſput. 1. §. 2. Ex recentioribus Eximius Suarez *De actibus humanis* tract. 5. diſp. 5. ſect. 1. Gaſpar Hurtado diſput. 5. *De peccatis* diffic. 13. Maſtrius diſp. 7. *De anima*, q. 3. art. 3. & in 2. diſp. 3. q. 2. & in 3. diſp. 7. quęſt. 6. Pontius, & alii.

10. Verùm ſecunda opinio, præcedenti contraria, docet, omne peccatum voluntatis, ſive ex ignorantia procedat, ſive ex infirmitate aut paſſione (ut incontinentibus accidit) ſive etiam ex conſilio electioneque, aut malitia, præſupponere neceſſariò aliquem defectum in intellectu. Ita Ariſt. locis allegatis num. 1. & S. Thomas ibidem, & 1. p. q. 63. art. 1. & *De veritate* quæſt. 24. art. 2. & quæſt. 16. *De malo* art. 2. & 1. 2. quæſt. 77. art. 2. ubi & ipſius interpretes Cajetanus, Conradus, Medina, Monteſinos, aliique. Ex ſcholaſticis Alenſis 2. part quęſt. 112. membr. 4. Bonaventura in 2. diſt. 22. quæſt. 1. Ægidius quęſt. 24. art. 1. Durandus locis num. 1. indicatis, Paludanus in 3. diſt. 36. quæſt. 3. fine, Richardus art. 1. quæſt. 1. ad. 6. Capreolus quæſt. unica art. 3. ad 1. Scoti. Ex recentioribus Petrus Soto *De ratione medendi peccatis* lect. 2. Vazquez 1. 2. diſput. 128. cap. 5. P. Antonius Perez 1. 2. tract. 1. diſput. 2. cap. 5. Carmelitæ Salm. tract. *de Angelis* diſp. 10. dub. 8. Joannes à S. Thoma 1. p. q. 63. art. 1. Curiel 1. 2. q. 77. art. 1. dub. 7. Oviedo 1. 2. tract. 6. contr. 6. punct. 5. num. 44. Amicus tom. 3. diſp. 17. ſect. 7. Illuſtriſs. Godoy 1. 2. diſp. 7. n. 19. Gonet tom. 3. tract. 5. diſp. 6. art. 2. Ex interpretibus *Ethicorum* Ariſt. Buridanus lib. 7. quæſt. 7. Javellus eodem lib. cap. 3. Gallutius ibidem quæſt. 1. Giphanius ibidem in expoſitione textûs, ſicuti & alii obiter. Moriſanus diſput. 5. *Ethic.* Inter prædictos auctores tanta eſt varietas, imò & oppoſitio in modo exponendi præjactam ſententiam, ut vix conciliari inter ſe poſſint. Quidam enim defectum intellectûs ponunt in ſola inconſideratione eorum, quæ probè inſpecta voluntatem à peccato retraherent:

qui-

quidam verò in judicio falſo de appetendo ut bono, quod verè bonum non eſt: quidam vlteriùs in imperio conſequente practicum judicium: quidam in defectu cognitionis actualis malitiæ operis quod agitur: quidam denique aliter, atque aliter idem exponunt. Omnes tamen conveniunt in eo quòd niſi præcedat defectus aliquis in intellectu, qualiſcũque ille ſit, non poſſit eſſe peccatum in voluntate. Pro reſolutione controverſiæ.

11. Præmitto I. Quatuor defectus accidere poſſe in intellectu, quatenus ad præſentem quæſtionem ſpectat. Primus eſt ſolius neſcientiæ, quæ eſt pura carentia cognitionis rerum, quas quis non tenetur ſcire. Quin defectus communis eſt omni intellectui creato, etiam angelico: cùm ſolius Dei propria ſit omniſcientia. Idque tam certum fuit apud quoslibet ſapientes, etiam Ethnicos, ut celebre apud eos fuerit effatum illud: *Maxima pars eorum quæ ſcimus minima eſt illorum, quæ ignoramus.* Secundus eſt ignorantia, quæ eſt privatio actualis cognitionis, quam quis habere debet: & ſi vinci aut ſuperari non poſſit, excuſat à peccato: ſi autem vinci poſſit, non excuſat, diciturque ab Ariſt. 3. *Ethic.* cap. 1. ignoratio conſequens, ſeu voluntaria: quoniam oritur ex eo quòd quis non adhibuerit diligentiam debitam in adquirenda cognitione eorum, quæ ſcire & nôſſe tenetur. Ignorantia ſub hac poſteriori acceptione, eſt quæ ſolùm confert ad præſens inſtitutum, quo agitur de peccato voluntatis: ſiquidem priori conſideratione eximit à peccato. Tertius defectus eſt inconſideratio, id eſt, privatio actualis conſiderationis, quam quis debet habere circa objectum, quod habitualiter cognoſcit: ut contingit in quibuſdam hominibus effrænatis ſeu exactè improbis, qui ſciunt quidem habitualiter furtum, & adulterium, aliaque ejuſmodi, mala eſſe: cæterùm uſque adeò abſorpti ſunt prava cooſuetudine peccandi, ut ea perpetrent abſque ulla actuali conſideratione malitiæ, aut remorſu conſcientiæ, *bibentes, ſicut aquam iniquitatem*, ut ſacris in litteris habetur. Quartus denique eſt error, qui eſt judicium de re aliter ac eſt. Dividitur autem in ſpeculativum, & practicum. Speculativus error eſt, quo quis v. g. judicat licere, quod non licet: ut furtum eſſe licitum. Practicus verò, quo judicat hîc & nunc faciendum eſſe, aut conveniens eſſe facere, quod aliàs ſcit non licere: v. g. expedire furari hîc & nunc, quamvis aliunde conſtet malum eſſe furari.

12. Rurſus error practicus ſubdividitur, ut alter conſiſtat in difformitate judicii cum rebus agibilibus; veluti ſi una judicetur eligibilior alterâ, quæ tamen eligibilior non eſt; vel eligibilis ex recta ratione, quæ tamen non eſt: alter verò in difformitate, non quidem cum rebus, ſed cum appetitu rationali; veluti, ſi adulterium hîc & nunc judicatur eligendum, non quia conforme ſit appetitui recto; ſed quia conforme judicatur concupiſcentiæ, ſive appetitui ſenſitivo. Prior dicitur propriè error, quoniam difformatur rebus, quarum eſt practicum judicium: ideoque non eſt error purè practicus, ſed etiam admixtum habens errorem ſpeculativum, ex difformitate cum rebus. Poſterior eſt proprie imprudentia, & à Scoto ubi ſupra, ac Gabriele in 3. diſtinct. 36. quæſt. unica art. 2. appellatur error in agibilibus, ſeu moralibus: quia contra prudentiæ regulas dictat eligendũ eſſe hîc & nunc, quod ex recta ratione cognoſcitur non eſſe eligendum.

13. Præmitto II. Advertentiam intellectûs circa actum peccati, quatenus malus & prohibitus eſt, duplicem eſſe: alteram *in univerſali*, alteram *in ſingulari*. Prior eſt, ſecundùm quam conſideratur, adulterium v. g. in genere malum eſſe. Poſterior, quâ hoc numero adulterium cogitatur malum. Utraque autem haberi poteſt dupliciter: ſpeculativè, & practicè. Priori modo accidit, quando intellectus conſiderat malitiam actus, ſive in univerſali, ſive in particulari, ſecundùm ſe, ſive juxta naturam ipſius, & abſque ullo ordine ad operationem. Poſteriori modo contingit quando actus conſideratur in ordine ad executionem, tanquam proſequendus, aut fugiendus in exercitio.

14. Præterea, eadem advertentia, ſeu conſideratio, ſive practica ſit, ſive ſpeculativa, adhuc duplex eſt: altera *apprehenſiva*, altera *judicativa*. Prior, quantum ſpectat ad præſens inſtitutum, eſt quâ apprehendimus actum peccati tanquam malum ſecundùm ſe, aut etiam veluti non volendum, vel fugiendum; non quidem affirmando, aut negando, vel ullum omnino aſſenſum præſtando; ſed ſolùm ſimpliciter de eo cogitando: ad eum ſcilicet modum, quo quis apprehendit aliorum opiniones, nullum de eis ferendo judicium: aut qualiter hæreticus jam converſus ad fidem cogitat ſuam antiquam hæreſim, nullum de ea judicium ferens. Poſterior eſt, quâ conſideratur aliquod complexum aſſentiendo aut diſſentiendo: ſive intuitu ſimplici, qualiter contingit in Angelis & Beatorum mentibus, abſque compoſitione ulla ſive judicio compoſito & propoſitione mentali. Quæ poteſt eſſe ſpeculativa, ut quando judicamus actum adulterii eſſe malum: aut practica, ut quando judicamus adulterium eſſe fugiendum, quia malum eſt. Ratio autem cur prædictorum actuum quidam dicantur practici, quidam ſpeculativi, ea eſt quantùm ad apprehenſionem; quoniam ea denominatur juxta modum ſeu conditionem, ſub qua apprehenditur objectum; ſcilicet, aut abſtrahendo ab exercitio, aut in ordine ad illud. Similiter & in judicio denominatio ſpeculativi, deſumitur ab objecto purè conſiderato ſecundùm ſuam naturam, & ſine ordine ad praxim. Denominatio autem practici judicii capitur ab objecto quatenus proſequendo aut fugiendo in re. Moneo autem obiter, malè à quibuſdam confundi judicium practicum cum actu illo intellectûs, qui dicitur imperium. Conſtat enim ex D. Thoma 1. 2. q. 17. eſſe diſtinctum ab eo: quoniam imperium explicatur per verba modi imperativi, *Fac hoc*, quibus intimatur ſententia judicii, jam præſuppoſiti ante electionem, atque adeò ante ipſum imperium.

15. Præmitto III. Non levem difficultatem eſſe, utrùm in homine incontinente ſit duplex judicium contrarium, circa idem objectum malum, ex cujus enodatione potiſſimùm pendet reſolutio hujus controverſiæ. Videtur enim dicendum, conjungi poſſe utrumque judicium, tum generali ratione, tum & peculiari. Generali quidem: nam in nobis eſt duplex propenſio contraria ad idem objectum malum: altera proſecutionis in appetitu ſenſitivo, qui fertur ad delectabilia bona, & illicita: altera in appetitu rationali, qui fertur ad honeſta, & rationi conformia. Neutra autem appetitio, ſeu propenſio, fertur in incognitum: ſed unaquæque præſupponit judicium ſibi correſpondens: atque adeò ſicut utraque eſt contraria

traria, ita & judicium duplex utramque præcurrens debet eſſe contrarium. Peculiaris quoque ratio idipſum extorquere videtur in homine incontinente: qui circa idem objectum turpe agitatur duplici propenſione contraria, duplicique judicio oppoſito. Non enim ſolùm experitur in ſe motus contrarios affectionis, circa idem objectum turpe; alterum proſecutionis ex perturbatione ortum; alterum fugæ ſecundùm rectam rationem: ſed etiam judicia oppoſita, quorum altero judicat fugiendum eſſe quod malum eſt, quamvis delectabile ſit; altero proſequendum eſſe, ſi delectabile ſit. Quod videtur ſupponere Ariſtoteles 3. *De anima*, dum docet, ſæpe accidere contrarios appetitus, idque contingere quoties cupiditas & ratio ſibi invicem adverſantur. Et quod longè majoris ponderis eſt, Apoſtolus ipſe de ſe id innuit dum ait quodam loco: *Sentio aliam legem in membris meis, quæ eſt contraria legi mentis meæ*. Ubi videtur fateri in ſe duplex judicium contrarium, legis nomine ſignificatum. Denique, in rebus phyſicis accidunt contraria judicia. Senſus enim hominis judicat ſolem eſſe bipedalem; intellectus autem eſſe toto terrarum orbe majorem: quæ ſanè judicia ſunt contraria, & circa idem objectum. Ergo pariter in homine incontinente poteſt eſſe duplex judicium contrarium de eodem actu turpi: alterum ſecundùm ſenſum, alterum ſecundùm rationem.

16. Cæterùm dicendum omnino eſt, duo judicia contraria ſimul eſſe non poſſe de eadem re. Quod planè docet Ariſtoteles 6. *Metaph.* aliiſque locis, ubi tradit fieri non poſſe, ut quis ſimul exiſtimet aliquid eſſe, & non eſſe. Deinde & ratione evincitur: Quia lumine naturæ conſtat, duas propoſitiones contradictorias, aut contrarias, non poſſe eſſe ſimul veras. Si autem duo judicia contraria ſimul eſſent in homine incontinente, aut in quolibet alio; nihil prohiberet duas propoſitiones omnino contrarias, aut contradictorias, ſimul veras exiſtere: quarum altera affirmaret, fugiendum eſſe malum, quamvis delectabile ſit; altera negaret fugiendum eſſe, ſi delectabile ſit, vel affirmaret eſſe proſequendum. Quæ doctrina non ſolùm vera eſt loquendo de eadem facultate, ſed etiam de diverſis. Non enim ſimul poteſt componi duplex judicium contrarium, alterum mentis, alterum ſenſus: quia judicium ſenſus omnino ſubordinatur judicio mentis, ideoque ſtatim decidit, ubi mens aliquid in oppoſitum judicat. Quod patet in ipſo exemplo ſolis nuper propoſito: ubi judicium illud, quo ſenſus cogitat Solem bipalmarem eſſe, ſtatim ferè evaneſcit ubi intellectus certò judicat eſſe longè majorem. Ratio hujus doctrinæ ex Ariſtot. petita à Buridano hæc eſt, quod eadem anima hominis ſecundùm ſubſtantiam ſit intelligens & ſentiens, quamvis utatur diverſis qualitatibus ad ſentiendum, quàm ad intelligendum. Subſtantia autem eadem animæ nequit ſimul habere duo judicia contraria: ſicut neque ſubſtantia eadem materiæ poteſt ſimul habere duas contrarias formas ſubſtantiales. Inſuper, omnes animæ facultates habent quandam coordinationem inter ſe, ratione cujus altera alteri ſubiicitur. Facultas enim ſentiens ſubjectam habet appetentem, appetens moventem, & vegetantem, intelligens autem univerſas. Quo fit, ut intellectu aliqid judicante, omnia judicia contraria ſenſuum, ſi quænam præceſſerant, evaneſcant, veluti coram facultate ſuperiore, & longè potentiore. Hinc etiam fit, ut quæcumque ſomniando judicavimus, diſſipentur, ac planè deſpiciantur, ubi primùm quis in vigilia conſtitutus expendit ſecum ſomnia, & phantaſias nocturnas.

17. Neque ideo negamus, quod Ariſt. diſertè pronuntiat, in homine incontinente eſſe duos motus contrarios, dummodo ſimul non ponantur, ſed diviſim. Appetitus nanque incontinentis ubi perturbatio non excitat, propendet ad fugiendum malum: ubi autem illa incitat, propendet ad proſequendum. Cumque ejuſmodi propenſiones ſint contrariæ, & unaquæque præſupponat judicium ſibi conforme, planè ſequitur, in homine incontinente eſſe judicia & propenſiones contrarias. Verumtamen ſicut appetitus non ſimul concitatur & non concitatur à perturbatione, ſed ſucceſſivè, ſeu alio atque alio tempore, ita etiam motus illi, ac judicia prævia non ſimul concurrunt, ſed alterum alteri ſuccedit. Sed quamvis concedamus, etiam dum incontinens movetur ad proſequēdū turpe, exiſtere ſimul in eo motum alium fugæ ſecundùm appetitum rationalem; hic poſterior motus eſt inefficax, ac proinde non contrarius priori, ſicut in eo qui proïicit merces in mare urgente procella, eſt alius motus inefficax, ſeu voluntas non proiiciendi, quæ contraria omnino non eſt. Neque etiam eo conceſſo, fateri cogimur ſimul duo judicia contraria: tum, quia fieri poteſt, ut motus ille inefficax hominis incontinentis ducatur ſolà apprehenſione, & non judicio honeſtatis objecti: tum etiam, quia quamvis ducatur judicio ſpeculativo de turpitudine objecti, illud non eſt contrarium judicio practico incontinentis de jucunditate aut utilitate operis pravi. Simul enim quis judicare poteſt, & verè adulterium eſſe malum, & jucundum appetenti, aut etiam utile ad aliquem finem. Quare nulla contrarietas judiciorum erit ſi incontinens ſimul habeat duo judicia: alterum ſpeculativum, quo judicet adulterium eſſe turpe: alterum practicum, quo judicet illud eſſe delectabile & reipſa hic & nunc exequendum, de quo infra.

18. Verùm quamvis ita accidere poſſit, plerumque & communiter loquendo id non accidit incontinenti dum peccat. Quamvis enim ſciat in habitu, malum eſſe fugiendum, & adulterium vitandum; tamen ubi perturbatione actus conſentit, non cognoſcit actu, ſeu non habet ſcientiam actualem malitiæ operis: ſed ſolùm attendit objectum, qua utile, aut delectabile eſt. Luculenter ediſſerit Ariſt. loco allegato ex 7. *Ethic.* cap. 3. & D. Thomas 1. 2. quæſt. 77. art. jam indicato. Ubi monet, non ſolùm fieri poſſe, ut quia ſciat in univerſum aliquid eſſe illicitum, ut adulterium v. g. & tamen non ſciat in ſingulari aliquem actum, ſub ea ratione generali contentum, eſſe illicitum: ſed etiam accidere poſſe, ut aliquid ſciatur in habitu, quod tamen actu non conſideratur. Quamvis enim quis ſciat in habitu adulterium, tam in genere, quàm in ſingulari, malū eſſe, poteſt evenire ut nihil ejus malitiæ actu coſideret dum perpetrat adulterium. Quod S. Doctor docet ex multiplici cauſſa provenire poſſe. Quandoque enim oritur ex ſolo defectu intentionis: quemadmodum homo ſciens goemetriam non attendit ad cōſiderandum geometriæ concluſiones, quamvis eas habeat in promptu. Quandoque autem homo non conſiderat in actu id quod ſcit in habitu, propter impedimētum ſuperveniēs, quale eſt occupatio exterior,

aut

aut infirmitas corporis. Hoc igitur poſteriori modo docet accidere incontinenti, dum ſubjacet alicui paſſioni. Non enim conſiderat in ſingulari malitiam operis, quam ſcit in habitu, atque universè, quoniam paſſio, ſeu perturbatio impedit conſiderationem ejuſmodi Impedit autem eam tripliciter. Primò per quandam diſtractionem. Secundò per contrarietatem: quia plerumque paſſio inclinat ad contrarium illius, quod ſcientia univerſalis dictat. Tertiò per quandam immutationem corporis qua ratio quodammodo ligatur ne in actum exeat ſicut ſomnus & ebrietas, immutatione corporis facta, ligat uſum rationis. Et hoc contingere in paſſionibus palam eſt: quia quando nimium intenduntur, privant uſu rationis: *multi enim propter abundantiam amoris & iræ ſunt in inſaniam converſi.* Quod ipſum ex Ariſt. deſumpſit, qui loco nuper allegato dixit: *θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἀφροδισίων, ἐνίοις μανίας ποιοῦσι. Ira enim, & cupiditates venereorum, quibuſdam furores pariunt.*

SECTIO III.

Variis aſſertionibus dirimitur controverſia per partes, juxta doctrinam Ariſt. & D. Thomæ.

19. QUONIAM auctores utriuſque opinionis ſect. 1. initio relatæ admodum variant inter ſe circa modum exponendi alteram illarum, cui adhærent; placuit ſeorſum reſpondere quæſtioni variis aſſertionibus: in quibus ex parte conſentiam primæ, partim autem ſecundæ ſententiæ: in omnibus tamen germano ſenſui Ariſt. & D. Thomæ, quantum aſſequor.

20. Prima aſſertio. Incontinens peccat ſciens in habitu malum eſſe quod agit; non tamen in actu & in ſingulari; ſaltem frequenter, & communiter loquendo. Prior pars eſt manifeſta: quia incontinens antequam committeret adulterium v. g. ſciebat in habitu malum & illicitum eſſe adulterium. Ergo retinet eam ſcientiam in habitu uſquedum deleatur, vel per oblivionem, vel per errorem contrarium. At cùm actu peccat, non fuit deleta illa ſcientia in habitu per oblivionem: quia tam brevi temporis morula nullus locus eſt oblivioni. Præſertim, quia tranſacto actu peccati, exiſtit in eo ſcientia illa, abſque eo quòd denuo eam didicerit. Neque etiam deleta fuit per errorem contrarium. Non enim peccavit exiſtimans bonum & licitum eſſe adulterium, qui eſt error contrarius prædictæ ſcientiæ; imò & fidei, contra quam non peccat incontinens. Ergo incontinens quando committit adulterium, ſcit in habitu illud malum & illicitum eſſe, ſeu retinet eam habitualem ſcientiam.

21. Poſterior pars ſuadetur: quia ſaltem frequenter, ſeu communiter loquendo, incontinens dum peccat, ratione perturbationis, quâ agitatur, patitur impedimentum ad ſciendum actu & in ſingulari, malum eſſe id quod agit. Ergo peccat non ſciens in actu & ſingulari malum eſſe id quod agit. Conſequentia patet: quia non cohærent ſimul ſcientia in actu, & impedimentum ejuſdem ſcientiæ. Antecedens vero probatur: quia ſaltem frequenter, ſeu communiter loquendo, incontinens dum peccat, ratione perturbationis, quâ agitatur, aut patitur diſtractionem mentis ad ſciendum actu & in ſingulari, malum eſſe quod agit: aut habet judicium contrarium ſcientiæ univerſali, quo judicat hîc & nunc conveniens eſſe ſibi id, quod univerſali ſcientia judicabatur non conveniens: aut denique ſubdit immutationem corporis, quâ ligatur ne ſciat actu id malum eſſe. Quę tria ex perturbatione ortum ducere, obſervavimus ex D. Thoma num. 18. quare S. Auguſt. loquens de incontinentia libidinis, ait: *Commiſceri facit animum vis ingens libidinis cum ipſo corpore, & unum cum ipſo quodammodo agglutinari, & devinctum eſſe in tantum, ut nihil aliud ipſo momento & experimento hujus tam magni flagitii, cogitare homini liceat, aut intendere.* At ea omnia impedimenta ſunt ſcientiæ in actu atque in ſingulari malitiæ operis, ut patet. Ergo ſaltem frequenter, ſeu communiter loquendo, incontinens dum peccat, ratione perturbationis, quâ agitatur, patitur impedimentum ad ſciendum actu & in ſingulari malitiam operis, ſeu malum eſſe id quod agit.

22. Confirm. pars eadem. Quamvis concedamus ſæpè incontinentem, dum peccat, habere ſcientiam univerſalem in actu, quòd malum ſit fugiendum, adhuc tamen communiter & frequenter loquendo non ſcit actu & in ſingulari, hunc actum eſſe malum. Quamvis enim actu habeat ſcientiam illam univerſalem, dum tamen peccat, non deſcendit ad propoſitionem minorem ſub ea contentam, quâ conſideret actu & in ſingulari, hunc actum eſſe malum: ſed ejus loco ſubſtituit aliam propoſitionem minorem ſub altera majori & univerſali contentam, & practicè atque interpretativè efformat hunc ſyllogiſmum. *Quod delectat, exequendum eſt. Hic actus delectat. Ergo ſequendus eſt.* Ubi minor propoſitio non continetur ſub illa univerſali, *Omne adulterium eſt malum*: ſed ſub alia: *Quod delectat, exequendum eſt.* Quo ſenſu Ariſt. dixit, ſyllogiſmum incontinentis conſtare quatuor terminis, ſeu propoſitionibus: nimirum, illa majore, quæ eſt ſecundùm rationem & ſcientiam univerſalem, & ſyllogiſmo præjacto, qui eſt ſecundùm appetitum perturbationemque. Ergo dato quòd incontinens, dum actu peccat, ſciat actu in univerſali adulterium eſſe malum, non tamen ſcit illud actu & in ſingulari.

23. Hunc dicendi modum, qui expreſsè traditur ab Ariſt. & D. Thoma locis allegatis, impugnant recentiores aliqui, non quaſi ab utroque communi Magiſtro traditum (ne videantur illorum auctoritatem contemnere) ſed tanquam proprium Buridani lib. 7. *Ethic.* q. 7. quem nuper ſecutus eſt Tarquinius Gallutius eod. lib. quæſt. 1. impugnant autem ex eo quòd experientiâ conſtet, hominem cognoſcentem hîc & nunc, actionem ſingularem, in qua ſe exercet, pravam eſſe, adhuc illam perpetrare. Ergo actu & in ſingulari ſcit eſſe pravam actionem, in qua ſe exercet. Ergo non ſcit actu ſolam illam propoſitionem univerſalem & rationi conformem, ſed inſuper aliam minorem ſub ea comprehenſam. Præterea. Incontinens peccat in ea actione ſingulari. Ergo malitia ejus actionis in ſingulari voluntaria eſt incontinenti. Ergo actu & in ſingulari cognoſcitur ab illo malitia ejus operis. Nam ſi actu & in ſingulari non cognoſceretur ab illo, ſed ſolùm in univerſali, nullatenus eſſet voluntaria in ſingulari. Principium enim proximum actionis voluntarię in ſingulari non eſt cognitio univerſalis, ſed ſingularis.

24. Reſp. nec ſemper, nec frequenter accidere; ut dum quis peccat, cognoſcat actu & in ſin-

gulari malum eſſe quod agit, ſed ſolùm habitu. Fatemur ita accidere poſſe, & nonnunquam fieri: de quo infra. Plerumque autem perturbatio aut diſtrahit ab ea recta cogitatione, aut contrariam inducit, aut cauſſat talem corporis commotionem, ut quodammodo rationem liget, ne in actualem conſiderationem ſingularis malitiæ procedat. Neque verò hinc ſequitur, malitiam operis in ſingulari non eſſe voluntariam: quia ut voluntaria ſit, & imputabilis ad culpam, ſufficit advertentia generalis expreſſa, quæ præceſſit, aut adhuc perſiſtit; & ſimul advertentia in ſingulari interpretativa, quam homo poteſt & debet habere, quoties aliquid in ſingulari agit. Poteſt enim & tenetur rectè & in ſingulari conſiderare quod agit. Si autem id non faciat, neque ex libero voluntatis dominio applicet intellectum ad conſiderandum ut malum in ſingulari, quod universè malum cognoſcitur; inconſiderantia illa non eſt antecedens, ſed conſequens exercitium liberum voluntatis; ac proinde voluntaria & libera eſt. Quod etiam de ignorantia docet Ariſt. lib. 3. *Ethic.* cap. 1. ubi illam diſtinguit in antecedentem, quæ neceſſaria eſt; & conſequentem, quæ voluntaria & libera eſt: eamque doctrinam omnes philoſophi Morales & Theologi ut veram excipiunt. Idem ergo admittere debent prædicti recentiores, loquendo de inconſideratione actuali, ut in caſu præſenti ſit conſequens, ac proinde voluntaria & libera.

25. Secunda aſſertio. Fieri poteſt, ut quando incontinens, vel quilibet alius peccat prava electione voluntatis, ſit ſimul in intellectu apprehenſio, tum practica, tum & ſpeculativa, imò & judicium ſpeculativum de malitia operis, tam in univerſali, quàm in ſingulari. Ita Curiel ubi ſupra §.4. eſtque ſatis conforme Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 4. ubi docet, ſcientiam parum aut nihil valere ad virtutes comparandas. Quo planè ſupponit, eſſe poſſe in intellectu cognitionem ſpeculativam & ſcientiam actualem malitiæ operis, ſimul cum prava electione voluntatis, ſeu adhæſione voluntaria ad vitium. Probatur. Quoties adeſt judicium practicum dictans exercendum eſſe hîc & nunc actum pravum, peccare poteſt voluntas. At ſimul cum illo judicio practico dictante exercendum eſſe hîc & nunc actum ptavum, exiſtere poteſt apprehenſio, tam ſpeculativa, quàm practica, ſimiliterque judicium ſpeculativum malitię ejus operis, tam in univerſali, quàm in ſingulari. Ergo peccare poteſt voluntas, exiſtente ſimul apprehenſione, tam ſpeculativa, quàm practica, ſimiliterque judicio ſpeculativo malitiæ operis, tum in univerſali, tum & in ſingulari. Major cum conſequentia patet. Minor probatur: quia judicium practicum dictans exercendum eſſe hîc & nunc actum pravum, nullam habet oppoſitionem, ſeu incompoſſibilitatem, cùm prædicta apprehenſione, aut judicio ſpeculativo. Non cum apprehenſione, ſpeculativa aut practica: quia neutra earum affert aut includit aſſenſum intellectûs, quo dictet non eſſe exercendum hîc & nunc actum pravum: & ſolùm ratione ejus aſſenſus poſſet eſſe incompoſſibilis cum practico judicio. Non etiam cum judicio ſpeculativo: quia quamvis in eo includatur aſſenſus, ſicut in judicio practico; adhuc tamen terminatur ad objectum ſecundùm rationem diſtinctam ab ea, ſub qua terminatur judicium practicum. Speculativum enim terminatur ad actum peccati ſecundùm ſe conſideratum, & ſine ullo ordine ad operationem; per illudque ſolum affirmatur, illum actum eſſe malum & prohibitum. Judicium verò practicum terminatur ad illum actum ut exercendum in his circunſtantiis, & ſolum affirmat eſſe exercendum hîc & nunc: quod nullatenus repugnat priori judicio, neque includit ejus negationem; cùm nullatenus neget eſſe malum & prohibitum, quod ſolùm ſpeculativo judicio affirmabatur. Ergo ſimul cum judicio practico de exercendo pravo opere hîc & nunc, exiſtere poteſt apprehenſio ſpeculativa & practica, itemque judicium ſpeculativum de malitia ejuſdem operis, tam in ſingulari, quàm in univerſali.

26. Confirm. quantùm ad apprehenſionem. Fieri enim poteſt ut eo ipſo tempore, quo quis committit actum turpem, furti v.g. admoneatur ab alio proponente malitiam ejus operis in ſingulari, ſimulque id vitandum eſſe: & tamen fur ſolùm apprehendat admonitionem, judicans practicè furtum eſſe hîc & nunc proſequendum. Certè in hoc eventu cum judicio practico & peccato actuali furti componitur apprehenſio ſpeculativa & practica de malitia illius illius operis, etiam in ſingulari. Sic etiam paſſim accidit ut cùm nobis referuntur aliorũ opiniones circa unam aut aliam quæſtionem, illas ſolùm apprehendamus interim judicantes oppoſitũ.

27. Confirm. II. quantùm ad judicium ſpeculativum. Quia affirmatio & negotio de eodem objecto ſecundùm diverſa poſſunt ſtare ſimul. Ergo etiam judicium purè ſpeculativum, & judicium practicum de eodem actu turpi, ſi ſint ſecundùm diverſa, poſſunt ſtare ſimul. Atqui in caſu quæſtionis ſunt de eodem actu turpi, ſed ſecundùm diverſa. Judicium enim ſpeculativum eſt de actu quatenus moraliter malo, & prohibito tantùm, quod affirmat. Judicium autem practicum eſt de eodem actu proſequendo, quatenus utili & delectabili. Atqui ratio mali & prohibiti in actu turpi eſt diverſa, ac ratio utilis & delectabilis, ut patet; & omnes eę rationes concurrunt verè in eodem actu. Ergo in caſu quęſtionis judicium ſpeculativum & practicum ſunt quidem de eodem actu, ſed ſecundùm diverſa. Igitur utrumque judicium ſimul exiſtere poteſt. Quâ doctrinâ ſtatutâ, optimè intelliguntur plura ſcripturæ loca, quibus aſſeritur quoſdam peccare ſcienter, ſive ex malitia; ut *Lucæ* 12. *qui cognoſcit voluntatem domini ſui, & non facit ſecundùm voluntatem ejus, vapulabit multis. Jacobi* 4. *Scienti bonum & non facienti, peccatum eſt illi.* Quo ſtylo multi ex PP. Eccleſiæ loquuntur. Quod ſanè in opinione aſſertioni noſtræ contraria vix explicari, aut intelligi poteſt.

28. Tertia aſſertio. Quoties exiſtit in intellectu judicium practicum abſolutum & efficax, dictans tam in univerſali, quàm in ſingulari, non eſſe exercendum actũ pravũ, voluntas non poteſt velle illud. Probatur. Voluntas ſicut non poteſt velle incognitum, ſic etiam nec velle efficaciter aliquid, niſi præeunte judicio practico intellectûs dictante in ſingulari illud eſſe appetendum. At ſtante judicio practico abſoluto & efficaci dictante actum pravum non eſſe appetendum hîc & nunc, nequit eſſe ſimul aliud judicium practicum intellectus, dictans eſſe appetendum: quia ejuſmodi judicia ſunt omnino contraria, atque adeò nequeunt eſſe ſimul. Ergo ſtante judicio practico abſoluto & efficaci dictante actum pravum non eſſe appetendum hîc & nunc, nequit voluntas velle actum pravum. Minor cum conſequentia patet. Major traditur à D. Thoma 1.2.

q.9. ar.1. ad 2. & ab Ariſt. lib.3. *de anima* c.9. & 10. ac præterea probatur ratione ex cap.9. deſumpta. Quia enim voluntatis ſemper eſt amor, aut odium, id eſt, proſecutio aut fuga: ideo oeceſſe eſt ut terminetur ſemper ad objectum quatenus proſequendum, vel fugiendum. Ergo neceſſarium omnino eſt nt objectum proponatur voluntati quatenus proſequendum vel fugiendum, ut voluntas proſequatur aut fugiat illud. At noo per actum judicii ſpeculativi, ſed practici; utpote reſpicientis operationem: nec in univerſali tantùm, quoniam operatio illa voluotatis eſt ſingularis, ideoq́ue præſupponit judicinm practicum in ſingulari. Ergo voluotas non poteſt velle efficaciter aliquid, niſi præeunte judicio practico intellectus dictante in ſingulari illud erit appetendum.

29. Dices I. judicia prædicta non eſſe contraria: quia licèt ſiot de eodem actu, non tamen ſecundùm eandem rationem, ſed penès diverſas. Priùs enim judicium dictat, actum turpem noo eſſe faciendum hîc & ounc, quatenus malus eſt & prohibitus: poſterius verò dictat, eſſe faciendum ſecundùm quòd utilis aut delectabilis eſt, quæ duę rationes non ſunt contrariæ, cùm verè conveniant eidem actui.

30. Sed contra: quia prius illud judicium non eſt ſpeculativum, quale illud de quo loquebamur aſſertione præcedenti; ſed practicus, & efficax ad exequendum opus: atque adeò non præſcindit io opere unam rationem ab alia, ſed omnes illas reſpicit ut ponendas in exercitio. Ergo nequit conjungi cum alio judicio etiam practico, & dictante illud opus non eſſe ponendum in exercitio, quia hoc ipſum etiam deberet eſſe efficax quantùm io ſe eſt, ac proinde non præſcindens io opere unam rationem ab alia, ſed omnes illas reſpiciens ut exequendas. Alioqui enim poſſent ſimul exiſtere duo judicia omnino contraria. Dicimus autem judicium practicū terminari ad opus ſecundùm omnes ſuas circunſtantias, noo quia illas reſpicat directè & expreſsè, (ſicut nec volitio ſubſequens ita eas appetit) ſed indirectè ſaltem & virtualiter.

31. Dices II. ſi exiſtente illo priori judicio practico, voluntas non poſſet velle peccare, jam non eſſet libera ad peccandum, neque imputaretur ipſi ad meritum fuga peccati, ſed ſoli intellectui. Conſequens antem abſurdum eſt: & præterea rejicitur, quia adhuc poſito illo judicio non proponitur voluntati aliquod ſnmmum bonum clarè viſum, aut bonum uodequaque perſectum, quorum ſola propoſitione evidenti poteſt amittere libertatem.

32. Sed contrà: quia neceſſitas, ſeu impoteotia ex ſola ſnppoſitione voluntaria ac libera, non lædit libertatem. At neceſſitas, ſeu impotentia voluntatis ad peccandum ſtante judicio practico intellectus dictaote hîc & nunc peccandum nnn eſſe, ſolùm eſt ex ſuppoſitione voluntaria & libera: nimirum, ex eo quòd voluntas liberè applicuerit intellectum ad illud judicium practicum: ut proprio loco pleniùs oſtendemus. Ergo neceſſitas ſeu impotentia illa nno lædit libertatem.

33. Quarta aſſertio. Nullum peccatum exiſtere poteſt in voluntate, niſi præcedat in intellectu aliquis defectus, tum oegativus, tum & ptivativus. Hæc concluſio eſt expreſſa Ariſtotelis & Divi Thomæ locis allegatis, & præcipua totius diſputationis, quam tamen breviter probare placet, ne controverſia plus juſto prolixa ſit. Probatur ex doctrina aſſertionis præcedentis, quo ad utramque partem. Ut enim voluntas peccet, neceſſariò debet non præcedere in intellectu judicium practicum dictans in ſingulari peccatum non eſſe faciendum, qui certè eſt defectus negativus. Ulteriùs præcedere debet in intellectu judicium practicum dictans peccatum eſſe hic & nunc perpetrandum, qui planè eſt defectus privativus: utpote quo indicatur de re aliter, quā judicari debet. Ergo nequit eſſe peccatum in voluntate, niſi præcedat delectus negativus & privativus in intellectu.

34. Deinde ſuadetur rationibus, quas ſolùm ſummatim attingam, quoniam alio loco uberiùs expendendæ & urgendæ ſunt. Prima eſt: ſicut voluntas nequit velle ſine prævia cognitione intellectûs, ita neque practica eligere ſine prævio & practico judicio intellectûs. Ergo nequit eligere peccatum ſine prævio & practico judicio intellectûs dictante eligendum eſſe peccatum. At judicium illud defectuoſum eſt, quia ut minimùm eſt actus imprudentiæ, ut Scotus nobis adverſarius fatetur in 3. diſt.36. quæſt. unica. Ergo omne peccatum voluntatis præſupponit aliquem defectum in intellectu. Confirmatur: voluntas nihil poteſt efficaciter velle, niſi præſuppoſito actu ſuæ regulæ circa illud; quia indeterminata eſt ad plura, ideoq́; à ſua regula debet determinari potiùs ad unum, quàm ad alterum. At regula volitionis efficacis eſt ratio practicè dictans hoc aut illud in ſingulari eſſe eligendum, vel reſpuendum. Ergo voluntas nihil poteſt efficaciter velle, niſi præſuppoſita ratione practica dictante hoc aut illud in ſingulari eſſe eligendum, aut reſpuendum. Ergo neque efficaciter poteſt velle peccare, niſi dictante intellectu hîc & nunc eſſe peccandum. Quod certè ſine defectu in intellectu fieri nequit. Quis enim major defectus in intellectu, quàm dictare in ſingulari & efficaciter faciendum eſſe id, quod prorſus rationi repugnat?

35. Secunda ratio deſumitur ex modo connaturali & ordinario operandi voluntatis creatæ: juxta quem ante omne peccatū non ſolùm præcedit moralis defectus prudentiæ, ſed etiam inconſideratio aliqua eorum, quæ poſſent à peccato retrahere. Quandoque enim ubi voluntas peccat, intellectus noo conſiderat actu & in ſingulari opus eſſe malum, ut in prima aſſertione ſtatutum eſt: cùm tamen ſi conſideratio malitiæ adeſſet, fortaſſis voluntas à peccato abſtineret. Quandoque autem licèt adſit in ſingulari & actu cognitio ſpeculativa malitiæ, ut in ſecunda aſſertione ſtabilivimus; non tamen cognitio practica, quæ eſſet utilis & efficax ad vitandum peccatum. Ergo etiam tunc eſt in intellectu defectus cognitionis practicæ. Rurſus: juxta modum connatutalem operandi voluntas reipſa ſequitur id, quod vividiùs & efficaciùs ab intellectu proponitur: atque adeò quoties peccat, ideo peccat, quia utilitas aut jucunditas obiecti vividiùs & efficaciùs repræſentata fuit, ſeu propoſita ab intellectu, quàm malitia & deformitas. Ergo quoties peccat voluntas, juxta connaturalem operandi modum, præcedit aliquis defectus privativus cooſiderationis vividæ efficaciſque, quā potuit & debuit repræſentare voluntati malitiam & deformitatem operis, ut vitaret illud. Semper igitur ubi voluntas peccat, in intellectu præcedit aliquis defectus, ſaltem cooſiderationis vividæ aut efficacis, quæ ſi adeſſet: (vt adeſſe potuit, & debuit) impediret reipſa exiſtentiam peccati.

36. Con-

36. Confirmatur I. Sunt enim multæ cogitationes admodum utiles, & efficaciſſimæ ad vitandum peccatum, ſi vividæ & attentæ ſint: qualis eſt conſideratio intenta noviſſimorum, de qua Spiritus Sãctus inquit: *Memorare noviſſima tua, & in æternum non peccabis*. Ergo quoties voluntas peccat, ut minimum præſupponitur in intellectu defectus ejuſmodi conſideratinnis intentæ. Qui ſanè privativus eſſet cùm debuiſſet volnntas applicare intellectum ad illam, ſicuti debet adhibere medium efficax ad vitandum peccatum. Quare defectus ille formaliter eſt in intellectu: cæterùm imputatur voluntati, quæ ſponte ſua non applicuit intellectum ad eam conſiderationem, *& noluit intelligere, ut benè ageret*: ſed potiùs applicuit liberè illum ad vividiorem conſiderationem utilitatis aut delectationis ſecuturę ex nbjecto turpi.

87. Confirmatur II. Nulla eſt voluntas adeò incontinens, imò & effrænis, ad quam utiliter & efficaciter coërcendam non ſufficiant aliquæ cogitationes, ſeu conſideratinnes malitiæ, quæ eſt in peccato. Ergo quoties voluntas peccat, ideo eſt, quia nulla earum cogitationum utilium & efficacium præceſſit, ut præcedere potuit & debuit. Nam licèt non fuerit auxilium efficax, nec congruæ cogitationis à Deo collatum; adhuc tamen fuit ſufficiens facultas & debitum in voluntate, ut applicaret intellectum ad eam conſiderationem, quâ peccatum vitaretur. Ergo ſi peccat voluntas, omninò præceſſit defectus privativus conſiderationis debitæ in intellectu.

SECTIO IV.

Corollaria quædam obſervatu digna ex doctrina præcedenti.

38. INFERTUR I. nunquam voluntatem actu peccare, niſi præcedat aliquis defectus in intellectn, ut probatum eſt aſſertione proximè præcedenti. Ejuſmodi antem defectus dicitur ab Ariſtotele 3. *Ethic.* cap.1. ἄγνοια, quæ à Turnebo aliiſque Latinè vertitur *ignorantia*: à Giphanio verò & quibuſdam interpretibus, *imprudentia*. Et ſanè in ſenſu Scholarum diſſidet una ab alia: quòd prior ſignificet carentiam habitualis ſcientiæ; poſterior verò ſolùm carentiam actualis & debitæ conſiderationis. Dicamus verò oportet, in quolibet peccato ut minimùm eſſe ἄγνοιαν, prout idem eſt, ac imprudentia: quamvis non in omni peccato ſit, prout ſignificat *ignorantiam*. Conſtat enim ex aſſertione ſecunda, fieri poſſe, & interdum accidere ut homines peccent, non modò in habitu ſcientes malum eſſe quod agunt, ſed etiam in actu, quod repugnat ignorantiæ preſſè dictæ. Cùm verò in omni peccato ſit judicium practicum dictans eligendum eſſe de facto id, quod meritò & ſecundùm prudentiam eligendum non eſſet, ſed potiùs fugiendum; conſequens eſt, ut in omni prorſus peccato præſupponatur aliqua imprudentia. Quare vox ἄγνοια apud Ariſtotelem modò in priori ſenſu, modò in poſteriori accipienda eſt, juxta modum quo fit peccatum, aut à neſciente malum eſſe, aut à ſciente. Quó eodem ſenſu accipiendus S. Baſilius Magnus, *Homil. in Pſal.* 37. ad illum verſiculum: *Putruerunt cicatrices meæ à facie inſipientiæ meæ*: ubi ita loquitur: *Inſipientiam ſtultum ſuum factum nominat ab inſipientia prudens: omne enim peccatum per ſtultitiam fit*. Scilicet, per ſtultitiam, prout abſtrahit ab ignorãtia, & imprudentia. Unde & ſtatim ſubdit, peccatum ex imprudentia oriri, virtutem verò ex prudentia. At enim: *Quæ per prudentiam fiunt, ſanitatem animæ gignunt: imprudentia verò & vulnera & cicatrices operatur*. Eodem ſenſu accipiendi ſunt S. Auguſtinus lib.2. *de peccatorum meritis* cap.17. & S. Parens Anſelmus *ad Hebr.* 9. nbi qnodlibet peccatũ appellant *ignorantiam*. Scilicet, vel preſſè dictã, vel latiùs uſurpatã pro imprudentia.

39. Infertur II. errorem practicum præſupponi omninò in intellectu, quoties voluntas peccat. Quod ſatis ſignificant teſtimonia Scripturæ, in quibus notâ errnris inuruntur, quotquot malè operantur. Dicitur enim generatim *Proverb.* 14. *Errant qui operantur malum*. Et *Sapientiæ* 5. reprobi ajunt: *Erravimus à via veritatis*. Idemque habetur pluribus aliis locis. Cumque generatim intelligi non poſſint de errore ſpeculativo, ut conſtat in dæmonibus, & in iis, qui ſcienter peccant, conſequens eſt ut intelligantur de errore practico. Deinde & probatur ratione ex dictis aſſertione quarta: ubi ſtatutum fuit, neminem peccare, niſi adſit judicium practicum intellectus dictans in ſingulari eligendum eſſe id, quod reipſa malum eſt. At in ejuſmodi dictamine eſt error practicus, ſive in ordine ad praxim: cùm dictet abſolutè faciendum eſſe id, quod juxta rectam rationem & prudentiam fieri non debet. Ergo nemo peccat, niſi in ejus intellectu ſit error practicus.

40. Dices: omnis error continet falſitatem. At practicum illud judicium nullam continet. Probatur minor: ſi enim contineret falſitatem, dum in ſingulari dictat faciendum eſſe peccatum, ejuſmodi falſitas eſſet contra veritatem Fidei, quæ docet peccatum nullo modo faciendum eſſe. At practicum illud judicium nnn continet aliquid contra Fidem, cùm non verſetur in materia Fidei. Ergo nullam continet falſitatem. Confirmatur: ſi enim judicium includit errorem practicum, ac proinde falſitatem aliquam in enuntiando, ſeu affirmando; erit certè in aliquo ex tribus his ſenſibus: aut quia affirmet, conveniens eſſe hic & nunc ſecundùm rectam rationem facere quod turpe eſt: aut, dignum vel debitum eſſe ut fiat: aut denique, faciendum eſſe abſolutè & in re. At ex iis tribus duo priores manifeſtè ſunt contra Fidem, quæ docet, nunquam convenire ſecundùm rectam rationem ut peccatum fiat; neque dignum aut debitum eſſe ut fiat. In ultimo autem ſenſu ſolùm ſignificat realem & abſolutam futuritionem illius actus, quæ verè & abſque ulla omnino falſitate affirmatur. Ergn aut ille actus nullam continet falſitatem, aut ſi ullam continet, debet eſſe contra Fidem.

41. Hoc argumentum, veluti futile leviter proponit Gonet tom.3. tract. 5. diſp.6. art. 2. & ſe facilè ſolvere credit, per hoc quòd prædictus actus non contineat errorem ſpeculativum, ſed practicum: atque adeò nihil affirmet contrarium Fidei. Sed tamen ſolutio inſufficiens eſt: Quia in argumento contenditur, omnem errorem, etiam practicum, cõtinere falſitatem: ac proinde judicium prædictum, ſi errorem practicum involvit, cõtinere pariter falſitatem. Cũq; ex iis tribus ſenſibus, quos habere poteſt, ſoli duo priores ſint falſi, & contra fidem, planè ſequitur prædictum judicium, ſi ſit error practicus, debere eſſe cõtra fidem. Præterea: poteſt dari error practicus contra Fidem, qualis ſine dubio daretur in illo actu judicii, ſi dictaret faciendum eſſe hic & nunc actum pravum adnlterii v.g. juxta primum & ſecundum ſenſum ex tribus prædictis. Eſſet enim error per ſe ordinatus ad operationẽ. Et certè in eo eventu contineret falſitatẽ

con-

contrariam fidei. Ergo quod prædictus error ſit practicus, non eſt ſufficiens ratio ne contineat falſitatem contrariam fidei.

42. Vidit argumenti difficultatem ſapientiſſimus magiſter Curiel 1.2. quæſt.77. art.2. dub. unic. §.5. & reſpondet non eſſe opus, ut judicium illud habeat aliquem ex tribus relatis ſenſibus; ſed alium. Nimirum *faciendum eſſe illum actum propter aliquam particularem diſpoſitionem*, quam hîc & nunc habet homo: aut *faciendum eſſe quantùm eſt ex vi ſyllogiſmi practici*, quo deducitur prædictum judicium tanquam cunclusio; non curando, an quod intellectus utatur tali ſyllogiſmo, potiùs quàm oppoſito, proveniat ex ignorantiâ, vel ex paſſione, vel ex malitia voluntatis. Et hic ſenſus, inquit, non eſt contra fidem: quia hæc ſolùm docet actum illum eſſe illicitum, & malum culpæ, & contra rectam rationem eſſe ut fiat: quibus omnibus aſſentiri poteſt qui in ſenſu explicato habet illud judicium, quemadmodum, ſi quis volens eripere alterum à damnatione ad mortem, vel ad aliam pœuam conſulat utendum eſſe mendacio, non dicit aliquid contra fidem: quia ſenſus hujus conſilii non eſt, licere, aut non eſſe peccatum mentiri, ſed mentiendum eſſe ad conſequendum finem inventum.

43. Quod ſi verò objiciat quis, in eo judicio ſic applicato nullam eſſe falſitatem, quia veriſſimum eſt actum illum eſſe faciendum ex vi illius peculiaris diſpoſitionis, aut ſyllogiſmi practici; ſicut verum eſt mendacium eſſe proferendum ad conſecutionem finis illius, non aliter obtinendi: ſi, inquam, ita objiciatur, reſpondet, falſitatem eſſe in enunciatione: quia licèt diſpoſitio illa ſit motiva aut impulſiva intellectus ad illud judicium; tamen judicium non dictat, faciendum eſſe actum in ordine ad ipſam præciſè: ſed dictat faciendum eſſe ſimpliciter, hoc eſt, ſine addito; quoniam eſt efficax, & reſpicit terminum ſecundùm ſuum eſſe ſimpliciter, & non cum præciſione: & in hoc conſiſtit ejus falſitas in enunciando.

44. Verùm nec ſolutio hæc videtur plenè occurrere difficultati propoſitæ: quia ſi ſenſus eſt, hunc actum eſſe faciendum ſimpliciter & ſine addito, aut non eſt falſus, aut eſt contra fidem. Etenim ejuſmodi ſenſus, aut ſumitur ſpeculativè tantùm, prout ſignificat actum turpem ſimpliciter, & abſolutè futurum eſſe; & ſic eſt verus, conformiſque objecto ſignificato, quoniam verè actus pravus exiſtens. Aut ſumitur etiam practicè, quatenus dictat actum turpem, ſtante illa diſpoſitione appetitus, eſſe faciendum abſolutè. Hoc autem, ſi falſum eſt, contra fidem eſt, quæ docet abſolutè, faciendum non eſſe peccatum, quæcumque diſpoſitio ſit in appetitu. Aut igitur actus ille falſus non eſt, aut includit aliquid falſum contra fidem.

45. Quare aliter reſpondeo, nullam eſſe falſitatem in judicio prædicto: quoniam ſolùm dictat & affirmat faciendum actum turpem, qui verè faciendus eſt, quamvis illicitè, & contra rationem. Neque oppoſitum probat objectio ex eo quòd prædictus actus contineat errorem practicum: quia error practicus, niſi ſimul ſit ſpeculativus, nullam falſitatem continet: ſed ſolùm diſſonantiam ab appetitu recto, ſive à prudentia, qualem etiam continet actus imperii in ordine ad actum pravum, explicatus per verba imperativi modi, *fac hoc*; in quo nulla eſt falſitas. Error enim purè practicus, & nihil habens admixtum erroris ſpeculativi, non propriè & preſsè error: ſed ſolùm per analogiam quandam ad errorem viatorum deſerentium verum iter, & declinantium ad latus; qui errant quidem, quamvis non ideo mentiantur. Sic etiam quicumque peccat ſcienter, ſive ex malitia, errat quidem à via prudentiæ, & appetitu recti: non tamen enunciat judicio ſuo aliquid falſum. Neque voluntaria eſt hæc interpretatio ex analogia ad viatores, ſed deſumpta ex ſacris literis. Nam *Sapientiæ* 5. poſtquam dixerunt reprobi, *erravimus à via veritatis*; illico ſubdunt: *Ambulavimus vias difficiles: viam autem Domini ignoravimus*. Simile eſt etiam illud David Regis *Pſalm*. 118. *Erravi ſicut ovis, quæ periit*. Ovis autem periit cùm diſceſſit à recta via, quâ dirigebatur grex ſub cura paſtoris. Tale etiam illud, de peccatoribus ſcriptum: *Qui ambulant vias non bonas*. Verùm cùm quilibet, & qualiſcumque error contrarius prudentiæ, atque appetitui recto, ſit aliquis defectus privativus in intellectu, tandem evincitur ex neceſſitate ejuſmodi erroris ut minimum ad peccandum, ſemper præſupponi aliquem defectum in intellectu.

46. Si autem inquiras, an prædictum judicium, prout præcedit actum liberum voluntatis, ſit peccatum, ſive conſiſtens in imprudentia, ſive in eo quòd ſit cauſſa pravæ electionis ſubſecutæ; Reſp. negativè: quia pro priori ad omnem influxum liberum voluntatis nullum eſt peccatum, atque adeò actus pro illo ptiori eſt merè naturalis defectus, & non moralis. Quare ſolùm habet rationem imprudentiæ moralis & defectus pro illo poſteriori naturæ, quo dependet à voluntate liberè applicante intellectum ad eum actum judicii practici, ac reddente illum moraliter defectuoſum. De quo legeudus S. Thomas 1. part quæſt.49. art.1. ad 3. & Durandus locis num.1. indicatis, ac tandem Carmelitæ Salmanticenſes tract. *De Angelis* diſput. 10. dub.8. §.7. per totum, qni maximè notandus eſt.

SECTIO V.

Occurritur rationibus dubitandi propoſitis ſectione prima.

47. EX doctrina præjacta progreſſu diſputationis facilè erit occurrere argumentis, ſeu rationibus dubitandi initio propoſitis. Ad I. ex num. 3. quod erat præcipuum fundamentum Socratis, reſpòndet D. Dhomas 1.2. quæſt. 77. artic.2. ad 1. & nos cum ipſo, ſcientiam univerſalem, quæ eſt certiſſima, non conferre potiſſimùm ad operationem; ſed multò magis ſcientiam, ſeu cognitionem ſingularem: quoniam operationes ſunt circa ſingularia. Unde mirum non eſt ſi in operabilibus páſſio agit contra ſcientiam univerſalem, abſente conſideratione in particulari. Et hoc quidem dicendum juxta aſſertionem primam num.20. ſtatutam. Si autem juxta ſecundam ſupponatur in incontinente, aliové peccante, ſingularis cognitio malitiæ, illa tantùm ſpeculativa eſt: ideoque vinci poteſt à judicio practico ſecundum appetitum & paſſionem inculcante actionem pravam eſſe hîc & nunc exercendam: quia inter cognitiones rerum in ſingulari potentior eſt ad operationem practica, quàm ſpeculativa: immò & ſine practica nulla exiſtit libera operatio ut à num. 28. probatum eſt.

48. Ad

48. Ad II. Voluntas non poteſt ferri, niſi in id, quod repręſentatur ſibi ab intellectu tanquam bonum, aut honeſtum, aut utile, aut delectabile. Fieri autem poteſt, ut cognita in univerſali malitia alicujus actus, non ſit in ſingulari cognitio malitiæ, ſed ſolùm utilitatis, aut jucunditatis, ideóque voluntas eam amplectatur. Aut certè quamvis actu & in ſingulari ſit cognitio ſpeculativa malitiæ, poteſt eſſe judicium practicum de exequendo opere, non ut malo, ſed utili aut delectabili; quæ duo judicia non ſunt contraria; quoniam reſpiciunt actum turpem ſub diverſa ratione formali; ut conſtat ex dictis à num. 25.

49. Ad III. Quando incontinens peccat ſine cognitione actuali malitiæ in ſingulari, judicat certè oppoſitum ejus quod ſcit ſolùm in habitu & in univerſali: quæ duo judicia contraria non ſunt propriè loquendo, quoniam actus non opponitur habitui, ſed actui. Sic poteſt quis in habitu atque universè ſcire omnes mulas eſſe ſteriles (quo exemplo utitur S.Thomas) & tamen in ſingulari judicare fæcundam eſſe hanc mulam, quam videt tumidam alvo, ſeu prægrandi ventre, abſque actuali recordatione illius veritatis univerſalis. Verùm quamvis juxta ſenſum ſecundæ aſſertionis adſit judicium ſpeculativum malitiæ operis in ſingulari, illud non eſt contrarium judicio practico de opere pravo hìc & nunc exequendo, prout utile aut delectabile eſt. Neque in eo incontinens ducitur ſolo judicio ſensûs, ſed etiam intellectûs. Judicium enim rationis *plerumque ſequitur paſſionem appetitus ſenſitivi: & per conſequens motus voluntatis, qui natus eſt ſemper ſequi judicium rationis*, ſequitur ex conſequenti paſſionem ejuſdem appetitus. Verba ſunt Divi Thomę d. q 77. art. 1. fine corporis.

50. Neque etiam inde colligitur, paſſionem appetitus ſenſitivi imperare voluntati, aut ipſam movere directè; ſed indirectè tantùm, idque dupliciter, ut ibidem exponit S. Doctor. *Uno modo ſecundùm quandam abſtractionem. Cùm enim omnes animæ potentiæ radicentur in una eſſentia animæ, neceſſe eſt quòd quando una potentia intenditur in ſuo actu, altera in ſuo actu remittatur, vel etiam totaliter in ſuo actu impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura diſperſa ſit minor: unde è contrario quando intenditur circa unum, minus poteſt ad alia diſpergi. Tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ, dum vehementer applicatur ad unum, non poteſt alteri vehementer attendere. Et ſecundùm hunc modum per quandam diſtractionem, quando motus appetitus ſenſitivi fortificatur ſecundum quamcumque paſſionem, neceſſe eſt quòd remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui eſt voluntas. Alio modo* (ſcilicet poteſt appetitus ſenſitivus movere indirectè voluntatem) *ex parte objecti voluntatis, quod eſt bonum ratione apprehenſum. Impeditur enim judicium & apprehenſio rationis propter vehementem & inordinatam apprehenſionem imaginationis, & judicium virtutis æſtimativæ, ut patet in amentibus. Manifeſtum eſt autem quòd paſſionem appetitus ſenſitivi ſequitur imaginationis apprehenſio, & judicium æſtimativæ: ſicut etiam diſpoſitionem linguæ ſequitur judicium guſtûs. Unde videmus quòd homines in aliqua paſſione exiſtentes, non facilè imaginationem avertunt ab iis, circa quæ afficiuntur.* Unde *per conſequens judicium rationis plerumque ſequitur paſſionem appetitus ſenſitivi: & per conſequens motus voluntatis, qui natus eſt ſemper ſequi judicium rationis.* Hucuſque S. Thomas cujus doctrina rectè obſervata præoccupat plures objectiones minoris notæ, quas brevitatis cauſâ omittimus. Ad IV. Patet ex eadem doctrina, poſſe voluntatem moveri indirectè ſolùm ab appetitu.

51. Ad rationes dubitandi pro parte adverſa ex num. 7. facilis ſolutio eſt. Prima enim ad ſummum probat, poſſe fieri ut quando peccat incontinens, aut quiſpiam alius, ſimul habeat actu & in ſingulari cognitionem ſpeculativam mali, quod agit: ut ſtatutum à nobis fuit aſſertione ſecunda: quod eſt peccare ſcienter, ſive ex infirmitate, ſive ex certa malitia: differtque à peccato ex ignorantia propriè dicta. Neque exinde tollitur libertas adhuc in ſenſu primæ aſſertionis, ut vidimus num. 32. Articulus ille à Pariſienſibus damnatus intelligendus eſt, quando adeſt ſolùm judicium ſpeculativum in oppoſitum; non autem quando practicum: quia tunc voluntas nequit velle oppoſitum, quamvis ſolùm ex ſuppoſitione judicii, ad quod liberè applicuit intellectum.

QUÆSTIO TERTIA.

Quanta ſit bonitas continentiæ, & malitia incontinentiæ?

EGIMUS hucuſque de natura & conditione propria continentiæ, atque incontinentiæ. Nunc opus eſt alterius bonitatem, & alterius malitiam expendere per comparationem ad alios habitus: itemque varias incontinentiæ ſpecies conferre inter ſe. Circa quod plura tradit Ariſtoteles libro ſeptimo Ethicorum, *locis indicandis in progreſſu quæſtionis. Primum eſt, continentiam eſſe minùs bonam, quàm temperantiam, & quemlibet habitum veræ ac propriæ virtutis. Secundum, continentiam eſſe præſtabiliorem, quàm tolerantiam. Tertium, incontinentiam longè minùs turpem, quàm intemperantiam eſſe. Hæc, inquam, pronunciat disertè Ariſtoteles, quæ certè admodum difficilia videntur: ideoque antequam illa explicemus, oportebit adverſus ſingula eorum proponere ſingulas dubitandi rationes.*

SECTIO PRIMA.

Rationes tres difficiles dubitandi adverſus totidem Ariſtotelis pronunciata circa bonitatem continentiæ, & malitiam incontinentiæ.

2. AC primò quidem fortaſſis erit, qui cenſeat, continentiam meliorem eſſe, quàm temperantiam, & aliam qnamlibet virtutem morum inſtitutam ad moderandas perturbationes, intra genus habituum laudabilium: quia longè perfectior, ac proinde laudabilior eſt in quolibet genere habitus inhærens voluntati, quàm appetitui ſentienti. Habitus namque inhærens voluntati eſt ſpiritualis, cùm recipiatur in facultate ſpirituali: habitus verò inhærens appetitui ſentienti, eſt materialis, cùm recipiatur in ſubjecto materiali, & corporeo. Quilibet autem habitus ſpiritualis perfectior & melior eſt intra ſuum genus omni alio habitu materiali ſeu corporeo ejuſdem generis. Atqui continentia eſt habitus inhærens voluntati, temperantia autem, & quælibet alia virtus morum per ſe inſtituta ad moderandas paſſiones reſidet in appetitu ſentiente: ut traditum fuit ex profeſſo diſp. 4. quæſt. 7. Ergo longè perfectior, ac proinde laudabilior eſt continentia, quàm temperantia & quælibet alia virtus morum, per ſe inſtituta ad moderandas paſſiones. Porrò continentiam reſidere in voluntate jam diximus eadem quæſtione nuper allegata ſect. 4. num. 52. circa finem, & ſæpè indicavimus quæſtione præcedenti. Et ſanè Div. Thomas 2. 2. q. 155. art. 3. illam collocat in parte animæ rationali, ſeu voluntate; ac ratione id convincitur: quoniam vis animæ concupiſcens, ſive appetitus ſentiens, eodem modo ſe habet in homine continente, & incontinente: ſiquidem in utroque pravis commotionibus vehementer agitatur, licèt alter reſiſtat, & alter impotenti cupiditati ſuccumbat. At ſi continentia reſideret in appetitu ſentiente, hic non ſe haberet eodem modo in homine continente, atque incõtinente, neque æqualiter in utroque agitaretur vehementibus commotionibus. Neceſſum quippe eſſet, ut continentia reſidens in appetitu ſentiente mitigaret perturbationes vehementes illius, ac proinde conſtitueret illum melioris conditionis, quàm ſit appetitus hominis incontinentis, qui perturbationibus vehementibus impotenter agitatur. Continentia ergo non inhæret appetitui ſentienti. Quare ſupereſt ut ſit in appetitu rationali, ſeu voluntate, quæ conſilio rationis inſtructa reſiſtit conſenſui in eas perturbationes vehementes.

3. Confirmatur. Habitus inclinans ad actum honeſtum longè difficiliorem, & maximè arduum debet cenſeri perfectior, & melior intra genus moris: quoniam omnes habitus laudabiles intra genus moris, verſantur in difficili & arduo: ac proinde juxta majorem difficultatem & arduitatem objecti, ſive actuum, laudabiliores exiſtunt. Atqui continentia eſt habitus inclinans ad actum honeſtum longè difficiliorem, & magis arduum, quàm ſit actus, ad quem inclinant temperantia, vel quælibet alia virtus morum, per ſe inſtituta ad moderandas paſſiones. Continentia enim inclinant ad reſiſtendum vehementibus perturbationibus, quod ſanè difficillimum, & periculo plenum eſt. Temperantia autem & quælibet alia virtus morum, præſupponit jam appetitum quodammodo ſedatum & liberum à vehementibus perturbationibus, præſtatque facilitatem ad actiones honeſtas intra propriam materiam: ac proinde non inclinat ad actus honeſtos difficiles, ſed faciles. Continentia ergo debet cenſeri perfectior & melior intra genus moris, quàm temperantia, & quælibet alia virtus morum per ſe inſtituta ad moderandas paſſiones.

4. Secunda ratio dubitandi, & cohærens præcedenti, in id tendit ut ſuadeat, continentiam eſſe inferiorem tolerantiâ, ex eodem capite, quo nuper probatum eſt ſuperiorem eſſe temperantiâ, & aliis virtutibus morum. Quò enim habitus laudabilis verſatur In materia magis ardua & difficili, eò melior & laudabilior eſt. Atqui tolerantia verſatur in materia magis ardua & difficili, quàm continentia. Illa enim intenta eſt ſuſtinendis rebus triſtibus: hæc verò ſibi proponit dumtaxat abſtinere à jucundis. Atqui longè difficilius eſt ſuſtinere triſtia, quàm abſtinere à jucundis, ut colligitur ex Ariſt. lib. 3. *Ethic.* Ergo tolerantia eſt melior & laudabilior, quàm continentia.

5. Tertia inſtitui poteſt circa incontinentiam comparatam cum intemperantia, ut videatur illa longè deterior hac poſteriore: idque multiplici ex capite. Primò enim quiſquis ſciens & prudens agit id quod eſt malum, pejor eſt ſimpliciter, quàm qui agit malum ignoranter, ſeu exiſtimando id bonum eſſe: ac proinde pejor eſt habitus inclinans ad agendum illud malum, quod dignoſcitur malum, quàm habitus inclinans ad agendum malum ignorando malum eſſe, aut exiſtimando eſſe bonum. Atqui incontinentia eſt habitus prioris generis, intemperantia autem poſterioris. Ariſtoteles enim lib. 7. *Ethic.* variis locis, ac præſertim cap. 3. docet, incontinentem turpiter agere cum diſſuaſione animi, quia adhuc retinet judicium, & rationem incorruptam, quâ judicat malum id, quod perpetrat: intemperatum verò, quoniam rationem & judicium corruptum habet, perſuaderi ad agendum turpiter, quaſi id bonum ſit. Ergo incontinentia eſt pejor habitus, quàm intemperantia. Secundò idipſum ſuaderi poteſt, obſervatâ prius doctrinâ ejuſdem Ariſtotelis eodem libro, capite ſeptimo, ubi diſtinguit duplicem incontinentiam: alteram temerariam, ſeu prævolantem, ut loquitur D. Thomas, quia nihil deliberat, quoniam judicium rationis antevertit, ob impotentiam & vim celerem cupiditatis, alteram debilem & infirmam, quæ conſilium rationis leviter audit, ideoque eo neglecto facilè vehementi perturbationi ſuccumbit. Quarum hæc poſterior videtur pejor præcedenti, quia inclinat ad malè agendum, audito & neglecto rationis conſilio. Hinc verò non leve argumentum oritur ad probandum, incontinentem eſſe pejorem intemperato. Etenim intemperatus eſt ſimilis temerario & prævolanti, qui nullum expectat rationis conſilium: quoniam intemperatus, corrupta jam ratione & judicio, non cogitat malum eſſe quod agit, ſed cæco & inſipienti modo voluptates turpes ſequitur. Incontinens autem ſimilis eſt debili, quia licèt habeat rectum judicium, in illo non perſiſtit, ſed impetu perturbationis abducitur ad malè agendum. Si ergo debilis pejor eſt, quàm temerarius, ſeu prævolans: pejor quoque cenſeri debet incontinens, quàm intemperatus: ac proinde incontinentia pejor, quàm in-

temperantia, eſt. Tertiò. Quantò major eſt libido ex qua aliquis peccat, eò graviùs & deteriùs delinquit. Atqui incontinens ex majori libidine, quàm intemperatus peccat: nimirum ex impotenti & effrænata cupiditate, cui ſuccumbit; cum tamen intemperatus ſolùm peccet ex habitu, qui non impellit vehementer ad malè agendum. Ergo incontinens pejor intemperato eſt.

SECTIO II.

Continentiam eſſe quidem inferiorem temperantiâ, & quavis alia virtute morum: ſuperiorem verò tolerantiâ. Hujus multiplex acceptio, itemque mollitudinis ipſi contrariæ, & utrinſque propria materia, ac comparatio cum continentia.

6. VERUM non obſtantibus dubitandi rationibus hucuſque propoſitis, accedamus ad explanandam & probandam Ariſtotelis ſententiam tribus illis propoſitionibus contentam. Ac primò quidem dicendum cum ipſo, continentiam eſſe habitum minùs bonum, quàm temperantiam, & quamlibet aliam virtutem veram ac propriam: præſtabiliorem verò, quàm tolerantiam.

7. Hæc aſſertio quo ad priorem partem traditur ab Ariſtotele omnibus iis locis, in quibus docet continentiam non eſſe virtutem, ſed aliquid mixtum, aut inferius præſertim verò lib. 4. *Ethic.* c. 9. ubi, cùm ex inſtituto docuiſſet & probâſſet verecundiam non eſſe virtutem: tandem fine capitis concludit: ἐκ ἔςι δ' ἐγκράτεια ἀρετὴ, ἀλλὰ μικτή· *Non eſt autem continentia virtus, ſed quædam mixta*. Nimirum affectio mixta ex bonitate & imperfectione, quæ proinde non obtinet puritatem & perfectionem, quæ eſt de ratione veræ & propriæ virtutis. Deinde lib. 7. cap. 1. recenſet tres habitus laudabiles, continentiam, virtutem, & heroicitatem; ſicuti tres vituperabiles, incontinentiam, vitium, & feritatem: ex quibus docet, continentiam habere infimum bonitatis gradum, virtutem medium, heroicitatem ſummum: ſimiliterque incontinentię tribuit infimum gradum vituperii, vitio medium, & feritati ſummum. Eandemque doctrinam ſupponere videtur pluribus aliis locis ejuſdem libri, ubi ſæpè de continentia ſermonem habet.

8. Ratione quoque idipſum multipliciter probari poteſt. Primò: quia nulla ſemi-virtus morum eſt æqualis bonitatis cum temperantia, & qualibet alia virtute: ſiquidem omnis ſemi-virtus propterea ſic appellatur, quòd non habeat integram virtutis perfectionem, ſed dimidium illius dumtaxat. Atqui continentia eſt ſemi-virtus morum, ut quęſtione præcedenti latè probatum eſt. Continentia ergo non eſt æqualis bonitatis cum temperantia, & qualibet alia virtute. Secundò. Omnis diſpoſitio ad formam aliquam habendam eſt inferioris bonitatis relatè ad ipſam. Etenim per ſe ordinatur ad illam, tanquam ad finem: & ordine naturæ major eſt bonitas finis, quàm eorum, quæ ſunt ad finem. Atqui continentia ſolùm eſt diſpoſitio quædam hominis ad aſſequendam virtutem. Ubi enim aliquis è cœno vitii, in quo volutabatur, converti vult ad meliorem frugem, primò incipit reſiſtere vehementibus perturbationum motibus, atque in ea reſiſtentia ſe exercens, adquirit ſibi habitum continentiæ: quo parto, ſe diſponit ad exercendos actus virtutis ex amore honeſtatis, ac ſubinde ad habitum virtutis generandum frequenti illorum conſuetudine. Itaque continentia præit, veluti diſpoſitio ad parandum virtutis habitum. Continentia ergo inferioris bonitatis eſt, quàm virtus. Tertiò. Bonitas quorumlibet habituum taxatur juxta bonitatem majorem vel minorem actionum, ad quas naturâ ſuâ & proximè inclinant. Atqui actiones, ad quas continentia naturâ ſuâ inclinat, minoris bonitatis ſunt, quàm actiones, ad quas inclinat virtus. Continentia enim ſolùm inclinat ad actiones, quibus reſiſtitur malo: virtus autem ad actiones, quibus poſitivè quæritur honeſtum & bonum. Actiones continentiæ ſunt impuræ & fæculentæ ex pugna & impetu vehementi perturbationum turpium, quibus reſiſtunt. Actiones autem virtutis ſunt puræ & pacatæ, propter ſubjectionem appetitus ſentientis ad rationem & mitigatum perturbationum impetum. Actiones continentiæ fiunt tum triſtitia & difficultate: virtutis autem jucundè & facilè. Illæ ſunt propriæ eorum qui fluctuant inter honeſtum & turpe: hæ vero illorum, qui jam in honeſto & decoro radices mittunt, aut firmitudinem habent. Patet igitur, præſtabiliores eſſe actiones virtutis, quàm continentiæ, ideoque & habitum ipſum eſſe longè præſtantiorem. Quartò illud eſt meliùs, cujus oppoſitum eſt pejus, ut docet Ariſt. eodem libro. Atqui oppoſitum virtuti, nempe vitium, eſt pejus, quàm incontinentia oppoſita continentiæ, ut infra probabitur. Virtus ergo longè melior, quàm continentia eſt.

9. Poſteriorem aſſerti partem ut probemus, oportet præmittere juxta Ariſtotelem eodem lib. 7. *Ethic.* cap. 7. continentiam & incontinentiam, conſtantiam & mollitudinem, verſari in materia temperantiæ, atque intemperantiæ: nimirum, in voluptatibus gulæ ac veneris & in doloribus contrariis. Præterea notandum ex eodem, continentiam propriè ſitam eſſe in reſpuendis voluptatibus: tolerantiam verò in doloribus ęquo animo ſuſtinendis. Verùm cùm voluptatibus adverſentur dolores faciantque ut voluptates, quæ depellunt dolores, cum difficultate reſpuantur; continentia indirectè & in obliquo verſatur in doloribus, iis reſiſtendo. Similiter, cùm voluptates ſint doloribus contrariæ faciantque, ut difficile ſit abſiſtere doloribus per contemptum voluptatum; conſequens eſt, ut tolerantia ex obliquo verſetur in voluptatibus illas reſpuendo. Porrò continentia & conſtantia ſe habent ad modum proſecutionis: incontinentia autem & mollitudo per modum fugæ: ſimili ſanè modo ac continentia ipſa cum temperantia, & incontinentia cum intemperantia comparatur. Quapropter tum actio continentiæ, tum & tolerantiæ, laudabilis ſine dubio eſt, & adeò ſimilis, ut difficile appareat, quænam ſit præſtantior.

10. Deinde præmitterè oportet difficultatem, ob quam aliquis fortaſſe exiſtimet, continentiam eſſe prorſus eundem habitum cum tolerantia: ideoque fruſtra comparari utramque, veluti diverſam Et ratio ita exiſtimandi eſt, quia unus & idem habitus verſatur in affectionibus oppoſitis: tum, quia ſicuti contrariorum eſt diſciplina eadem, ita eadem virtus: tum pręterea, quoniam omnes virtutes morum tractant affectus extremè contrarios, ut fortitudo timorem & audaciam, liberalitas avaritiam & prodi-

digentiam, &c. atqui voluptates, quas cohibet continentia, & dolores, quos perſert tolerantia, ſunt affectus contrarii. Continentia ergo & tolerantia, idem omnino habitus ſunt. Non ergo locus eſt, diſſerendi, quænam præſtantior ſit: cùm omnis comparatio debeat eſſe in ordine ad alterum. Præterea idipſum confirmari poteſt à pari temperantię, quæ cùm ſit unicus habitus, verſatur indiviſim in repellendis moderandiſque voluptatibus, & vincendis doloribus, qui poſſent appetitum allicere ad capiendam voluptatem inconceſſam. Ergo pariter idem habitus continentiæ & tolerantię eſſe poteſt, qui verſetur in reſpuendis voluptatibus, & perferendis doloribus. Ut his difficultatibus occurramus, & appareat, quo ſenſu continentia ſit præſtabilior, quàm tolerantia, nonnulla animadvertere oportet.

11. Primum eſt, difficile admodum eſſe, qualiter continentia & incontinentia, ſimiliterque tolerantia & mollitudo ipſi contraria, verſentur in eadem materia: nimirum, in voluptatibus cohibendis, & doloribus perferendis, qui etiam ſunt materia temperantiæ. Etenim Ariſtoteles virum jocoſum appellat mollem, & jocum mollitiem ſeu mollitudinem, quam lib. 7. *Ethic.* cap. 8. docet, in materia temperantiæ & intemperantiæ verſari. Jocus autem non videtur materia temperantiæ, ſed eutrapeliæ, ſeu urbanitatis: ut conſtat ex lib. 4. ejuſdem operis cap. 8. Mollitudo ergo tolerantię contraria non verſatur in materia temperantiæ, ſed eutrapeliæ. Deinde tolerantia, ſeu perſeverantia ipſa, videtur quædam fortitudo imperfecta, ſicuti & mollitudo habitus quidam fortitudini contrarius, inſtar timoris. Ideoque Cicero in *Rhetoricis* diſſerens de fortitudine, perſeverantiam illius partem appellat. Quare tolerantia non videtur verſari in materia temperantiæ, ſed fortitudinis.

12. Secundùm, continentiam & incontinentiam poſſe accipi generatim circa materiam omnium virtutum, & vitiorum, veluti præparationem quandam: vel ſpeciatim & propriè circa materiam propriam temperantię & intemperantię, quę ſita eſt in voluptatibus ad guſtum & tactum ſpectantibus. Priori ſenſu, continentia & incontinentia, ex communi uſu loquendi apud philoſophos, non dicuntur ſimpliciter, ſed cum addito: ut continentia aut incontinentia lucri, timoris, iræ, &c. ut quæſtione præcedenti dictum eſt. Poſteriori autem ſenſu dicitur propriè ſimpliciter, & ſine addito, continentia & incontinentia. Simili itaque modo tolerantia & mollitudo dupliciter uſurpari poſſunt & ſolent: generatim nimirum & ſpeciatim ac propriè. Generatim tolerantia dicitur illa diſpoſitio, quâ animus paratus eſt ad perferendos dolores, ſeu triſtitias, quarum fuga poſſet labefactare, aut corrumpere, quamlibet virtutem. Scilicet, in omnium virtutum materia opus eſt perferre dolorem aliquem, ſeu triſtitiam: quoniam omnis virtus difficilis & ardua eſt, nec deliciis paratur, ſed rebus plerumque triſtitiam afferentibus appetitui ſentienti, ęgro planè, & ad voluptates proclivi. Quo ſenſu tolerantia rerum terribilium & formidoloſarum verſatur in materia fortitudinis, juſtitiæ, &c. ſimiliter mollitudo generatim dicitur affectio illa animi, quæ in materia cujuslibet virtutis inclinat ad fugiendos dolores illos, quos plerique hominum tolerare ſolent, & tolerare oportet ad tuendam honeſtatem. Cæterùm tolerantia & mollitudo ſpeciatim & propriè acceptæ, prout de iis agit Ariſt. lib. 7. *Ethic.* verſantur in iis doloribus perferendis aut fugiendis, qui, ſi perferantur æquo animo, cohibent hominem à voluptatibus oppoſitis temperantiæ: ſi autem fugiantur molliter, perducunt ad eaſdem voluptates intemperantiæ amicas. Quo fit demum, ut tolerantia & mollitudo propriè ac ſpeciatim dictæ, verſentur in materia temperantiæ atque intemperantiæ ex obliquo, quatenus prior ex conſequenti perſert dolores contrarios voluptatibus gulæ & veneris, quas fugit temperantia; poſterior autem illos fugit inordinatè ac delicatè nimis, ideoque præſtat locum voluptatibus prædictis, quas intemperantia proſequitur.

13. Tertium, homines dupliciter verſari ſolere in voluptatibus. Aut enim ſuccumbunt iis, quę faciles ſuperatu ſunt, & à pleriſque hominum vincuntur; ideoque evadunt incontinentes: aut vincunt illas, à quibus plerique ſuperantur, proptereaque continentes ſunt. Similiter circa dolores, aut ſuccumbunt iis, quos plerique hominum ęquo animo perſerunt, & ſic evadunt molles: aut ſuperant illos, quibus plerique homines cedunt, ideoque evadunt conſtantes. Itaque non omnes ii, qui voluptatibus cedunt, ſunt incontinentes: neque omnes ii, qui doloribus ſuccumbunt, cenſentur molles. Si enim aut voluptates ſint ingentes, quæ vehementer alliciant, & vincere ſoleant pleroſque hominum, qui iis ſuccumbit, non eſt incontinens: ſimiliterque ſi dolores ingentes ſint, & quibus frequenter homines proſternuntur, qui ſe ab iis ſuperari ſinit, non cenſetur mollis. Quod probat Ariſt. lib. 7. jam allegato, cap. 7. hac ferè ratione. Nemo enim incontinentium ac mollium veniâ dignus eſt, cùm in iis nulla excuſationis aut miſerationis cauſſa ſit. At quiſquis vincitur à vehementiſſima cupiditate, aut acerbiſſimo dolore, veniâ dignus eſt. Ergo nec prior eſt incontinens, nec mollis poſterior. Aſſumptionem, in qua eſſe poſſet diſſidium, probat triplici exemplo quorundam, qui ſuccumbentes acerbiſſimo dolori, aut vehementi cupiditati, non propterea molles aut incontinentes ſunt habiti. Primum eſt Philoctetis, qui à vipera ictus lethiphero morſu poſt maximam dolorum tolerantiam exclamâſſe legitur: Κόψατε τὴν ἐμὴν χεῖρα· *Abſcindite meam manum*. Secundum eſt in Cercyone, qui cùm deprehendiſſet Alopem filiam ſuam uterum ferentem ex inconceſſo concubitu, impatiens tanti doloris in miſeros ejulatus prorupit. Tertium in Xenophanto, qui in eventu quodam vehementer ad riſum commovente, diu multumque cohibens riſum, tandem impotenter ſuccubuit, & effudit cachinnum. Sanè ii omnes, & alii ſimiles, veniâ digni habentur, ob vehementem cupiditatem, aut dolorem, cui reſiſtere difficillimum eſſet. Non ergo ii incontinentes aut molles debent exiſtimari: ſed ii ſoli, qui levi cupiditati, aut dolori, communiter ab aliis victo, cedunt: ſicuti nec continentes & conſtantes, niſi qui aut vincunt vehementes cupiditates, aut perferunt ingentes dolores, quibus plerique hominum cedunt, & abduci ſe patiuntur. His præſuppoſitis.

14. Aſſertionis pars poſterior, in qua verſamur, non eſt intelligenda de tolerantia illa, quæ cernitur in materia propria fortitudinis, ad perferendum terribilia. Sic enim accepta eſt præſtabilior, quàm continentia ſimpliciter dicta. Nimirum illa, quæ ſpeciatim ac propriè in materia propria

temperantię verſatur. Habitus enim diſponentes, ſeu gradum facientes ad prȩſtantiorem aliquam virtutem, ſunt prȩſtantiores, juxta majorem excellentiam ipſius. Atqui tolerantia terribilium diſponit ad habendam fortitudinem, quæ eſt virtus præſtantior, quàm temperantia, ad quam diſponit continentia ſimpliciter dicta. Nimirum, juxta mentem Ariſt. lib. 3. *Eth.* c. 10. fortitudo excellentior virtus, quàm temperantia, eſt. Ergo tolerantia terribilium prȩſtantior eſt, quàm continentia ſimpliciter dicta. Indidem quoque infertur, tolerantiam dolorum & rerum adverſarum ad parandam juſtitiam, eſſe prȩſtantiorem, quàm continentiam ſimpliciter dictam, quæ gradum facit ad temperantiam, ſicuti juſtitia excellentior habitus, quam temperantia, eſt. Itaque aſſertio intelligenda eſt de continentia & tolerantia verſantibus intra eandem materiam, ac prȩſertim intra illam, quæ ſpectat ad temperantiam, prout accipiuntur ab Ariſtotele in allegatis locis ex lib. 7. *Ethic.* prȩſertim c. 7. illis verbis: *Diverſum autem eſt reſiſtere & continere, ut etiam non ſuperari, & vincere. Ob idq; e* αἱρετώτερον ἐγκράτεια καρτερίας ἐστίν, *continentia, quàm tolerantia, optabilior eſt.* Ubi & rationem nobis exhibet: quia inſtituta comparatione inter duas affectiones, ſive habitus morum, præſtantior eſt ille, qui vincit, quàm qui ſolùm non vincitur: ſicut melius eſt bonum, quàm mera abſentia mali. Atqui continentia eſt habitus, quo homo vincit voluptates: tolerantia autem ſolùm in eo ſita eſt, ut homo non vincatur a doloribus. Continentia enim depellit voluptates, tanquam hoſtes, quod eſt vincere: tolerantia autem ſuſtinet dolores triſtitiaſque, veluti inimicos ingruentes; quod ſolùm eſt non vinci, nec loco moveri. Idque denotat natura ipſa voluptatum inconceſſarum. Non enim oportet illas tolerare, aut perferre, ſed depellere: quod eſt vincere. Contra verò oportet non depellere dolores, ſed perferre, ſeu tolerare æquo animo: quod eſt non vinci, ſeu proſterni ab iis. Continentia ergo præſtantior habitus, quàm tolerantia, eſt. Quæ ratio universè locum habet in continentia & tolerantia verſantibus intra eandem materiam cujuslibet virtutis; ſpeciatimque in materia propria temperantiæ atque intemperantiæ. Voluptates enim gulæ & veneris, non ſunt perferendę, aut tolerandę, ſed depellendę ac vincendæ; quod ad continentiam ſpectat. Dolores verò convenientes ad aſſerendam pudicitiam, ſeu temperantiam, non depellendi, ſed perferendi ſunt, ne animum proſternant ac vincant: quod proprium tolerantiæ munus eſt.

15. Dices: ſi præſtantius eſt vincere, quàm non vinci, ſequitur exinde, inter actiones fortitudinis prȩſtantiorem eſſe aggreſſionem periculorum quàm eorundem expectationem: quoniam aggreſſio non perfert pericula, ſed ea depellit ac vincit: expectatio autem ſolùm perfert, & curat, ne vir fortis periculorum impetu vincatur. At conſequens falſum eſt: cùm ex Ariſtotele lib. 3. *Ethic.* cap. 6. & ſeqq. colligatur, præſtantiorem eſſe expectationem terribilium, quàm aggreſſionem. Ergo & falſum eſt quòd præſtantius ſit vincere, quàm ſolùm non vinci. Unde & infertur everſio rationis, quâ probavimus, continentiam voluptatum eſſe præſtantiorem tolerantiâ dolorum.

16. Reſp. eſſe rationem diſſimilem. Aggreſſio enim periculorum in materia fortitudinis, propterea eſt minùs excellens actio, quàm illorum expectatio, quia is qui aggreditur pericula, ideo invadit hoſtes, & conatur vincere, quia exiſtimat illos debiliores. Expectatio autem è contra ideo cunctatur, & ſuſtinet pericula, ſive hoſtes, quòd ſe videat iis debiliorem; ac propterea non audeat invadere, ſed ſatis putet reſiſtere. Majus autem periculum ſubit, ac proinde ampliorem laudem meretur, qui exiſtimans ſe debiliorem, adhuc perfert periculum, & reſiſtit potentiori hoſti, quàm qui exiſtimans ſe fortiorem, impetit hoſtem inferiori robore præditum, & illum vincere conatur. Ergo expectatio periculorum majori laude digna eſt, quàm aggreſſio. In materia verò temperantię utrumque è converſo accidit, collatis inter ſe continentiâ & temperantiâ. Dolores enim ii, quos perfert tolerantia, non oriuntur ab aſpera aut moleſta re prȩſenti, quę poſitivè torqueat, ut fit in materia fortitudinis, ubi res duræ ſunt, & lethiferæ, quæ per ſui præſentiam poſitivè torqueant: ſed ſolùm oriuntur ex rebus abſentibus, nimirum, ex voluptatibus, quæ non adſunt, & quarum deſiderio incontinens nimiùm torquetur. Cumque ad commotionem generandam urgentiora ſint præſentia & poſitiva, quam abſentia & privativa, conſequens eſt, ut expectatio terribilium in materia fortitudinis difficilior & præſtantior ſit, quàm tolerantia dolorum in materia temperantiæ; quantò difficilius eſt & prȩſtantius ſubire dolorem à præſenti & poſitivo malo excruciante, quam à bono abſenti & privativè ſolùm torquente. Unde facilè & conſequenter infertur, intra materiam temperantiæ præſtantiorem eſſe continentiam, quam tolerantirm. Eterim continentia luctatur cum voluptatibus præſentibus & poſitivis, quæ plurimùm urgent: & ideo dum illas vincit, inſignem triumphum reportat ab hoſte potentiſſimo. Tolerantia verò pugnam init cum voluptatibus abſentibus, & ſola ſui privatione afferentibus dolorem; à quibus non vinci, longè minùs laudabile & glorioſum eſt. Continentia igitur voluptatum laudabilior & præſtantior eſt in materia temperantiæ, quàm tolerantia dolorum.

17. Jam verò ad objectionem ex num. 12. in qua opponebatur, fruſtra inſtitui comparationem inter continentiam & tolerantiam, cùm ambæ ſint unus & idem habitus verſans in affectionibus contrariis voluptatum & dolorum, ſicut fortitudo, liberalitas, & temperantia; reſpondeo ſatis probabile videri, utramque eſſe unum & eundem habitum quoad ſubſtantiam, ſeu entitatem, ob rationem in argumento aſſignatam. Etenim ſicuti temperantia eadem quoad ſubſtantiam manens, moderatur voluptates gulæ ac veneris, itemque frænat dolores, ſeu triſtitias ex illarum abſentia ortas, ſola diſtinctione rationis penès aliud & aliud munus, ſeu functionem; ita etiam dici poteſt, eundem habitum eſſe quoad entitatem in materia temperantiæ continentiam & tolerantiam, eo ſolùm diſcrimine, quòd ubi reſiſtit voluptatibus vehementibus gulæ & veneris, exprimit functionem propriam continentiæ, tolerantiæ verò ubi perfert dolores ortos ex abſentia earundem voluptatum. Idque dicendum eſſe ad mentem Ariſtutelis, evincitur à ſimili ex iis quę docet de incontinentia & mollitie. Nam allegato capite ſeptimo ubi docet, incontinentem eſſe, non modò illum qui ſequitur exuperantias voluptatum, ſed etiam qui triſtitias fugit, veluti eſuriem, ſitim, æſtum, & frigus. Ubi planè indicat, reipſa, ſive quoad ſubſtantiam, eundem habitum eſſe, quo incontinens per-

Digitized by Google

perſequitur voluptates, & fuegit dolores; ac proptea quoad entitatem non differre incontinentiam, quæ abducitur voluptatibus, & mollitudinem, quæ fugit dolores; ſed ſolùm quoad rationem ſormalem, ſive ſunctionem differre. Eadem verò ratio eſt de continentia & tolerantia, quæ de incontinentia & mollitudine, ut palam eſt. Ergo juxta mentem Ariſtotelis idem reipſa habitus in materia temperantiæ eſt continentia vincens voluptates, & tolerantia non victa à doloribus, licèt ratio formalis ſeu functio unius & alterius diverſa ſit. Ea verò diſtinctio ſecundùm mentis conſiderationem in habitu, & penès functiones diverſas continendi cupiditates in officio, aut reſiſtendi doloribus, ſufficit ut non fruſtra, ſed opportunè inſtituatur quæſtio circa præſtantiam continentiæ ſupra tolerantiam: ſicuti in eodem habitu fortitudinis meritò dubitatur, penès quam functionem ſit præſtantior: an prout aggreditur terribilia, an potiùs quatenus ea expectat & perfert.

18. Quod autem num. 13. ſubditur, non poſſe continentiam & tolerantiam, incontinentiam & mollitudinem, verſari in materia temperantiæ atque intemperantiæ, nullatenus urget: cùm poſſint tractare materiam eandem alio modo, ratione que diverſa: ut dictum fuit q. 1. num. 34. hujus diſputationis. Neque obſtat quod ſubditur de homine jocoſo, quem Ariſtoteles appellat mollem. Etenim qui in ludis & jocis excedit, dicitur mollis dumtaxat, prout ſectatur jucunda, & ſugit triſtia, ultra modum: eaque mollitudo verſatur in materia eutrapeliæ: ſicuti & aliæ mollitudines in materia aliarum virtutum, per nimium amorem voluptatum, & ſugam triſtium. Cæterùm mollitudo, de qua hoc loci diſſeruimus cum Ariſtotele ſpeciatim verſatur in voluptatibus gulæ & veneris, quæ ad temperantiam ſpectant. Similiter dicendum de mollitudine illa, quâ quis ſugit terribilia, ſpectantia ad materiam fortitudinis. Eſt enim longè alia ab ea, quam modo explanavimus, & affectio communis, quæ haberi poteſt in materia quarumlibet virtutum, ut num. 14. præmiſſum eſt.

SECTIO III.

Incontinentiam eſſe longè minùs vituperabilem, quàm intemperantiam. Multiplex Ariſtotelis ratio in id probandum, diverſimodè illuſtrata. Monita SS. Patrum ad vitia extirpanda.

19. DICENDUM II. Intemperantiam eſſe longè pejorem, quam incontinentiam. Ita Ariſtoteles variis locis ſed præſertim lib. 7. *Ethic.* cap. 8. ubi & rationibus variis id probat, quas poſſumus ſub hac diſſerendi formula proponere, tum in abſtracto loquendo de iiſdem formis, tum in concreto; ſive ex capite ſubjecti, quod afficiunt.

20. Prima ratio. Inſtituta comparatione inter affectiones, ſeu habitus vituperabiles, ille eſt pejor, qui hominem conſtituit pravum & vitioſum ſimpliciter: non autem ille, qui ſolùm conſtituit vitioſum certo modo, ſive ſecundùm quid. Atqui intemperantia ſe habet priori modo, incontinentia autem poſteriori. Ergo intemperantia eſt pejor, quàm incontinentia. Aſſumptio, ſive minor propoſitio, in qua ſola poteſt eſſe diſſidium, ſuadetur quoad priorem partem. Quia eſſe pravum & vitioſum ſimpliciter, eſt proprium illius, qui ex conſilio & electione pravè agit. Eſt enim proprium hominis præditi habitu vitii contrario habitui virtutis, juxta quam homo bene agit ex electione & conſilio. Atqui intemperantia conſtituit hominem ex conſilio & electione pravè agentem: nimirum ex habitu vitii directè contrario habitui virtutis temperātiæ, juxta quam bene agitur ex electione & conſilio. Intemperantia ergo conſtituit hominem pravum & vitioſum ſimpliciter. Jam verò poſterior ejuſdem aſſumptionis pars probatur ex oppoſito. Incontinentia enim non conſtituit hominem malè agentem ex conſilio electioneque, ſed ex impetu perturbationis. Non enim eſt habitus virii directè contrarii habitui temperantiæ, quæ eſt vera & propria virtus, ſed ſolùm eſt ſemi-vitium directè oppoſitum continentiæ, quæ mera ſemi-virtus eſt: ut latè oſtenſum relinquitur ex quæſtione prima hujus diſputationis. Non ergo illa conſtituit hominem vitioſum & pravum ſimpliciter, ſed ſecundùm quid, ſive certo quodam modo, & relatè ad continentem, qui ſimpliciter probus non eſt.

21. Dices: ideò intemperatus agit pravè ex conſilio electioneque, ac proinde eſt vitioſus ſimpliciter, quia agit ex habitu intemperantiæ præexiſtenti, & adquiſito per plures actiones turpes. At etiam incontinens agit ex habitu incontinentiæ præexiſtenti, & adquiſito per plures actiones turpes. Ergo etiam incontinens agit pravè ex conſilio & electione, ac proinde eſt vitioſus ſimpliciter.

22. Sed contra I. Intemperatus enim ideo agit pravè ex conſilio & electione, quia agit ſecundùm habitum vitii directè oppoſitum habitui virtutis, cujus eſt benè agere ex conſilio & electione: ut conſtat ex Ariſtotele lib. 2. *Ethic.* cap. 6. Atqui incontinens non agit pravè ex conſilio & electione ſecundùm habitum vitii directè oppoſiti habitui virtutis: cùm incontinentia non ſit vitium ſimpliciter, ſed ſemi vitium, ſicut nec continentia ipſi oppoſita eſt ſimpliciter virtus, ſed ſemi-virtus: ut eo loco manet latè probatum. Ergo incontinens non agit pravè ex conſilio & electione. Contra II. Non rectè cohæret, immò nullatenus componitur, agere ex impetu perturbationis, & agere ex conſilio electioneque: cùm ea duo ſint contraria. At incontinens agit malè ex impetu perturbationis. Sive enim ſit incontinens temerarius, quem D. Thomas appellat prævolantem, quod præveniat rationis conſilium, & præcipitanter agat, ſive incontinens imbecillus, qui rationem habet leviter admonentem, ſed impetu perturbationis abductus obliviſcitur conſilii præcedentis; uterque ſanè impotenter & ex vehementia perturbationis agit. Non ergo ex conſilio & electione agit, ſicut intemperans. Contra III. Incontinentia enim non eſt habitus ſimpliciter & propriè. Non enim eſt qualitas aliqua difficilè mobilis à ſubjecto, ſed potiùs facilè mobilis, & inſtar diſpoſitionis ad habitum intemperantiæ: ſicuti & continentia ipſi contraria, potiùs dipoſitio, quàm habitus eſt. Cujus doctrinæ ratio duplex aſſignari poteſt. Prima eſt quòd neutra illarum ſit qualitas ad agendum permanenter, ſed ſolùm per intervalla: cùm utraque ſit propria affectio hominis fluctuantis inter honeſtum & turpe, ob luctam rationis, & perturbationum vehementium; ac proinde modò vincentis, modò victi. Secunda ratio eſt: quia nullus ha-

bitus

bitus ſimpliciter & propriè dictus generatur, niſi ex frequentia & conſuetudine actionum conſtanti & firma: ut ex communi ſententia ſtatutum fuit diſp. 4. quæſt. 3. Atqui nec continentia, nec incontinentia, generatur ex frequentia ſeu conſuetudine actionum conſtanti & firma: ſed ſolùm ex quibuſdam actionibus probis, aut pravis, per intervalla elicitis, cum interruptione, & varietate inter honeſtum & turpe. Non ergo continentia & incontinentia propriè habitus eſt. Quare incontinens propriè loquendo non agit ex habitu, ac proinde neque ex conſilio & electione, ſicut intemperans. Quòd ſi verò actiones turpes frequenter & conſtanter, ſive abſque interruptione contrariarum actionum, eliciantur, jam incontinentia nullum habebit locum, ſed intemperantia, quæ verus habitus, & vitium ſtrictum eſt.

23 Confirmatur ratio præcipua ex doctrina Philoſophi lib. 5. *Ethic.* aſſerentis, quoſdam injuſtè operari, quia agunt res injuſtas: non tamen propterea eſſe injuſtos ſimpliciter, quia non agunt ex habitu aliquo injuſtitiæ, quo imbuti ſint, ac proinde nec ex conſilio & electione. Unde & iis adaptat illud Demodoci adverſus Mileſios: *Mileſii hebetes, ſeu ſtulti certè non ſunt: faciunt tamen ea, quæ hebetes & inſipientes faciunt.* Adaptari etiam poteſt aliud ſimile dictum Laconis de Athenienſibus, quod commemorat Cicero lib. *De ſenectute*: ubi admodum opportunè ſubdidit: *Cadit Ariſtotelis hoc dictum in incontinentes: qui non ſunt mali ſimpliciter, non injuſti, nec intemperati, quia nondum habitum contraxerunt. Sed quia malorum, injuſtorum, intemperatorum operibus ſimilia faciunt opera, malè, injuſtè, intemperanter agere dicuntur.* Hæc ille ad mentem Ariſtotelis. Unde & formula ſubjicitur: Quicumque agit opus ſimile operibus intemperatorum hominum, ſine habitu intemperantiæ, non eſt ſimpliciter intemperatus & malus. At incontinens agit quidem opus ſimile operibus intemperatorum hominum, ſed ſine habitu intemperantiæ. Ergo incontinens non eſt ſimpliciter intemperatus & malus. Quare longè pejor eſt intemperatus; utpote qui ex habitu pravo intemperantiæ agit.

24. Secunda ratio Ariſtotelis. Quiſquis ita peccat, ut facilè pœnitere non poſſit, deterior eſt illo, qui ita delinquit, ut facilè pœnitere & ad meliorem frugem redire valeat. Atqui intemperatus ita peccat, ut facilè pœnitere non poſſit: incontinens verò ita delinquit, ut facilè pœnitere, & ad meliorem frugem redire valeat. Ergo intemperatus pejor eſt incontinente. Major propoſitio patet: Quia longè pejor eſt ille, cujus vix ulla correctio ſperatur, quàm is, cujus emendatio facilè haberi poteſt: & univerſe loquendo mala eo pejora ſunt, quò difficiliùs eorum remedium obtinetur. Minor autem ejuſdem ſyllogiſmi ſuadetur dupliciter. Primò: quia intemperatus peccat ex conſilio & electione ſecundùm habitum permanentem, & ſtabiliter inclinantem ad actiones turpes, ſimileſque iis, per quas fuit procreatus. Parit enim animo facilitatem, tum phyſicam, tum & intentionalem ad repetendum actus turpes, & ſimiles præcedentibus: ut latè expoſuimus diſp. 5. quæſt. 3. ſectione 2. Quare excludit à ſe dolorem, ſeu pœnitentiam malè facti: ac proinde vix locum præſtat remedio ex vi præſentis diſpoſitionis. Incontinens verò ſolùm peccat inſtante cupiditate, & perturbatione vehementi: quâ poſtmodum ſedata aut refrigeſcente, facilè poteſt ſuum erratum agnoſcere, & in eo ſibi diſplicere. Ergo intemperatus longè difficiliùs pœnitere poteſt, quàm incontinens. Secundò probatur eadem propoſitio conſideratione alia ejuſdem Ariſtotelis. Quiſquis enim errat in principiis rerum agendarum, longè difficiliùs pœnitere & corrigi poteſt, quàm qui rectum de iis judicium habet. Quod probat ſimilitudine petita ex mathematicis diſciplinis: in quibus ſi fortè aliquis errorem patiatur circa principia explorata & certa, vix poteſt corrigi: facilè autem ſi rectum de principiis judicium habeat, & ſolùm erret circa concluſionem ſingularem. Atqui intemperatus errat in principiis rerum agendarum: nimirum, circa finem, qui in rebus moralibus habet rationem principii. Habet enim corruptum judicium circa finem, etiam in genere, propter pravam diſpoſitionem, & permanentem appetitûs: cùm judicet generatim, practicè ſaltem, quieſcendum ſibi eſſe in voluptatibus, quaſi in iis eſſet finis ultimus, ſeu felicitas. Incontinens autem retinet incorruptum judicium circa eadem principia, ſeu finem morum generatim; licèt in ſingulari, & ex impetu perturbationis aliquid in ſingulari contrarium faciat: ideoque ceſſante impetu perturbationis, ad rectum judicium ſe recepit. Ergo intemperatus longè difficilius pœnitere & corrigi poteſt, quam incontinens.

25. Confirmatur. Si fiat comparatio inter duos malè agentes, ille ſanabilior, ac correctionis capacior cenſetur, qui retinet adhuc incorruptum id, quod optimum eſt in homine, & origo bonorum omnium ſecundùm mores. Atqui incontinens, licèt malè agat, retinet adhuc incorruptum judicium de principiis rerum agendarum, ſeu de fine ultimo: quod judicium eſt quid optimum in homine, & quaſi origo bonorum omnium ſecundùm mores. Intemperatus autem corruptum judicium de iis habet, atque ultrò à ſe depulit quod præſtantiſſimum in ipſo erat, & fons bonorum quorumlibet. Non enim ſolùm ſuccumbit perturbationi vehementi ad quamlibet actionem turpem, ſed facilè, & quaſi ex inclinatione naturæ ad illam fertur. Quare corrupto jam appetitu, corrumpitur facilè judicium, quo proponit generatim ſibi perſiſtendum eſſe in voluptatibus inconceſſis gulæ & veneris, quaſi eſſent finis ultimus. Ergo facta comparatione inter incontinentem & intemperatum, ille ſanabilior eſt: hic verò pene inſanabilis ac deploratus. Pene, inquam, & attenta prava illa diſpoſitione, ſeu potiùs habitu vitii. Nam abſolutè, & ex vi divinorum præſidiorum, quæ nulli improbo inter vivos agenti denegantur, poteſt quidem reſipiſcere, & ad meliorem frugem redire. Nec propterea errorem ſpeculativum ponimus circa agenda in quolibet intemperato, ſed practicum, qui citra errorem in fide haberi poteſt. Circa quod proderit legere quæ diximus quæſtione præcedenti a num. 40.

26. Eam difficultatem correctionis & pœnitentiæ in hominibus jam corruptis vitiorum illuvie ratione naturali & morali detectam ab Ariſtotele, indicant variis locis ſacræ literæ: præſertim verò *Jeremiæ* 13. verſ. 23. ubi dicitur: *Si mutare poteſt Æthiops pellem ſuam, aut pardus varietates ſuas: & vos poteritis benefacere, cum didiceritis malum.* Quaſi diceret: non poteritis. Quæ verba explanaſſe videtur,

detur, ac vera didiciſſe experimento ſuo clariſſimum Eccleſiæ ac Theologiæ lumen S. Auguſtinus lib. 6. *Confeſs.* dicens: *Suſpirabam ligatus, non ferro alieno, ſed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus, & inde funes mihi fecerat. Ex perverſa enim voluntate facta eſt conſuetudo: & dum conſuetudini non reſiſtitur, facta eſt neceſſitas. Quibuſdam annulis ſibimet connexis tenebat me ſtrictè dura ſervitus.* Sed enim, ut paullò antè dicebam, hæc non eſt neceſſitas abſoluta, ſed ſolùm difficultas ingens ex vi conſuetudinis & habitûs vitioſi, quæ tamen vinci poteſt ſimpliciter, ac præſertim ſubſidiis cœleſtibus, quibus nullum animæ vulnus inſanabile eſt, nec incapax remedii.

27. Tertia ratio. Inter duo mala illud eſt deterius, quod eſt diuturnius: ſicuti & inter duo bona id præſtantius habetur, quod magis durabile eſt. Atqui intemperantia eſt malum diuturnius, quàm incontinentia. Intemperantia ergo deterior, quàm incontinentia eſt. Aſſumptionem probat Ariſtoteles ſimilitudine petita ex morbis humani corporis. Intemperantia enim eſt habitus, ſeu vitioſitas naturâ ſuâ permanens, inſtar tabis, aut hydropis: quæ ubi ſemel occupârint corpus humanum, immobiliter hærent hominemque in interitum perducunt. Incontinentia autem eſt vitioſitas, ſive prava diſpoſitio, non continua, ſed interrupta, & ſimilis epilepſiæ, ſive morbo comitiali, qui modò ingruit, modò recedit. Ac ſanè quemadmodum habitus differt in permanentia à diſpoſitione, & ægritudines, quæ vulgò habituales dicuntur plurimùm differunt ab iis, quæ tranſitoriæ appellantur; ita intemperantia diſſidet ab incontinentia. Ergo intemperantia diuturnius malum, ac proinde deterius eſt.

28. Quarta: è duobus malis pejus eſt occultum & latens, quàm apertum & manifeſtum. Atqui intemperantia eſt malum occultum & latens: incontinentia verò apertum & manifeſtum. Ergo pejor eſt intemperantia, quàm incontinentia. Major videtur manifeſta: Quia è duobus malis pejus eſt illud quod periculoſius eſt, & difficilius ſanari poteſt, quàm apertum & manifeſtum. Ergo, &c. Minor autem ſuadetur: Quia cùm intemperantia afferat corruptionem recti judicii, ſive extinguat conſilium rationis, ob corruptionem appetitûs, impedit ſeriam cognitionem, ſeu advertentiam pravitatis ſuæ: ac proinde hæc in ipſo animæ ſinu occulta manet, & tecta ab ſpecioſa voluptatis forma. Incontinentia verò, cùm non præſupponat judicium corruptum, ſed rectum, & quòd reſrigeſcente perturbationis impetu redeat, prout antea erat, non eſt malum occultum, ſed apertum, cujus deformitas ſtatim in oculos incurrit. Quare longè periculoſius & ſanatu difficilius eſt intemperantiæ, quàm incontinentiæ, malum; quod proinde, ut ſanetur, egeat efficaciori medicina, & pervadente arcanos animæ ſinus, ubi illud altè defixum eſt.

29. Hæc Ariſtotelis ratio mirè & utiliter admodum illuſtrari poteſt duplici teſtimonio, altero S. Cæſarii Arelatenſis *Homil.* 25. altero S. Cypriani *Serm.* 5. *De lapſis*. Prior ita loquitur de iis, qui poſt improbitatem, ſeu habitum vitii, volunt ad meliorem frugem converti: *Non putemus tam facilè remitti illata ſemel crimina, & profundo vulnere in animæ impreſſa viſceribus. Multum opus eſt fletûs, multum gemitûs, multæ contritiones corporis ad ſanandos ipſos dolores cordis. Totâ incumbendum eſt ſpiritûs compunctione, ut vetuſtas mala, tanquam ſagittæ quedam è conſcientiæ viſceribus evellatur. Non ſufficit ſummis labiis dicere: Peccavi, parce, & remitte. Et Saul dicebat, peccavi: ſed non obtinuit illam, quam David una pœnitentiæ voce promeruit, veniam. Et hoc quare Saul? quia confeſſionem nudam magis, quàm veri gemitus, exprimebat, non enim compenſabitur cum magnitudine criminis humiliatio levis ſupplicantis. Non levi agendum eſt contritione, ut debita illa redimantur, quibus mors æterna debetur: nec tranſitoria gaudendum ſatisfactione pro malis illis, quibus paratus eſt ignis æternus. Si volumus intelligere, quàm graves apud ſe reputet Judex hominum culpas, reſpiciamus ad pœnas.* Hæc ille: quæ licèt generatim de quolibet ſcelere accipi poſſint, ſpeciatim intelliguntur de habitu vitii, quem appellat vetuſtatem malam animæ viſceribus infixam, & ſanatu difficillimam. Cyprianus verò nervosè, ut aſſolet eleganterque, inquit: *Quàm magna commiſimus, tam granditer defleamus. Alto vulneri diligens & longa medicina non deſit. Pœnitentia crimine minor non ſit. Putaſnè dominum tam citò poſſe placari, quem verbis perfidis abnuiſti, cui patrimonium præponere maluiſti, cujus templum ſacrilega contagione violâſti? Putas facilè eum miſereri tui, quem tuum non eſſe dixiſti? Orare oportet impenſiùs, & rogare: diem luctu tranſigere: vigiliis noctes ac fletibus ducere: ſtratos ſolo adhærere cineri: in cilicio & ſordibus volutari*, &c. Aurea ſanè verba, & digna ob oculos mentis noſtræ verſari, ut probè perſpectum habeamus, non modò quàm altè defixa ſit inveterata vitioſitas intra penitiores animæ ſinus, & quàm difficilè ſanari poſſit (quod mirè illuſtrat rationem præjactam Ariſtotelis) ſed etiam, & multò magis, ut diſcamus mederi vulneribus animæ, ſeu ſceleribus antea commiſſis, non levi & perfunctoria manu, ut fieri ſolet, ſed efficacibus & acerbitatem doloris afferentibus remediis, juxta criminum magnitudinem altè defixorum intra animæ penetralia. Sed quid? vel Horatius, Ethnicus poeta, & moribus nequaquam probatis, id perſpectum habuit, dum accinit lib. 3. *Carmin.* Ode 24.

Eradenda cupidinis
Pravi ſunt elementa, tenera nimis
Mentes aſperioribus
Formanda ſtudiis.

Ubi *elementa pravi cupidinis* appellat vitiorum habitus profundè animo impreſſos, quos proinde eradendos, ſeu extirpandos monet aſperioribus ſtudiis. Eamque difficultatem evellendi ex imò cordis habitus pravos, & occulta ſcelera, præ aliis conſpicuis & manifeſtis, ac neceſſitatem ſummam divinæ opis ad medendum iis, nos expreſſimus ante aliquot annos ſequenti epigrammate; quod, licèt aliquantò longius ſit, hoc loci edere viſum, ad promovendam pietatem. Porrò in eo tutelarem Angelum, divinæ providentiæ miniſtrum, & curatorem animæ noſtræ, ita alloquebamur.

Angele, quem vitæ comitem, mentiſque magiſtrum,
Et cura, & pietas numinis alma dedit;
Nunc animum illuſtra, arcani & penetralia cordis
Accende, ut capiam, tè duce, ad aſtra viam.
Judicium Domini, incautæ & delicta juventę
Dum memoror, magnus corripit oſſa timor:
Non etenim ſatis ad veniam manifeſta cavere
Crimina, ſi occultis mens mea ſordet adhuc.

Eſt

Eſt gravium ſcelerum venia indiviſa, nec inter
Delictum & delictum dimidiare poteſt.
Utq́ue Deus ſimplex naturâ totus habetur,
Vel nihil, aut nihil, aut gratia tota datur.
Non manifeſtorum tantùm medicina paranda eſt;
Occulti & maculas criminis unda lavet;
Unda fluens, non tam ex oculis, quàm cordis ab imo,
Quæ maculas omnes tergere ſola poteſt.
O! cui nec ſilices, nec ſaxa reſiſtere poſſunt,
Educ de petra pectoris hujus aquam,
Omnia tergentem, ſeu pervia crimina, ſive
Quæ fortè arcano pectore clauſa latent.
Quid referet quòd homo ſe vivere cenſeat, & quòd
Stet ſibi, ſi ante Deum mortuus uſque jacet?
Sæpè dealbatæ ſpecies erit æmula cryptæ;
Intra quam cineres, oſſaque tecta manent.
Quid ſi virtutis ſpecie penetralia cordis
Invidia, aut error, vel gravis ira tenet?
Quid, ſi cæca, atrox, atque inſatiabilis intus
Ambitio ſit, & ad munera ſacra fames?
Quid, ſi poſſideat maleſuada ſuperbia mentem,
Quam minùs ille videt, quem magis illa premit?
Quid ſi judiciis temerè lædatur iniquis
Proximus, & ſubeat damna alienus honor?
Quid, gula ſi interior ſit circa munera cœli,
Et clam privatus gaudia quærat amor?
Impenetrabilis eſt humani cordis abyſſus,
Quam ſolus novit, quem nihil uſque latet.
Interiora magis quærenda: in corde latentes
Divitias nec fur, nec levis aura rapit.
Cæca fides, ſpes firma, & amor mihi fervidus inſit,
Quo me pro Domino nocte dieq́ue negem.
Hoc exercitium facilè, ſine murmure, tutum,
Quo præeunte, ſimul cætera pondus habent.
Cætera corde pio atque humili ſociata valebunt;
Aureum erit, ſi auro jungitur, æris opus.
Sed tamen, hæc poſtquam ſpeculamur, praxis ab illo eſt,
Qui largo atque pio munere præſtat opem.
O! cui corda patent, lumen vireſq́ue miniſtra,
Ut videam, ut faciam, quod licet, atque decet.
Angelus ille tuus, clari mihi ſyderis inſtar
Fulgeat, & dux ſit greſſibus ille meis.
Affectus cordis moderetur, & omnia pandat
Crimina, queis forſan mens mea ſordet adhuc.
Ut quicquid vitiorum arcano in pectore clauſum eſt
Extirpem, aut lachrymis nocte dieq́ue lavem.

30. Quinta ratio Ariſtotelis in idem probandum, hæc ferè. Quiſquis vincitur à leviori cupiditate, & minori commotioni ſuccumbit, pejor eſt illo, qui ſuperatur à graviore & vehementiore. At intemperatus vincitur à leviore cupiditate, & minori commotioni ſuccumbit; incontinens verò ſuperatur à graviore & vehementiore. Ergo intemperatus pejor eſt, quàm incontinens. Major propoſitio eſt manifeſta; nam qui minorem excuſationem, aut nullam, habet de peccato ſuo, pejor eſt, quàm qui majorem. At quiſquis vincitur a leviore cupiditate & commotione, minorem excuſationem habet de peccato ſuo, quàm qui graviori ſuccumbit commotioni. Minor autem quoad priorem ſuadetur: quia intemperatus ratione habitus vitioſi facilis redditur ad peccandum, quacumque levi commotione aut impulſu tangatur: ſicut ille, qui ebrietatis habitu imbutus eſt, qualibet levi occaſione data, facilis eſt ad potationem & ebrietatem. Quoad poſteriorem verò partem ſuadetur, ſuppoſita diſtinctione incontinentium in duplex genus, tradita ab eodem Philoſopho capite ſeptimo eiuſdem libri ſeptimi *Ethicorum*; ut quidam ſint prævolantes, & temerarii, qui impetu perturbationis rapiuntur antequam deliberent, quoniam gravi commotione flavæ aut atræ bilis rapiuntur ad voluptatem inconceſſam; alii verò conſilium & deliberationem capiant; ſed tamen voluptate incitati, conſilium ſuſceptum deſerant. Et hi ſunt pejores præcedentibus: quoniam liberiùs peccant, & a commotione non ita vehemente vincuntur. Ariſtotelis autem ratio, quam proſequimur, præcipuè intelligenda eſt de continentibus prioris generis: quoniam vehementiori commotioni ſuccumbunt. Verùm etiam accipi illa poteſt de incontinentibus generis poſterioris: quoniam & hi vincuntur à perturbatione ſeu cupiditate longè vehementiore, quam ſit ea, cui paſſim cedunt intemperati.

SECTIO IV.

Occurritur rationibus dubitandi, initio propoſitis.

31. AD I. rationem dubitandi ex num.2. facilis eſt occurſus. Fatemur, continentiam ſimpliciter dictam, id eſt, inhærentem voluntati in ordine ad reſiſtendum & continendum in officio voluptates inconceſſas gulæ & veneris, eſſe ſpiritualem affectionem, ſive diſpoſitionem quandam immaterialem. Fatemur ulterius, temperantiam reſidere in appetitu ſentiente, ac proinde eſſe habitum materialem: quia neque voluntati poteſt inhærere aliquid materiale, neque ſentienti & corporeo appetitui quicquam ſpirituale. Inde verò ſolùm convincitur, ex eo capite præſtantiorem eſſe continentiam, quàm temperantiam. Aliunde autem, & ſimpliciter loquendo, hæc melior & laudabilior eſt, multiplici ex cauſſa. Prima eſt, quia in genere boni moralis circa quamlibet determinatam materiam, melior & laudabilior eſt habitus, quàm diſpoſitio. Atqui continentia in genere boni moralis, circa eādem materiam voluptatum gulæ & veneris, eſt ſolùm diſpoſitio, ut oſtenſum eſt ſectione præcedenti num.22. temperantia verò circa eandem materiam eſt verus & proprius habitus. Secunda: quoniam mera diſpoſitio ad virtutem eſt inferior ſimpliciter virtute ipſa. Continentia autem, licèt reſideat in voluntate, eſt mera dilpoſitio ad virtutem ſolidam temperantiæ. Ergo illa inferior ſimpliciter eſt. Tertia denique, ut alias omittam, in eo conſiſtit, quòd continentia non afferat actionem perfectam, ſive optimam, & puram à fæce perturbationum, ſicut temperantia; ſed imperfectam, & lutulentam. Eſt igitur longè melior & laudabilior in genere moris temperantia, quamvis continentia penès immaterialitatem, & entitatem, quodammodo præſtantior ſit.

32. Ad confirmationem dicendum, præſtantiam habitûs, aut quaſi habitûs, ſimpliciter loquendo æſtimari debere ſecundùm præſtantiam, ſeu perfectionem & bonitatem majorem, tum objecti, tum & actionum, ad quas inclinat. Objectum autem temperantiæ eſt præſtantius, quàm continentiæ: quia licèt utraque eandem materiam, eaſdem nimirum voluptates gulæ & veneris, tractet; ſublimiori tamen modo illas ſpectat temperantia;

ſcili-

ſcilicet, ut moderaodas, propter hooeſtatem poſitivam: continentia autem ot reprimendas ſolùm, & propter bonum negativum non peccandi. Inſuper & actiones temperantiæ longè puriores & præſtantiores ſunt. Neque obſtat quod opponitur, actiones continentiæ difficiliores eſſe, & magis arduas. Quippe id ſolùm eſt per accidens, ſive ex conditione ſubjecti vehementibus perturbationibns agitati, & proinde fluctuantis inter honeſtum & turpe. Per ſe autem & ſimpliciter loquendo difficiliores & magis arduæ ſunt actiones temperantiæ, & cujuslibet alterius virtutis: quoniam per ſe loquendo præſupponunt devictas perturbationes, appetitum rectum, & inſtructum habitu virtutis moralis, ſicuti & mentem prudentiâ præditam, quæ omnia parare & adquirere difficillimum eſt, licèt iis jam partis facilè & jucundum ſit honeſtè agere. Patet igitur, etiam ex eo capite præſtantiorem eſſe temperantiam, quàm continentiam.

33. Ad II. ex num. 4. facilis eſt ſolutio. Continentia enim non utcumque ſpectat voluptates, ſed vincendo; & quidem præſentes, ac poſitivam luctam inferentes. Toleraotia autem verſatur ſolùm non ſuccumbendo voluptatibus, quæ per ſui abſentiam, ſeu privationem inferunt dolorem. Difficilius autem eſt hoſtem præſentem & poſitivè luctantem vincere, quàm non vinci ab abſente, qui ſola ſui priuatione provocat ad luctam. Ergo difficilior eſt actio continentiæ, quàm tolerantiæ. Quod autem objicitur ex Ariſtotele de expectatione & perpeſſione terribilium, difficiliorem eſſe, quàm abſtinentiam à jucundis, ſolùm probat, fortitudinem eſſe præſtantiorem, quàm temperantiam, quod ſuprà ultrò fatebamur, ubi & rationem diſparitatis reddidimus inter expectationem & aggreſſionem terribilium in materia fortitudinis ex una parte, & continentiam & tolerantiam ex altera.

24. Ad III. negatur aſſumptum. Conſtat enim abundè ex ſectione præcedenti, intemperantiam eſſe loogè pejorem, quàm incontinentiam. Ad I. probationem dicendum ex doctrina Ariſtotelis lib. 3. *Ethicorum* cap. 1. longè graviùs peccare, cæteris paribus, iotemperatum, quàm incontinentem: quia prior peccat ex conſilio & electione per habitum pravum, quem liberè per actiones turpes comparavit; poſterior autem ſolùm peccat ex impetu perturbationis, quam ſubire non eſt ipſi liberum. Quare hic poſterior aliquam excuſationem obtendere poteſt: intemperatus verò nullam. Neque obſtat quòd intemperatus non judicet eſſe malum id quod agit, aut etiam exiſtimet eſſe bonum. Ea quippe ignorantia, ſeu ſtupiditas mentis, non eſt antecedens, ſed conſequens, ſive voluntaria, & liberis actionibus ac turpibus adquiſita, quæ proinde non minuit culpam. Ad II. probationem eſt aperta diſparitas. Nam incontinens prævolans, ſeu temerarius, de quo loquitur Ariſtoteles, nec habet, nec habuit in ſua libera poteſtate judicium rationis, quo cognoſceret eſſe malum id quod agit. Quare non eſt vituperandus ſicut incontinens debilis, qui ſupponitur habere rectum judicium de pravitate actionis, à quo ſe dimoveri patitur ob perturbationis impetum. Intemperatus autem utroque illorum longè vituperabilior eſt: quoniam liberè abjecit, & corrupit rectum rationis judicium: & licèt ſimilior ſit incontinenti temerario, quàm debili, quatenus noo habet rationem admonentem quando malè agit; aliunde ſimilior eſt incontineuti debili, quia cùm antea admooeretur coofilio rationis, poſtea illud liberè ac voluntariè corrupit, per conſuetudinem actionum turpium. Ad III. probationem negamus, incontinentem peccare ex majori libidine, quàm intemperatum. Nam licèt hujus commotio ſit minùs vehemens, procedit ex majori libidine appetitus, prorſus ioclinati medio pravo & voluntario habitu ad omnes actiones turpes. Quare in ipſo ſcelere nullum conſcientiæ remorſum, aut triſtitiam patitur: quia abjecto conſilio rationis, totus à libidine poſſidetur. Cæterùm incontinens, licèt commoveatur à vehementiori perturbatione, non ſupponitur habere appetitum poſſeſſum à libidine, ſed potiùs luctantem inter libidinem & pudicitiam. Nec admittit ſcelus aliquod ſine triſtitia, aut aliquo conſcientiæ ſtimulo: utpotè rectum judicium adhuc retinens. Quibus demum evincitur, incontinentem excuſabiliorem, ſeu minùs malum eſſe, quàm intemperatum.

QUÆSTIO QUARTA.

Quænam ſit deterior ſpecies incontinentiæ?

DIVIDIT Ariſtoteles aliis & aliis locis libri ſeptimi Ethicorum *incontinentiam bipartitò, ſeu in duplicem ſpeciem. Primò, ex parte materiæ: ut quædam ſit incontinentia cupiditatis, quædam verò iræ: & de priore illarum decernit, pejorem eſſe. Secundò ex parte modi quo ſe babet incontinens in modo agendi, ut quorundam incontinentia ſit ex natura, quorundam verò ex conſuetudine: Et docet, priorem ex iis eſſe inſanabiliorem, ſive ut alii addunt, deteriorem. Quorum utrumque, quia difficile eſt, examinare & operoſiùs quærere oportet.*

SECTIO PRIMA.

Rationes dubitandi, ob quas incontinentia cupiditatis appareat minùs vituperabilis, quàm incontinentia iræ; itemque incontinentia ex natura, quàm ex conſuetudine.

2 PRIOR diviſio incontinentiæ hoc loci exponenda, eſt, in illam quæ ſimpliciter & ſine addito dicitur incontinentia, verſaturque nominatim in voluptatibus gulæ & veneris, quæ ſunt propria materia temperantiæ: ut traditum fuit hac ipſa Diſputatione quæſt.1. & in eam quæ ſolùm καθ' ὁμοιότητα, ut loquitur Ariſtoteles, id eſt, per ſimilitudinem, & cum adjectione, dicitur incontinentia in certa aliqua materia, ut lucri, honoris, iræ, &c. Neque obſtat quòd prior dicatur etiam incontinentia cupiditatis: quia hujus materiæ determinatio ſolùm ponitur ad majorem expreſſionem: ſiquidem, incontinentia ſimpliciter dicta, & incontinentia cupiditatis, eadem omnino eſt: cùm cupiditas abſolutè accipiatur pro affectu nimio rerum inconceſſarum intra materiam intemperantiæ, ſive pro voluptatibus gulæ & veneris. Suppoſita autem diviſione hac, pronunciat Ariſtoteles, deteriorem eſſe incontinentiam ſimpliciter dictam, ſive cupiditatis, quàm incontinentiam iræ. Quæ doctrina difficilis apparet propter aliquas difficultates, quæ ſtatim ferè in oculos incurrunt.

3. Prima eſt. Vituperabilior & deterior eſt illa affectio, quâ quiſpiam cedit infirmiori adverſario, quàm ea, quâ ſuccumbit potentiori, & fortiori: ſicuti minùs veniâ dignus eſt, minoremque excuſationem obtendere poteſt, qui, cùm facilè reſiſtere poſſet cuilibet ſceleri, noluit, quàm qui non, niſi difficilè & magnam vim inferendo. Atqui incontinentia iræ eſt illa, in qua quiſpiam cedit infirmiori adverſario: incontinentia autem cupiditatis eſt, in qua ſuccumbit adverſario longè fortiori. Docet enim Ariſtoteles lib. 2. *Ethicorum* cap.3. facilius eſſe reſiſtere iræ, quàm cupiditati. Ergo vituperabilior & deterior eſt concupiſcentia iræ, quàm cupiditatis.

4. Secunda: inſtituta comparatione inter duas affectiones pravas, pejor eſt illa, quæ malè afficit partem animæ nobiliorem: ſiquidem infert majus malum, quàm alia lædens ignobiliorem partem. Atqui incontinentia iræ malè afficit partem animæ nobiliorem: incontinentia autem cupiditatis ignobiliorem. Prior enim illa infeſtat, ac ſæpe in furorem adigit appetitum iraſcentem, qui pars potior & præſtantior eſt, quàm appetitus concupiſcens, quem malè afficit incontinentia cupiditatis. Pejor igitur eſt incontinentia iræ, quàm cupiditatis. Porrò præſtantiorem & nobiliorem eſſe appetitum iraſcentem, quàm concupiſcentem, patet: tum, quia prior ille ad ſublimiora & difficiliora contendit: poſterior verò terrenis & fæculentis voluptatibus intentus eſt: tum etiam, quia prior ille eſt ſubjectum fortitudinis, quæ eſt virtus excellentior, quàm temperantia reſidens in appetitu concupiſcente. Subjectum verò præſtantioris virtutis debet eſſe ſublimius & excellentius.

5. Tertia: inter ſpecies incontinentię illa eſt turpior, quę hominem reddit magis exoſum aliis: quia majus odium pręſupponit per ſe loquendo majus malum. Atqui incontinentia irę conſtituit hominem magis exoſum aliis, quàm incontinentia cupiditatis. Quippe hominem incontinentem irę omnes averſantur, & fugiunt, veluti furioſum, & paratum ad malum inferendum, nec ullus ab eo ſe exiſtimat ſecurum, quod tamen non habet locum in incontinentia cupiditatis, ut experimento patet in iis, qui, licèt ſint amoribus dediti, non propterea inviſi habentur, nec odium ſui excitant apud alios. Incontinentia ergo iræ turpior eſt, quàm cupiditatis.

6. Poſterior diuiſio incontinentię eſt in eam, quę oritur ex natura, & illam, quę ex conſuetudine. Sumiturque ex Ariſtotele libro 7. *Ethicorum* cap.4. & 5. ubi de feritate diſſerit. Ait enim, quoſdam naturâ evadere inclinatos ſeu proclives ad certas quaſdam voluptates, pręaliis, ſive illę immanes & ferinę ſint, quatum plura exempla ibidem proponit: ſive humanę, quales ſunt quę ad communem uſum gulæ & veneris ſpectant. Ii verò dicuntur ab illo naturâ incontinentes, & inſanabiliores, ſive, ut Buridanus, & Gallutius volunt, pejores iis, qui ex ſola conſuetudine incontinentes ſunt. Quæ propoſitio adhuc difficilior eſt, quàm pręcedens, propter plura & difficilia argumenta, quibus impetitur.

7. Primum eſt ad hominem contra eundem Philoſophum: qui propterea docuit, incontinentiam cupiditatis eſſe pejorem, quàm incontinentiam irę, quia hęc naturalis eſt: ac proinde non ducens ortum ex aliqua libera electione, ſicuti incontinentia cupiditatis, quę tota ex voluntariis electionibus ortum habet. Ergo ob eandem cauſſam, incontinentia ex natura, ſi fortè quęquam eſt, non eſt deterior, ſed longè minùs mala, quàm incontinentia ex conſuetudine: cùm tota hęc ex liberis electionibus proveniat; illa verò ſit ante liberam hominis electionem.

8. Secundum. Comparatio debet eſſe inter extrema ejuſdem generis: atque adeò ut incontinentia ex natura, dicatur pejor, quàm incontinentia ex conſuetudine, debet utraque eſſe intra genus mali moralis. Atqui incontinentia ex natura non eſt intra genus mali moralis. Non ergo locus eſt ut pejor ſit, quàm incontinentia ex conſuetudine. Aſſumptio probatur. Nam teſte eodem Ariſtotele lib. 3. *Ethic.* cap. 1. & 5. non eſt intra genus mali moralis, ſeu vitii, id quod non eſt ſitum ſub libera hominis poteſtate. Atqui incontinentia ex natura non eſt poſita ſub libera hominis poteſtate. Cùm enim conſiſtat in illo temperamento, ſeu complexione humorum, impellente ad voluptates inconceſſas, ante omnem actum electionis, & uſum libertatis, non eſt ſub libera poteſtate hominis. Ergo incontinentia ex natura non eſt intra genus mali moralis. Confir. nemo ex natura eſt malus moraliter: Ergo ſi qua incontinentia ex natura eſt, nullatenus eſt moraliter mala.

9. Tertium. Ideo ipſe Ariſtoteles lib. 7. *Ethic.* cap. 8. aſſerit, & probat ex inſtituto, incontinentiam eſſe minùs turpem, quàm intemperantiam, quia minùs voluntaria eſt. Non enim in ea peccatur ex conſilio & electione, id eſt, ex habitu, quemadmodum in intemperantia: ſed ex vehementi perturbatione, quâ homo impotenter rapitur ut agat, contra quam ratio recta conſuluit.

At hæc ipſa conſideratio, ſi quam vim habet, probat æquè aut magis, incontinentiam ex natura minùs turpem eſſe, quàm incontinentiam ex conſuetudine: ſiquidem, cùm ortum ducat ex principiis naturalibus, & proinde neceſſariis, vix ullum libertati locum relinquere videtur. Ergo incontinentia ex natura minùs turpis eſt, quàm incontinentia ex conſuetudine.

SECTIO II.

Turpiorem eſſe incontinentiam cupiditatis, quàm iræ. Rationes Ariſtotelis in id probandum expenſæ & evaſiones præcluſæ.

10. DICENDUM I. incontinentiam cupiditatis, ſeu ſimpliciter dictam, quæ in voluptatibus gulæ & veneris verſatur, longè turpiorem eſſe, quàm incontinentiam iræ. Ita Ariſt. lib. 7. *Ethicorum* præſertim capite ſexto: ubi id ex profeſſo nititur ſuadere variis rationibus, quas in commentario ejus loci aliquantò fuſiùs propoſuimus, & nunc ſummatim præſtringere placet, ac præterea ſolutiones, quibus enervari poſſent, refellere.

11. Prima ratio Ariſtotelis hæc ferè eſt. Inter incontinentias illa debet cenſeri turpior, quæ remotior eſt à ratione: quoniam per illam magis degenerat homo à rationali natura: quod ſanè turpitudinis plenum eſt. Atqui incontinentia cupiditatis eſt remotior à ratione, quàm incontinentia iræ. Illa enim nullo modo audit, nec ſequitur rationem: ſed cùm primùm per ſenſum renuntiatur voluptas gulæ aut veneris, abſque mora illam amplectitur incontinens cupiditatis, quem vehemens perturbatio impotenter rapit. Incontinentia verò iræ quodammodo, licèt leviter, audit rationis conſilium. Quod eleganter exprimit Ariſt. dum ait, iracundiam ἀκούειν, ἀλλὰ παρακούειν, *audire, ſed leviter audire*. Idque duplici exemplo ſimili confirmat: altero ſervorum illorum, qui ob ſummam celeritatem complexionis, vix audiunt domini præceptum, eùm illud ſtatim exequi feſtinant; ſed illud non exequuntur, quoniam malè audierunt, ſive non auſcultârunt: altero canum domeſticorum, qui ob iram celerem, ac facilè mobilem, quâ fervent, quolibet ſtrepitu levi facto ad januam dominorum, latrant, præter voluntatem illorum. Non enim canes alunt ut indiſtinctè latrent noctu, niſi ubi incurſus latronum exigit. Similiter ergo incontinens iræ, rationem audit quidem, ſed leviter & in tranſitu: veruntamen inſtigante perturbatione ad ulciſcendum injuriam illatam, ſtatim latrat, nec auſcultat deliberationem judicii, quâ conſulat, an iraſci oporteat necne. Patet igitur, incontinentiam cupiditatis eſſe magis remotam à ratione, quàm incontinentiam iræ.

12. Dices, potiùs colligi oppoſitum ex ratione præjacta. Quæcumque enim fiunt ex perturbatione impotenti, ac præveniente omne rationis conſilium, vacant culpâ, ſicuti & libertate; ac non minùs, quàm quæ per inſaniam, aut fatuitatem aguntur: ac proinde non modò nequeunt eſſe pejora, iis quæ malè fiunt contra rationem admonentem, ſed nec mala eſſe poſſunt. Atqui incontinentia cupiditatis ea eſt, ut quæ per illam fiunt, fiant ex perturbatione impotenti, ac præveniente omne rationis conſilium: incontinentia autem iræ eſt ejuſmodi, ut quæ fiunt ex illa, fiant contra rationem admonentem, quamvis leviter. Ergo incontinentia cupiditatis non modò nequit eſſe pejor, quàm incontinentia iræ, ſed nec mala eſſe poteſt.

13. Sed contrà. Probatio enim præjacta eſt optima, & nullatenus eluditur evaſione præcedenti. Animadvertendum eſt enim, antequam incontinens iræ quicquam malè agat, præcedere in illius mente hunc ſyllogiſmum, aut explicitè, aut obſcurè & leviter. Injuria eſt depellenda & author illius plectendus. At hic injuriam intulit. Ergo depellenda eſt injuria illata, & illius author plectendus. Eo verò ſyllogiſmo vix percepto, incontinens iræ ſtatim concitatur ad ulciſcendum injuriam: verùm quia perturbatione rapitur, non exequitur id quod recto & utcumque apto ſyllogiſmo concluſit, ſed prætergreditur exuperantiâ ultionis; nec ſiſtit intra mediocritatem, quoniam perturbatio iræ movet illum ad exuperantiam vindictæ. Quare ratiocinatio utcumq; apta fuit, & in qua uſus aliquis rectæ rationis apparuit: ſed tamen executio limites rationis exceſſit, ob perturbationem moventem. Cæterùm incontinentiam iræ non præceſſit aliqua ſimilis ratiocinatio: ſed ſtatim ubi voluptas proponitur, in eam præceps it. Licèt enim ratio admoneat, eam voluptatem eſſe turpem, adhuc tamen nullus rationabilis ſyllogiſmus præceſſit ad illam amplectendam, ſicut in incontinentia iræ. Unde immeritò refellitur Ariſtotelis ratio, quaſi ille docuerit, incontinentem cupiditatis agere abſque ullo uſu rationis admonentis malum eſſe quod agit. Quippe non negavit hunc rationis uſum quem jam lib. 3. cap. 1. & 5. *Ethic.* docuerat neceſſarium ad peccandum: ſed tantùm negat incontinenti cupiditatis ratiocinationem, ſeu diſcurſum rationis aptæ, quem tribuit incontinenti iræ. Unde breviter inſtauratur ratio illa præcedens ſub hac diſſerendi formula: pejor eſt illa incontinentia, in qua homo remotiorem ſe præbet à recta ratione, ſeu magis alienum à natura rationali. At incontinentia cupiditatis eſt talis, ut in ea homo ſe remotiorem præbeat à recta ratione; cùm non utatur ratiocinatione apta, quâ tamen utcumq; utitur in incontinentia iræ. Ergo pejor eſt incontinentia cupiditatis, quàm iræ.

14. Secunda Ratio. Illa incontinentia eſt turpior, cujus commotio eſt minùs naturalis. Huic enim difficiliùs venia, ſeu excuſatio conceditur. Cui propoſitioni probandæ, licèt per ſe luculenta appareat, utitur Ariſtoteles duplici exemplo. Primum eſt cujuſdam filii accuſati, quòd verberâſſet patrem ſuum, & ſe excuſantis, quòd pariter ille parentem ſuum verberibus affeciſſet. Alterum eſt, cujuſdam parentis raptati à filio uſque ad fores domûs, ac rogantis ne ultrà raptaret, ea ratione addita, ϗ γὰρ αὐτὸς ἕλκυσαι τὸν πατέρα μέχρις ἐνταῦθα. *Etenim ipſe quoque traxerat patrem eò uſque*. Rationemque excuſationis in utroque exemplo addit: συγγενὲς γὰρ ἡμῖν. *Cognatum enim nobis eſt*. Nimirum, hęreditariæ propenſiones ſunt nobis cognatę, ideoque quodammodo excuſationem merentur, quia naturales ſunt: quę verò naturales non ſunt, minùs dignæ habentur excuſatione. Atqui incontinentia iræ eſt magis naturalis, quàm incontinentia cupiditatis: cùm illa oriatur ex complexione hu-

humorum, in qua præeminet ira; hæc verò ex ſiniſtro uſu, ſeu immodica voluptatum appetitione. Turpior ergo eſt incontinentia cupiditatis, quàm iræ.

15. Dices, magis naturalem videri cupiditatem, quàm iram; ac proinde incontinentiam cupiditatis excuſabiliorem eſſe, etiam perſiſtendo in ratione præjacta. Porrò cupiditatem eſſe magis naturalem, ſuadetur: quia propenſio quælibet eò magis naturalis eſt, quò magis neceſſaria ejus actio tuendæ ac ſervandæ naturæ. At cupiditatis actio magis neceſſaria eſt, quàm actio iræ, ad tuendam & ſervandam naturam hominis. Actio enim cupiditatis eſt uſus cibi & veneris, quorum prior neceſſarius eſt conſervationi individui, poſterior verò ſpeciei: ſed actio iræ, quæ ſita eſt in ultione injuriæ, neutri eorum finium eſt neceſſaria. Ergo magis naturalis eſt cupiditas, quàm ira.

16. Sed contrà. Ubi enim Ariſtoteles aſſumit, minùs naturalem eſſe cupiditatem, quàm iram, non loquimur de cupiditate inſita ad uſus vitæ humanæ neceſſarios, ſed de alia, quæ ſpectat ſupervacaneos, & immoderationi tribuitur. Duplex enim cupiditas eſt, ut ipſe præmonuit lib. 3. *Ethic.* diſſerens de temperantia. Quædam cibi & potus neceſſarii ad vitam tuendam, ejuſque functiones ritè obeundas: & hæc naturalis profectò, ac oeceſſaria eſt, quæ proinde culpâ vacat. Alia eſt cupiditas cibi & potus ſuperflui, aut juſto delicatioris, & exquiſitioris, qualiter in helluonibus & guloſis invenitur. Et hæc ſanè non eſt neceſſaria vitæ tuendæ, nec illius functionibus ritè obeundis. Quin potiùs bonæ valetudini inimica eſt, & plerumque exitiales morbos parit. Quamobrem conqueritur nimiùm de gula ſui ævi Seneca, aureis illis verbis: *Olim non erat neceſſe, circumſpicere multa auxiliorum genera, cùm eſſent periculorum pauciſſima. Nunc verò quàm longè proceſſerunt mala valetudinis? Has uſuras voluptatum pendimus, ultra modum faſque concupitarum. Innumerabiles eſſe morbos miraris? Coquos numera. Ceſſat omne ſtudium, & liberalia profeſſi, ſine ulla frequentia deſertis angulis præſident. In Rhetorum Philoſophorumque Scholis ſolitudo eſt: At quàm celebres culinæ ſunt? quanta nepotum focos juventus premit?* Ubi immodico uſui ciborum, præſertim exquiſitorum, & deſervientium potiùs ad irritandam gulam, quàm ad providendum neceſſitati, tribuit tot ægritudines ſui ævi, non antea viſas. Quas & ſingillatim expendit Epiſt. 95. dum ait: *Inde pallor, & nervorum vino madentium tremor, & miſerabilior ex cruditatibus, quàm ex fame macies. Inde incerti labantium pedes, ſemper, qualis in ipſa ebrietate titubatio. Inde in totam cutem humor admiſſus, diſtentuſque venter, dum malè aſſueſcit plus capere, quàm poterat. Inde ſuffuſio luridæ bilis, & decolor vultus, tabeſque in ſe putreſcentium, & retorti digiti articulis obrigeſcentibus, nervorum ſine ſenſu jacentium torpor, aut palpitatio ſine intermiſſione vibrantium. Quid capitis vertigines dicam? Quid oculorum, auriumque tormenta?* &c. Lege eundem præterea Epiſt. 114. circa finem.

17. Itaque ratio Ariſtotelis non procedit de cupiditate cibi, & potus neceſſarii, quæ naturalis eſt, ſed de ea, quâ appetitur cibus & potus ſuperfluus, quę naturalis non eſt, ſed præter naturam, & ſupervacanea. Ira verò naturalis eſt homini quatenus animal eſt, ideoque & belluis competit: ac proinde in diſcurſu præjacto non comparatur cupiditati priori, quę pariter eſt naturalis; ſed poſteriori, quæ innaturalis eſt, & propria illorum, qui ab Ariſtotele appellantur γαστρίμαργοι, id eſt, furentes circa ventrem. Quare Buridanus obſervar, iram derivari in ſobolem à progenitoribus, non autem cupiditatem. Rationemque reddit, quia ira principium habet in corde, cupiditas verò in nervis, Cumque calor cordis, ſit qui præcipuè ſemen informat, non autem ipſa nervorum complexio; conſequens eſt ut faciliùs ira derivetur in ſobolem à parentibus, quàm cupiditas. Et ſanè duo illa exempla ſuperiùs indicata ex Ariſt. iram hęreditariam ſignificant, veluti naturalem paſſiooem. Unde inſtauratur breviter ratio illa. Id quod eſt magis naturale, minùs turpe eſt, & cui faciliùs venia concedatur. Atqui incontinentia irę eſt magis naturalis, quàm incontinentia cupiditatis: ſicuti ira naturalior eſt homini, quàm cupiditas. Ergo incontinentia irę, minùs turpis eſt, & cui faciliùs venia concedatur, quàm incontinentia cupiditatis.

18. Tertia ratio. Omnis affectio inſidiatrix eſt pejor, quàm aperta & conſpicua: quoniam inſidię & doli majus periculum mali ac nocumenti afferunt vitę humanę, ac civili convictui, quàm inimicitię apertę, cùm difficiliùs vitari aut pręcaveri poſſint. Atqui incontinentia cupiditatis eſt inſidiatrix, irę autem aperta & manifeſta. Ergo incontinentia cupiditatis eſt pejor, quàm irę. Aſſumptionem probat Ariſt. quoad priorem partem, quę ſola eget probatione, quia cupiditas eſt inſidiatrix: ideoque Venerem appellat Homerus δολοπλόκον, id eſt, dolos nectentem: & *Iliad.* ξ. accinit, illam cęſto, ſeu cingulo ſuo mentem adimere, etiam quibuslibet prudentiſſimis, propter inſidias, quas parat. Quò etiam reſpexit Virgilius, dum accinit:

At Cytherea novas artes, nova pectore verſat.
Conſilia.

Incontineotia ergo cupiditatis eſt inſidiatrix.

19. Dices: omnis prava affectio, & operatio inde orta, quò manifeſtior, eò turpior habetur: cùm pravo exemplo ſuo alliciat cæteros ad malè agendum: propter eaque monemur, ſi caſti eſſe nolumus; ut cauti ſaltem ſimus. Ergo ex eo quòd incontinentia iræ ſit manifeſtior, quàm cupiditatis, potiùs debuit colligere Ariſtot. priorem illam eſſe turpiorem.

20. Sed contrà. Licèt enim inter duas affectiones æquè turpes ex ſpecie, illa ſit pejor, quæ eſt manifeſta, & in opus externum ſe profert (quo ſenſu monemur cauti eſſe, ſi caſti eſſe nolumus) attamen verum ſemper eſt eò turpiorem exiſtere affectionem aliquam, è qua majus malum, ſeu detrimentum oritur; quoniam malum eſt inferre alteri detrimentum, ſive damnum: ac proinde eò turpius malum cenſeri debet, quò majus detrimentum, ſive damnum infert. Atqui incontinentia cupiditatis, cùm ſit inſidiatrix, & occulta, habet inferre majus malum, & inevitabilius, quàm incontinentia iræ, quæ eſt manifeſta, & faciliùs præcaveri poteſt. Ergo incontinentia cupiditatis eſt pejor & tupior, quàm iræ.

21. Quarta. Is, cui jure ac meritò cæteri magis iraſcuntur, pejor eſt quàm cui minùs: quoniam indignatio gravior jure ac meritò non reſpondet, niſi graviori ſceleri. Atqui incontinenti cupiditatis jure ac meritò cæteri magis indignantur, quàm incontinenti iræ: Ergo pejor eſt incontinens

cupi-

cupiditatis, quàm iræ. Aſſumptionem probat Ariſt. ferè ſic. Homines jure ac meritò magis iraſcuntur inſerenti contumeliam, quàm non inſerenti. Atqui incontinens cupiditatis infert contumellam, non verò incontines iræ. Cupiditas enim eſt juncta cum voluptate, ira autem cum dolore. Nemo verò, dum dolet, infert alteri contumeliam, neque enim contumelia affectum putare debet, qui læditur ab alio dolente ob injuriam ſibi illatam. Cupiditas autem nullum affert dolorem, ſed nudam voluptatem, ubi quis ex cupiditate alterum conviciorum plauſtris provocat, aut violat torum alienum: ideoque propriè contumeliam, ſeu Ignominiam infert. Ergo jure ac meritò homines magis iraſcuntur incontinenti cupiditatis, quàm iræ.

22. Dices. Homines magis debent iraſci illi, qui magis injuſtè agit. Is verò non eſt incontinens cupiditatis, ſed iræ. Quamvis enim neutra earum per ſe injuſta ſit, ſed ſolùm ob affectus injuſtos, qui ex iis utcumque oriri poſſunt, certum apparet, magis injuſtos affectus poſſe ex ira naſci, ac ſolere: ut affectus contumeliæ, vulnerationis, homicidii; qui ſanè ſunt injuſti, & longè pejores, quàm affectus gulæ & veneris, ex cupiditate orti, in quibus nulla injuſtitia propriè invenitur. Ergo homines magis iraſci debent incontinenti iræ, quam cupiditatis.

23. Sed contra: licèt enim ex ira procedant affectus vulnerandi, & occidendi, aliique ſimiles, non tamen prodeunt niſi ex fine leniendi dolorem ex injuria priùs accepta. Neque enim diſſerimus de ira prorſus irrationabili, ſed de illa quæ commovetur ad ulciſcendam injuriam illatam, ex ratiocinatione præcedenti, ſuperius expen â, quâ colligitur, vindicandam eſſe injuriam. Et licet iracundus peccet, quia ob rationem non bene auſcultatam excedit modum ultionis; attamen excuſationem aliquam, habet, quoniam impellente dolore & perturbatione naturali exceſſit: ideoque cæteri non nimium iraſci debent, cùm dolor illatæ injuriæ miſeratione dignus ſit. Nimirum, incontinens iræ non, niſi provocatus, peccat. Incontinens verò cupiditatis, nullo dolore laceſſitus ab alio, & à nemine provocatus, ob unam turpem voluptatem, quam in votis habet, irrogat alteri injuriam, ſeu violando alienum torum, ſeu contumeliam inferendo. Ergo magis dignus eſt, ut cæteri iraſcantur, & exoſum illum habeant, quàm incontinens iræ. Unde inſtaurari, ſeu urgeri poteſt Ariſtotelis ratio. Quemadmodum enim juſtitia eminet inter virtutes morum, ita etiam peſſima inter ſpecies incontinentiæ cenſeri debet illa, quæ majorem injuſtitiam parit, & cæteris magis exoſam. Majorem autem injuſtitiam parit, & cæteris magis exoſam, qui offendit alios cum voluptate, & non provocatus, quàm qui laceſſitus ab alio, & dolore afflictus. At incontinens cupiditatis offendit alios ex ſola vuluptate, & minimè provocatus: inconrinens verò iræ offendit quidem, ſed laceſſitus, ſed afflictus dolore. Majorem ergo injuſtitiam parit, & cæteris magis exoſus eſt incontinens cupiditatis, quàm iræ.

SECTIO III.

Comparatur incontinentia ex natura cum ea, quę ex conſuetudine procedit, & veſtigatur utra pejor ſit. Buridani, ac Gallutii expoſitio rejecta, & Ariſtotelis germanus ſenſus detectus, atque illuſtratus.

24. VENIAMUS jam ad alteram incontinentiæ diviſionem in eam, quæ ex natura eſt, & illam, quæ ex conſuetudine proficiſcitur. In qua re Ariſtoteles ſupponit, aliquos per naturam eſſe incontinentes, ſicuti alii per conſuetudinem incontinentes ſunt. Sicuti enim lib. 7. *Ethic.* cap. 4. & 5. docuit, quoſdam ab ortu trahere eam humorum complexionem, ut inclinentur ad ferinas voluptates, ſeu immanes actiones, ac proinde ferinis moribus evadant: ita etiam, quia aliqui ex complexione naturali, ſeu hæreditaria, inclinantur ad voluptates inconceſſas gulæ, & veneris, ait, illos eſſe incontinentes per naturam. Deinde inſtituta comparatione inter hos incontinentes & illos qui ſolum ex conſuetudine in conrinentes ſunt, cenſent interpretes Ariſtotelem lib. allegato cap. 10. docuiſſe, incontinentes ex natura pejores eſſe.

25. Ratio Ariſtotelis, prout communiter explanari ſolet, in id probandum, hæc ferè eſt. Facta comparatione inter ſpecies incontinentiæ, & quoslibet habitus, ſeu affectiones vituperabiles, illa eſt deterior, quæ inſanabilior. Proptereaque lib. 4. *Ethic.* cap. 1. traditur, avaritiam eſſe pejorem, quàm prodigentiam, quia illa inſanabilior eſt: & ex eodem capite probatum eſt quæſt. 3. præcedenti ſect. 3. intemperantiam eſſe pejorem, quàm incontinentiam. Atqui etiam incontinentia ex natura inſanabilior eſt, quàm quæ ex conſuetudine proficiſcitur. Ergo pejor eſt incontinentia ex natura, quàm ex conſuetudine. Aſſumptio probatur: Quia difficilius eſt mutare naturam, quàm conſuetudinem; cùm tota difficultas mutandi conſuetudinem oriatur ex eo quòd hæc ſit altera natura, ſeu naturam imitetur. Propter quod autem unumquodque tale, & illud magis, ut in effato eſt apud Philoſophos. Ergo difficilius eſt mutare, ſive, quod perinde eſt, ſanare incontinentiam ex natura, quàm ex conſuetudine: ac proinde illa inſanabilior & pejor eſt.

26. Ubi duo ſunt difficilia. Primum, quomodo verè aliqui ſint, vel poſſint eſſe incontinentes naturâ, ſive per naturam. Quamvis enim id ſupponat, vel affirmet Ariſt. patitur ingentem illam difficultatem, quæ ſub initium hujus quæſtionis propoſita, ex eo quòd nihil naturale, ſeu per naturam exiſtens malum ſit, ſed dumtaxat illud, quod à libera voluntate & electione noſtra ortum ducit: ut idem Philoſophus lib. 3. *Ethic*, cap. 1. & 5. ex inſtituto docet. Quare Eccleſiæ matres differentes adverſus Manichæos, ductique ratione naturali ac morali, probant, malum morale non eſſe à ſummo aliquo & primo malo, quale ii fingebant; nec à ſummo & primo bono, nec denique ab aliqua cauſſa externa, ſed ab intima uniuſcujuſque, quæ eſt propria voluntas hominis. Quare Maximus Tyrius in commentariis ad cap. 4. *De divin. nomin.* ajebat: *Cauſſa eſt in eo, qui eligit. Deus extra culpam eſt.* Ac Gregorius Nyſſę Antiſtes in *Catecheſi*, cap. 5. docet, morale malum, non aliunde, quam *ab*

inter-

interna & domeſtica, id eſt, *libera voluntate conflatum, ubi ab eo quod honeſtum eſt, liber quidam ſit animæ receſſus*. De quo recolenda ſunt, quæ diximus Diſp. 1. quæſt. 4. Atqui incontinentia quælibet eſt moraliter mala, & turpis quælibet illius actio, ut patet. Nulla ergo incontinentia eſt naturalis, ſeu per naturam. Quare doctrina aſſerentium, incontinentiam per naturam eſſe pejorem, quàm incontinentiam ex conſuetudine, videtur ſupponere aliquid omnino falſum, & ipſi Philoſopho contrarium: nempe aliquid conveniens per naturam eſſe moraliter malum. Secunda difficultas eſt, dato quòd aliqua ſit incontinentia per naturam, quomodo ea turpior eſſe poſſit, quàm quæ ex conſuetudine eſt: cùm oppoſitum videatur planè colligi ex rationibus dubitandi propoſitis ſect. 1. à num. 7.

27. Ut difficultatibus iis occurramus, obſervandum eſt, naturale (præter plures alias ſignificationes, quæ hujus loci non ſunt) biſariam uſurpari. Primò pro eo quod eſt debitum naturæ, & per ſe ab ea intentum, ſeu ad illius integritatem neceſſarium. Hac ratione proprietates, & facultates operatrices, & membra quælibet componentia corpus humanum, juxta ordinem à natura exactum, dicuntur aliquid homini naturale, ſeu naturaliter debitum. Secundò dicitur naturale illud quod unuſquiſque hominum trahit ab ipſa formatione fœtûs, ſeu generatione, & nativitate: ſive illud ſit juxta ordinem & exigentiam naturæ, ſive præter illius ordinem, intentionemvè. Quo ſenſu dicuntur aliqui naturaliter claudi, ſurdi, aut gibboſi: quia licèt ii defectus non ſint juxta, ſed præter, aut contra exigentiam, & inclinationem naturæ, trahuntur tamen ab ipſa nativitate, ſive ex vitio parentum hæreditario, ſive ex mala diſpoſitione cauſſarum inferiorum, quæ non erant conformatæ qualiter opus erat, ut effectus evaderet numeris omnibus abſolutus. Hinc monſtra quælibet dicuntur eſſe præter intentionem naturæ, & per accidens evenire: ut latè docuimus in phyſica diſp. 17. quæ eſt de caſu & fortuna.

28. Hoc ſuppoſito, dum docet Ariſtoteles, aliquos naturâ incontinentes exiſtere, ſeu eſſe naturaliter incontinentes, τὸ *naturaliter* non eſt priori ſenſu accipiendum, ſed poſteriori. Quòd enim aliquis diſpoſitus ſit, ſeu ſpeciatim propenſus ad voluptates inconceſſas gulæ & veneris, non eſt aliquid per ſe exactum, aut intentum à natura humana, quæ bona eſt, utpote ab optimo Deo procedens, & rationalis, ac proinde ex primaria inclinatione ſpectans bonum rationi conſentaneum. Dicitur itaque incontinentia naturaliter competere quibuſdam, quatenus à naturali ſui generatione, ſeu à die natali, contraxerunt ſpecialem propenſionem ad inconceſſas voluptates gulæ & veneris: ſive id vitium ſit hæreditarium à parentibus, ſive ex non apta complexione humorum, aut ægrotatione, trahatur. Qualicumque verò ex iis cauſſis inducatur, id eſt præter exigentiam intentionemque humanæ naturæ.

29. Rurſus obſervandum eſt, dum dicuntur aliqui incontinentes naturaliter, juxta ſenſum nuper explicatum, non propterea ſignificari, actionem turpem incontinentiæ eſſe naturalem & neceſſariam, ſicut naturalis eſt ipſa prava complexio humorum à parentibus recepta, aut vitiata à die natali ex inepta diſpoſitione cauſſarum inferiorum. Hoc enim eſſet erroneum, non modò adverſus catholicam fidem, ſed adverſus rationem naturalem & moralem, immò & contra ipſum Ariſtotelem; qui allegato lib. 3. *Ethic.* cap. 1. & 5. atque alibi ſæpè docet, omnem actionem moraliter bonam, aut malam, eſſe ſitam ſub libera hominis poteſtate. At id quod naturaliter nobis convenit à die natali, ſive hæreditaria ſucceſſione derivatum fuerit, ſive ex ſiniſtra complexione humorum & diſpoſitione cauſſarum inferiorum, non eſt ſitum ſub noſtra libera poteſtate. Neque enim qui ab origine gibboſus aut claudus evaſit, poteſt id corporis vitium emendare pro libito. Cùm ergo actio incontinentiæ ſit moraliter prava & turpis, non competit nobis naturaliter & neceſſariò, adhuc ex hypotheſi pravæ complexionis humorum, ſed voluntariè & liberè. De quo ex profeſſo agemus quæſt. ſeq. Quare dum Ariſtoteles docet, quoſdam eſſe naturaliter incontinẽtes, non loquitur de incontinentia quæ ſit naturalis in actu ſecundo, ſive conſiderata ex parte actionis quæ ſemper libera eſt: ſed tantùm in actu primo, ſive ex parte propenſionis illius, quâ quidam præ aliis ex prava humorum complexione ac diſpoſitione procedunt ad inconceſſas voluptates gulæ & veneris; ac deinde actione ſua libera in eas cõſentiunt. Ii enim incontinẽtes per naturam dici poſſunt, quia licèt actio turpis non ſit naturalis & neceſſaria, propenſio tamen illa vehemens ad actionem turpem, ex ipſa nativitate, ſeu genitura proceſſit.

30. Reſtat nunc ſcrutari, an Ariſtoteles docuerit, incontinentes ex natura pejores eſſe incontinentibus ex conſuetudine, & quo ſenſu id accipiendum ſit. Buridanus cenſet, tum ex mente Ariſt. tum reipſa, incontinentes ex natura eſſe pejores quoad naturalem pravitatem: incontinentes verò ex conſuetudine deteriores eſſe quoad pravitatẽ moralem. Cumque aliquis eſſe pejor altero ſimpliciter & magis propriè dicatur ſecundum pravitatem moralẽ, quam naturalẽ, conſequens eſt, ut ſimpliciter & propriè loquendo incõtinens ex conſuetudine pejor ſit, quàm incontinens per naturam.

31. Hanc expoſitionem refellit Gallutius, veluti alienam ab Ariſtotele. Qui, dum comparat incontinentem ex natura cum incontinente ex conſuetudine, docetque illum eſſe pejorem, ſupponit utrumque eſſe incontinentem, & malum. At qui ſola pravitate naturali complexionis ſeu propenſionis ægrotat, nec præterea malè agit, non eſt incontinens, nec malus. Non ergo per incontinentem ex natura intelligit Ariſt. ſolam pravitatem naturalem complexionis, ſeu propenſionis. Quare allegatus auctor arbitratur, ab Ariſt. comparari incontinentem per naturam, qui aliquem uſum incontinentiæ liberum habet, cum incontinente per conſuetudinem, qui majorem uſum habet liberum incontinentiæ: ac primum illum dici pejorem, & verè eſſe, quoniam inſanabilior eſt. Quamvis enim videatur deterior incontinens ex conſuetudine, quatenus excedit in pravo uſu & frequentia actionum turpium, aliunde exceditur ab incontinenti per naturam. Hic enim ex naturali temperamento, ſeu complexione humorum, contraxit adeò vehementes perturbationes, ut licèt minùs frequenter ſe exercuerit in actionibus turpibus, longè difficiliùs ſe poſſit continere ab iis, quàm incontinens ex conſuetudine, qui non habet à natura complexionem pravè affectam, ſeu ita diſpoſitam ad ejuſmodi turpitudinem. Ita ferè Gallutius.

32. Cæterùm Ariſtoteles non invenitur docuiſſe incontinentiam ex natura pejorem, ſeu

dete-

deteriorem eſſe, quàm incontinentiam ex conſuetudine: quamvis communiter id tradidiſſe cenſeatur. Non enim comparavit alteram incontinentiam cum altera quoad pravitatem, ſed ſolùm docuit, incontinentiam ex conſuetudine ſanabiliorem eſſe, quam quæ ex natura proficiſcitur. Verba allegati capitis decimi circa finem ſunt: εὐιατότεροι δὲ τῶν ἀκρατῶν, &c. *Ex incontinentiis verò ſanabilior eſt, qua atrabile præditi incontinenter agunt, quam illorum qui conſultant, ſed non perſiſtunt: & incontinentes ex aſſuetudine, quàm ex natura, nam conſuetudinem, quàm naturam, mutare facillius eſt.* Ubi altera ex prædictis non dicitur deterior aut pejor, ſed inſanabilior alterâ, quod eſt aliquid longè diverſum. Nec ullo alio loco Ariſtoteles, quantùm capio, dixit, incontinentiam ex natura eſſe pejorem, quam ex conſuetudine. Sed neque id verè dicere potuit. Nam aut ſermo eſſet de incontinentia ex natura ſolùm conſiderata in actu primo illius propenſionis innatæ ad voluptates gulæ & veneris; vel in actu ſecundo, quo jam turpiter agitur. Priori ſenſu, incontinentia per naturam, non eſt mala, nec vituperabilis, cùm antevertat omnem liberam electionem, ſine qua nihil eſt malum in genere moris. Ergo nullatenus in ea conſideratione eſt pejor, quàm incontinentia ex conſuetudine, quæ tota eſt libera, & moraliter mala. Poſteriori autem ſenſu ſolùm poteſt habere locum comparatio ex parte turpium actionum, in quibus ſolis ſita eſt moralis malitia utriuſque incontinentiæ, & eò major, quò illæ plures & turpiores fuerint. Ergo ſi incontinens ex conſuetudine plures & turpiores actiones admiſerit, quàm incontinens ex natura, turpior quoque, ſeu deterior erit. Si autem plures & deteriores fuerint actiones voluntariæ incontinentis ex natura, hic erit altero pejor. Tota enim pravitas, ſeu malitia moralis, & illius quantitas, æſtimari debet ac perpendi, non ſecundùm principia neceſſaria, & prævenientia omnem liberum voluntatis uſum, ſed ſolùm penès ipſum uſum liberum, qui ſolus laudi aut vituperio tribuitur.

33. Unde refelluntur Buridanus & Gallutius, quatenus tribuunt Ariſtoteli opinionem, quam ille non tradidit, nec inſinuavit. Deinde prior illorum refellitur: quia Ariſtoteles non comparavit incontinentiam ex conſuetudine, quoad pravitatem, ſed quoad difficultatem ſanandi: quæ certè major eſt in priore illorum, ob naturalem vehementiam perturbationum, quibus impotenter videtur ferri ad voluptates inconceſſas gulæ & veneris: ideoque vehementiori conatu eget ut ſe contineat, quàm qui ex ſola conſuetudine incontinenter agit. Difficilius enim eſt vincere naturam, quàm conſuetudinem: quia, ut ſubdit Ariſtoteles, διὰ τοῦτο καὶ τὸ ἔθος (ſcilicet, μεταπεῖσαι, ut immediatè præmiſerat) χαλεπόν, ὅτι τῇ φύσει ἔοικεν. *Ob id & conſuetudinem* (immutare) *difficile eſt, quia naturæ ſimilis eſt.* Eſt igitur incontinentia ex natura inſanabilior, ſeu evitatu difficilior, non tamen pejor, quàm incontinentia ex conſuetudine.

34. Gallutius autem præterea impugnatur. Quia turpior & pejor ſimpliciter cenſeri debet qui plures actiones turpes commiſit, quàm qui pauciores, intra eandem materiam vitii, & ſpeciem pravitatis. Ergo ſi ſupponamus, ut idem auctor ſupponit, incontinentem ex conſuetudine commiſiſſe plures actiones turpes; ſimpliciter pejor cenſeri debet, quàm incontinens ex natura, qui pauciores actiones turpes admiſit, intra eandem vitii materiam, & pravitatis ſpeciem. Immò ſuppoſito æquali numero actionum turpium in utroque, videtur pejor ſimpliciter incontinens ex conſuetudine, quàm ex natura. Ille enim pejor ſimpliciter cenſeri debet, qui minùs excuſationis habet, minuſque veniâ dignus eſt. At incontinens ex conſuetudine minùs excuſationis habet, minuſque veniâ dignus eſt, quàm incontinens ex natura. Hic enim excuſatur quodammodo ob pravam & vehementem propenſionem ad voluptates turpes, quam accepit ab ipſo ortu citra libertatem ſuam: ille verò nullam excuſationem habere poteſt, quia conſuetudo turpiter agendi ex prava & libera ipſius electione ortum traxit. Ergo ſuppoſito æquali numero actionum turpium, pejor eſt ſimpliciter incontinens ex conſuetudine, quàm ex natura.

35. Confirmatur impugnatio prædicta. Propterea enim juxta Ariſtotelem lib. 7. *Ethicor.* cap. 8. & juxta rei veritatem, intemperatus eſt ſimpliciter pejor, quàm incontinens, quia ille peccat, liberè quidem, ſed ex vehementi perturbatione, præveniente uſum libertatis: intemperatus autem non ſolùm peccat liberè, ſed etiam ex habitu pravo, quem libera voluntate ſibi procreavit. Atqui ſuppoſito æquali numero actionum turpium in eadem materia gulæ & veneris, incontinens ex natura, licèt peccet liberè, peccat tamen ex prava complexione natalium præveniente omnem uſum libertatis: incontinens autem ex conſuetudine non ſolùm peccat liberè, ſed etiam ex conſuetudine prava, quam libera voluntate ſibi procreavit. Ergo ſuppoſito æquali numero actionum turpium in eadem materia gulæ & veneris, incontinens ex conſuetudine eſt ſimpliciter pejor, quàm incontinens ex natura. Si autem id fateri ratio cogit, ubi æqualis eſt in utroque incontinente numerus actionum turpium; quantò magis ubi plures actiones turpes admiſit intra materiam eandem incontinens ex conſuetudine, quàm incontinens ex natura? Ergo opinio & expoſitio Gallutii, nec ſecundùm mentem Ariſtotelis, nec ſecundùm rem ipſam, admitti poteſt.

36. Deinde adverſus eandem expoſitionem & opinionem urgeri poſſunt rationes nonnullæ ex iis, quibus ſupra ſectione ſecunda probatum eſt cum Ariſtotele, turpiorem eſſe incontinentiam cupiditatis, quàm iræ: præſertim verò ſecunda & quarta ratio, quæ æqualiter ferè evincunt, turpiorem eſſe incontinentiam ex conſuetudine, quàm ex natura profectam, ut conſideranti palam erit.

37. Itaque Ariſtotelis ſententia non eſt, incontinentiam ex natura pejorem eſſe quàm incontinentiam ex conſuetudine, ſed ſolùm inſanabiliorem: quia licèt incontinentia ex natura aliquam excuſationem habeat in pravis actionibus ex inclinatione naturali, ſeu accepta per originem vitiatam, ad voluptates turpes, ideoque minùs mala ſit, cæteris paribus, quàm incontinentia ex conſuetudine; adhuc tamen longè difficiliùs ſanari poteſt: cùm difficilius ſit mutare inclinationem naturalem & neceſſariò convenientem unicuique ab origine, quàm conſuetudinem liberam & contingentem. Ergo & difficiliùs eſt ſanare incontinentiâ ortam ex inclinatione naturali, quàm ex conſuetudine. In quam rem probandam & exornandam affer-

afferri hoc loco poſſent innumera exempla, quibus comprobatur mira vis naturalis inclinationis, ſeu acceptæ, quaſi hæreditario jure, à parentibus. Sed ea miſſa facimus quòd obvia ſint apud auctores. Vide ſi placet noſtram Theologiam Florulentam tom. 1. lud. 5. Certè ſatis memorabilia ſunt duo illa, quæ ex Ariſtotele produximus ſect. 2. num. 14. ſi fortè vera, & non conficta ab aliquo poetarum, quorum fabulis ſæpè Ariſtoteles ſuam Ethicam exornat. Utraque tamen incontinentia etiam illa quæ ex natura procedit, ſanari poteſt, quatenus unuſquiſque poteſt ac debet vim inferre pravę inclinationi à parentibus acceptæ, & conſuetudini pravæ.

SECTIO IV.

Occurritur objectionibus initio propoſitis; circa utramque quæſtionis partem.

38. EX dictis hucuſque operoſum non erit occurrere objectionibus propoſitis ſect. 1. Ad I. circa priorem quæſtionis partem, dicendum eo loco libri ſecundi *Ethicorum* cap. 3. Ariſtotelem docuiſſe, difficillimum eſſe reſiſtere iræ, idque probâſſe teſtimonio illo Heracliti, χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι, &c. *iræ ſeu animo obſiſtere & moderari difficillimum eſt*. Quare exinde conſtat, incontinentem Iræ non ſuccumbere levi adverſario, ſed forti. Quia tamen eodem loco aſſeritur, difficilius eſſe obſiſtere cupiditati, quàm iræ, addendum eſt, propterea difficiliorem victu eſſe, quia diuturna eſt illius propenſio, & inſidiatrix, ut diximus in commentario ejus loci, & ſuprà à num. 18. ira autem brevis furor eſt, & minimè inſidiatrix, ſed manifeſta. Aliunde verò difficilius eſt iræ reſiſtere; quia licèt parum duret, vehementiſſimę impellit, & alioqui nititur ratiocinatione ulciſcendæ injurię. Difficillimũ autem eſt reſiſtere hoſti vehementer irruenti, & ratione utcunq; munito. Deniq; id addendum, difficultatem obſiſtendi cupiditati plerumque naſci ex prava aſſuetudine, ſive ex deſidia quadam voluntatis, ultrò ſinentis illam vires adjicere. Quare ex eo capite majoris difficultatis non minuitur, ſed potiùs augetur pravitas incontinentlæ cupiditatis. Ipſa enim difficilem fecit victoriam. Difficultas autem obſiſtendi iræ plerumque non oritur ex aſſuetudine prava & voluntaria, ſed ex complexione biliosa humorum, quam quiſpiam traxit à die natali. Itaque excuſabilior, ſeu veniâ dignior eſt incontinentia iræ, quàm cupiditatis.

39. Ad II. ex num. 4. reſpondet Gallutius turpiorem eſſe incontinentiam cupiditatis: quia non ſolùm lædit appetitum concupiſcentem, ſed etiam voluntatem, quæ eſt nobilior facultas, quàm appetitus iraſcens & concupiſcens. Sed hæc evaſio præcluditur facilè, quia etiam incontinentia iræ afficit malè non ſolùm appetitum iraſcentem, ſed etiam voluntatem. Etenim voluntas verè deputatur, ſeu agit contra rectam rationem in ſcelere commiſſo in incontinentia iræ, ſicut & cupiditatis. Dicendum itaque eſt, pejorem quodammodo eſſe incontinentiam iræ, quatenus lædit quodammodo appetitum iraſcentem, qui eſt nobilior facultas, quàm incontinentiam cupiditatis, quæ lædit appetitum concupiſcentem. Aliunde verò & ſimpliciter pejor eſt incontinentia cupiditatis: tum quia non ducitur ratiocinatione, ſicut incontinentia iræ, ſed ſolùm affectu bellnino voluptatis turpis: tum quia ejus commotio eſt minùs naturalis: tum denique quia eſt inſidiatrix, & proinde nequioris conditionis, quàm incontinentia iræ. Neque urget exemplum de fortitudine & temperantia. Prior enim eſt præſtantior, non tam quia reſidet in præſtantiori parte appetitus ſentientis, quàm quia ſpectat longè ſublimius bonum, & difficilius obtentu, quale eſt ſalus publica in bello juſto, & ſummo vitæ periculo; ut dictum fuit diſput. 5. quæſt. 1.

40. Ad III. incontinentes iræ ſunt quidem magis exoſi, ſed ſoli vulgo hominum, qui magis timent læſionem corporis aut vitæ ab ira aliqua provenientem, quàm animæ læſionem à cupiditate profectam. Sapientes verò & curam honeſtatis habentes longè magis odio habent & fugiunt incontinentem cupiditatis, quàm iræ: quoniam ab illo per inſidias & illices libidinis trahi poſſunt ad amorem turpium voluptatum, quibus corrumpitur honeſtas & vita animæ.

41. Ad poſteriorem partem quæſtionis deveniendo, vix opus eſt reſpondere argumentis propoſitis ex num. 7. cùm pleraque illorum confirment doctrinam à nobis traditam ſectione præcedenti, ubi oſtenſum eſt, tum ex mente Ariſtotelis, tum reipſa, turpiorem ſimpliciter eſſe incontinentiam ex conſuetudine, quàm ex natura, licèt hæc difficiliùs ſanari poſſit. Utramque verò neceſſum eſt fateri malam eſſe: quoniam non fuit hucuſque nobis ſermo, nec Ariſtoteli, de incontinentia naturæ accepta ſolùm in actu primo illius inclinationis hæreditariæ, ſeu congenitæ, ad voluptates inconceſſas gulæ & veneris (quo ſenſu antevertit omnem uſum liberum, & non imputatur ad culpam) ſed in actu ſecundo & voluntario, quo quis liberè præceps ruit in eaſdem voluptates. Hoc autem ſenſu incontinentia ex natura proculdubio turpis & mala moraliter eſt. De quo ex profeſſo redibit ſermo quæſt. ſeq.

42. Denique dubitari hoc loco poſſet, quinam inſanabiliores & pejores ſint, incontinentes præcipites & temerarii, an potiùs incontinentes debiles, qui leviter rationem audiunt, & in eo recto judicio non perſiſtunt, ideoque incontinenter agunt. Huic quæſtioni reſpondendum eſt ex Ariſt. lib. 7. *Ethic.* cap. 10. circa finem verbis ſuprà exſcriptis num. 32. priores ſanabiliores eſſe, quia tranſacto impetu perturbationis, ſtatim plenè cognoſcunt malum quod egerunt, ideoque faciliùs reſipiſcunt & ſe corrigunt de cætero, quàm qui admoniti per rationem, leviter illam audierunt, & quaſi contempſerunt. Similiter dicendum, juxta eundem Ariſtotelem cap. 7. ejuſdem libri, pejorem eſſe ſimpliciter, & minùs dignum excuſatione, incontinentem debilem, quàm præcipitem ſeu prævolantem: quia prior magis liberè, & cum majori cognitione malum agit, quàm poſterior. Videantur quæ diximus in commentario ejus loci, n. 17. & 18.

QUÆ-

QUÆSTIO QUINTA.

An incontinentia ex ira cupiditate, aut alia ſimili perturbatione, ſit ſpontanea, ſeu voluntaria?

HUIC *Diſputationi occaſionem præſtat Ariſtoteles ſæpè* in Ethicis Nicomachiis: *ſed præcipuè lib.7. cap.4. 5. & 10. ubi docet, aliquos eſſe incontinentes, aut etiam immanes, ſive feros, per naturam, ſive ex complexione humorum hæreditaria, aut congenita. Similiter & lib.3. cap.1. circa quartam & ultimam partem capitis: cujus doctrinam aliquantò operoſiùs expendere oportet. Supponenda verò eſt ad controverſiam præſentem definitio voluntarii, quam eo loco tradit, per hoc ut ſit* ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ, εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς ἡ πρᾶξις. *Id eſt*, cujus principium quiſque continet, ſciens res ſingulas, in quibus actio verſetur. *Quare voluntarium duo exigit: alterum eſt, principium intrinſecum agendi; in quo differt ab invito, ſeu violento ſimpliciter, quod ſolùm eſt à principio extrinſeco & inferente vim: alterum eſt, ſcientia, ſive cognitio rerum quæ in ſingulari geruntur, ac proinde & circunſtantiarum, quibus affectæ ſunt; in quo diſſidet ab involuntario ex ignoratione antecedenti orto. Quærimus itaque, num actiones incontinentiæ, quæ fiunt ex perturbatione aliqua, ut ira, aut cupiditate, aliavè ſimili, ſint ſpontaneæ, ſeu voluntariæ: an potiùs invitæ, ſeu involuntariæ.*

SECTIO PRIMA.

Opinio negans Platonis & Plotini, ejuſque fundamenta veroſimilia.

2. PLATO dialogo nono *de Legibus*, negat ſpontaneas eſſe actiones, quæ ex aliqua perturbatione fiunt, ut ira, aut cupiditate, aliavè ejuſmodi: ſed tamen nec eas cenſet invitò factas. Vult itaque eas mediare inter ſpontaneas & invitas, ſeu voluntarias & involuntarias. Sed audire par eſt ipſius verba: *Si quis*, inquit, *manu ſua liberum hominem, irâ concitus interfecerit, bipartitò primò iram oportet diſtinguere. Per iram facit, & qui ſubitò abſque voluntate interimendi interficit, ita ut confeſtim poſt impetum pœnitentia ſequatur; & qui contumeliâ vel injuriâ laceſſiti, ideò in vindictæ cupiditate perſeverantes, poſtea volentes interfecerunt, nec pœnitet ea feciſſe. Duplicem igitur cædem ponere placet, utramque irâ factam, quas inter voluntarias & involuntarias actiones jure medias poſuerim: neutra enim reverà voluntaria aut involuntaria eſt, ſed altera alterius eſt imago. Nam ille, qui iram ſervat, nec repentè interficit, homicidæ voluntario eſt perſimilis: at qui abſque præmeditatione primo impetu interficit, involuntario homicidæ ſimilis judicatur; non tamen omnino involuntarius eſt.* Hæc ibi: & iterum circa finem ejuſdem dialogi repetit, quæ ex ira fiunt mediare inter ſpontè & invitò facta. Idem ferè docet Plotinus Enneadis 6. lib.8. cap.2.

3. Probatur I. Nulla ex primis animæ commotionibus eſt ſpontanea: utpote præveniens rationem & arbitrium. Atqui ex cupiditate, irâ, aliiſque perturbationibus, procedunt primæ animi commotiones. Ergo nulla illarum eſt ſpontanea. Ergo & actiones, quæ ex ejuſmodi commotionibus oriuntur, ſive fiunt, ſpontaneæ non ſunt. Hæc ultima conſequentia, in qua videtur eſſe difficultas, ſuadetur: quia quale eſt principium actionis, talis cenſeri debet actio: ideoque ſi principium illius non eſt ſpontaneum, neque actio inde orta. Quare Ariſtoteles lib.2. *Ethicorum* cap.1. & libro 3 cap.5. probat tum virtutes, tum & vitia, eſſe nobis ſpontanea, voluntariaque, quia principium illorum, nimirum, actio bona aut mala, eſt nobis libera & ſpontanea. Confirmat I. Plotinus ubi ſupra ab abſurdo, inquiens: *Si iræ concupiſcentiæque tribueremus, ut quæ per eas facimus, ageremus ſpontè; cogeremur fateri, pueros quoque, bruta, furentes, mente prorſus alienatos, item veneficiis irretitos, & incidentibus imaginationibus occupatos, id arbitrii munus habere*, &c. Conſequens autem videtur abſurdum. Ergo & doctrina, ex qua ſequitur. Sequela autem probatur: quia in iis omnibus, quæ per iram & concupiſcentiam facimus, perinde nos habemus, ac pueri, & bruta, & furioſi, cæterique uſu rationis alienati: nam & ii omnes agunt plurima per concupiſcentiam & iram. Ergo ſi nos in iis ſpontè agimus, etiam pueri, & bruta, & furioſi, &c. Confirmat. II. Frequenter namque evenit, ut licèt ratio & voluntas nos revocent ab aliqua actione prava, perturbatio tamen iræ, aut cupiditatis, nos rapiat, & captivos ducat. At nulla earum actionum, ad quam rapimur, ſeu captivi ducimur à perturbatione, eſt ſpontanea & voluntaria, ſed vel invita, vel involuntaria: nec propria hominis, quatenus ratione utentis, ſed communis etiam feris, pueris, amentibuſque, quibus nulla libertas eſt. Ergo frequenter evenit, ut perturbatio iræ, aut cupiditatis, nos rapiat ad aliquam actionem, quæ non ſpontanea aut voluntaria, ſed potiùs invita aut involuntaria eſt.

4. Probatur II. Quòd proficiſcitur à principio non voluntario, nullatenus voluntarium eſt. Atqui operationes ex ira, cupiditate, aut alia perturbatione, exortæ, proficiſcuntur à principio non voluntario. Ergo nullatenus voluntariæ ſunt. Major cum conſequentia patet. Minor, in qua eſt diſſidium, ſuadetur multipliciter. Primò ex Ariſtotele libro 2. *Ethicorum* dicente: *Iraſcimur quidem & timemus non ſpontè*. Atqui operatio-

nes iraſcendi & timendi, ſi ſponte non fiunt, proficiſcuntur à principio non voluntario. Ergo abſolutè operationes ex ira & timore procedentes (ac propterea quælibet aliæ ſimiles) proficiſcuntur à principio non voluntario. Secundò probatur eadem minor; quæcumque per voluntatem non fiunt, proficiſcuntur à principio non voluntario; cùm ſola voluntas principium voluntarium ſit. Atqui operationes ex ira, cupiditate, aut alia perturbatione procedentes, non fiunt per voluntatem: ſolùm enim procedunt ab homine, qua parte ſenſitivus eſt, iræque ac cupiditatis, & aliarum perturbationum capax; non verò quatenus rationalis eſt, & volens. Conſtat autem ex Philoſopho 3. *de Anima*, voluntatem eſſe in parte rationali hominis, atque adeò quæcumque per rationem non fiunt, non fieri per voluntatem. Ergo operationes ex ira, cupiditate, aliavè perturbatione procedentes proficiſcuntur à principio non voluntario. Tertiò; operationes ex ira aut cupiditate profectæ, non modò proficiſcuntur à principio non voluntario, ſed quandoque etiam contra ipſum principium voluntarium, ſeu voluntatem: ut patet in incontinentibus, qui, juxta Euſtratium, inſiſtunt rationi, ab eaque convincuntur, & conantur fugere impetum perturbationis: ſed tamen ab illo rapiuntur, & vehementer abducuntur. Quod & Ariſtoteles ipſe confirmat, dum docet, incontinentem agere per cupiditatem, non autem per electionem: ſive, quod perinde eſt; incontinentem, eſſe quidem concupiſcentem, ſed non eligentem: contrà verò, continentem, eligentem eſſe, ſed non concupiſcentem. Cùm igitur electio, & cupiditas invicem ſibi contrarientur, & electio ſit propria voluntatis; planè infertur, incontinentem, qui non eligit, ſed ſolùm concupiſcit ſubire motum contrarium voluntati. Ergo operatio incontinentis, ex cupiditate orta, non modò per voluntatem non fit, ſed etiam eſt contraria voluntati.

5. Probatur III. Juxta ſententiam ipſius Ariſtotelis eodem cap. 1. libro 3. *Ethicorum*, ea quæ per inſcitiam fiunt ab eo, qui veritate cognita non dolet ea feciſſe, ſed potiùs lætatur, non ſunt ſponte facta, neque etiam invitò, ſed medio quodammodo ſe habent inter utrumque. Ergo à ſimili, ea quæ per iram, aut cupiditatem, aliamvè perturbationem fiunt, non ſunt ſpontè facta, nec invitò, ſed medio modo inter utrumque ſe habent. Patet conſequentia: quia eadem ratio eſt utriuſque, aut ſimilis, ut quemadmodum ſpontanea non ſunt, quæ per inſcitiam fiunt, quoniam ignoratio antecedens parit involuntarium; ita etiam, quæ ex perturbatione procedunt, ſpontanea non ſint, quoniam & impetus perturbationis æquè potens eſt ad pariendum involuntarium. Manebunt ergo poſteriores hæ operationes in ſtatu medio inter ſpontaneum, & invitum, ſicut illæ priores. Confirmatur. Quemadmodum in componendis litibus, & repellenda injuria, recurrimus ad ignorationem, qua non interveniente, nullum damnum intuliſſemus alteri; ita & recurrere ſolemus ad impetum iræ, alteriuſvè perturbationis, qua non inſtigante, nullatenus nocuiſſemus. Ergo ſicuti ex eo capite oſtendimus actionem illativam damni ex inſcitia non fuiſſe ſpontaneam, ſeu voluntariam: ideoque nec formalem injuriam, ita etiam probare poſſumus, actionem illativam damni ex impetu perturbationis, non fuiſſe voluntariam, ſive ſpontaneam, ideoque nec injuriam formalem. Quippe non minùs potens eſt impetus perturbationis ad alienandam mentem, & reddendam ſubinde actionem involuntariam, quàm antecedens inſcitia, ſive ignoratio.

SECTIO II.

Sententia affirmans Ariſtotelis præfertur, ejuſque rationes diverſimodè urgentur, præoccupatis evaſionibus in oppoſitum.

6. VERUM Ariſtotelis ſententia eſt, loco allegato ex libro tertio *Ethicorum* capite primo actiones, quæ per iram, cupiditatem, aliamvè perturbationem fiunt ſpontaneas ſeu voluntarias eſſe. Quare libenter eidem doctrinæ ſubſcribo, neque hoc ſolùm, ſed rationes ab ipſo propoſitas elucubrare & confirmare pergo.

Ratio prima Ariſtotelis hæc ferè eſt. Si actiones hominis ab ira, cupiditate, aliavè perturbatione procedentes, non eſſent ſpontaneæ, ſive voluntariæ; etiam actiones quælibet puerorum, amentium, & quorumlibet animantium brutorum, quæ ſine dubio ex ira, aut cupiditate, aliavè perturbatione oriuntur, non eſſent ſpontaneæ voluntariævè. Conſequens autem apparet falſum: quoniam pueri & amentes, & animalia bruta, quoties operantur ex ira, cupiditate, aliavè perturbatione, non invitò operantur, atque adeò ſpontè ſeu voluntariè agunt. Ergo & falſum eſt, quòd actiones hominis, ab eiſdem perturbationibus profectæ, non ſint ſpontaneæ, ſeu voluntariæ.

7. Dices, Ariſtotelem immeritò ſupponere in hac ratione, quod probandum erat, & probari nullatenus poteſt: nimirum, actiones brutorum, quæ ex aliqua perturbatione procedunt, eſſe voluntarias. Hoc enim prorſus falſum eſt. Id enim dumtaxat voluntarium dicitur & eſt, quod provenit à voluntate. Atqui animalibus brutis nulla voluntas eſt, ſicut nec ratio, quæ eſt voluntatis comes. Abſurdum quippe cenſetur, quòd brutis ratio tribuatur, quicquid aliqui in oppoſitum dixerint, & præſertim Plutarchus libello inſcripto, *Quod brutis ratio inſit.* Ergo animalibus brutis nullæ actiones ſunt voluntariæ. Peccat igitur Ariſtotelis ratio, quatenus contrarium ſupponit, & veritatem ipſam, veluti abſurdum aliquod, infertur. Præterea peccat quòd etiam puerorum, amentium, furioſorumque actiones ſupponat voluntarias. Oppoſitum enim eſt omnium exiſtimatione certum, & communi legum decreto convincitur. Neque enim exiſtimat pueros ante rationis uſum, amentes, furioſoſvè, peccare; nec leges ullam iis pœnam indicunt, quoniam ſupponitur, illorum actiones, etiamſi quandoque damnoſæ aut nocivæ ſint, non eſſe voluntarias, ſicut nec laude aut vituperio dignas. Ergo malè Ariſtoteles ſupponit eas voluntarias eſſe.

8. Sed contrà. Ut enim monui eodem loco, in commentario litteræ, voluntarium quandoque accipitur ſtrictè pro illo quod à voluntate ortum

ducit,

ducit, ex prævia directione intellectûs, cognoſcentis ſingula, in quibus eſt actio, juxta definitionem ſupra traditam: & ſub hac conſideratione non convenit brutis, quoniam cùm ratione careant, etiam voluntate careant opus eſt. Exiſtentia enim voluntatis colligitur à priori ex intellectu, ſive ratione: ut docent Theologi cum Divo Thoma 1. parte quæſt. 19. art. 1. Quandoque autem accipitur voluntarium communi quadam ſignificatione, tanquam idem ſit, ac ſpontaneum: id eſt, ortum à principio intrinſeco, & cognoſcente, abſque ulla violentia ſeu coactione illata ab extrinſeco agente. Et in hoc ſenſu patet, actiones non modò puerorum, amentium, furioſorumque, ſed & animantium brutorum, eſſe voluntarias, ſeu ſpontaneas: quoniam proveniunt à principio intrinſeco, & cognoſcente, ſine ulla vi aut coactione ab extrinſeco agente illata. Proveniunt enim ab appetitu ſentiente, & ſupponente cognitionem ſenſitivam, quâ excitantur ad appetendum, & iraſcendum, ſuo ipſorum genio, & abſque violentia ulla.

9. Unde Ariſtotelis ratio ſic inſtauratur in probationem aſſerti. Si ea quæ proveniunt ab ira, cupiditate, aut perturbatione alia, non ſunt voluntaria communiter dicta, id eſt ſpontanea; neque etiam actiones brutorum animantium, puerorum, & amentium, eo modo voluntariæ, ſeu ſpontaneæ erunt: quoniam & illæ ortum ducunt ab ira, aut cupiditate. At conſequens falſum eſt: cùm apertè conſtet, plurimas iis eſſe actiones non coactas, ſive invitas, ſed potiùs ſpontaneas: nimirum, quoties non coactè, aut vi ab extrinſeco illata, ſed ſuo ipſorum ductu atque appetitione moventur. Igitur & falſum eſt, ea quæ ex ira aut cupiditate procedunt, non eſſe voluntaria communiter dicta, ſive ſpontanea. Unde non peccat ratio Ariſtotelis dum hoc ſupponit. Neque ex illa inferre licet, ut in objectione aſſumitur, aliquid contra communem hominum exiſtimationem, aut legum decreta. Veriſſimum enim eſt, omnes eas operationes puerorum, & amentium, voluntarias, ſive ſpontaneas eſſe. Neque oppoſitum evincitur ex eò quòd nullis legibus puniantur, nec cenſeantur laude aut vituperio dignæ. Inde enim ſolùm colligitur, eas liberas non eſſe: quod ultrò fatemur. Conſtat verò, & clarius eſt, quàm ut probatione & exemplis egeat, latiùs patere voluntarium, non ſolùm communiter dictum, & pro ſpontaneo uſurpatum, ſed etiam ſtrictiùs initio diſputationis definitum, quàm liberum. Omne quippe liberum eſt. voluntarium: ſed non omne voluntarium liberum eſt. Puerorum igitur atque amentium actiones, nec laudem vituperiumvè merentur, nec præmium aut pœnam, non quia voluntariæ, id eſt ſpontaneæ non ſint, ſed quoniam libertate, atque electione carent.

10. Ratio ſecunda eſt. Quando dicitur, ea quæ procedunt ex ira, cupiditate, aut paſſione alia, non eſſe voluntaria, aut ſermo eſt de omnibus actionibus ejuſmodi; aut de iis tantùm quæ turpes ſunt & inhoneſtæ. Si primum aſſeratur, manifeſtè, falſitatis convincitur: cùm pronum & in aperto ſit, plures ab hominibus actiones fieri ex ira aut cupiditate, que honeſtæ & laudabiles ſunt, ac proinde voluntariæ. Actio enim iraſcendi contra reipublicæ hoſtes, procedens ex ira, laudabilis planè eſt: ſimiliter & appetitio ſanitatis, aut doctrinæ, ex cupiditate proficiſcens: ac proinde utraque eſt voluntaria, etiam ſtrictè loquendo. Si autem dicatur ſecundum, rejicitur. Omnium enim actionum, quæ fiunt ab homine, ſive illæ honeſtæ ſint, ſive turpes, idem principium eſt. At principium honeſtarum actionum in homine eſt voluntas, ut patet. Ergo & turpium. Cumque voluntas non ſit principium actionis alicujus, quæ voluntaria non ſit; conſequens eſt, ut omnes hominis actiones ex ira aut cupiditate procedentes, ſive honeſtæ ſint, ſive turpes, cenſeri debeant voluntariæ.

11. Dices, utriuſque actionis, honeſtæ, & turpis, non eſſe eandem cauſſam, ſive principium, ſed diverſum. Nam licèt perturbatio eadem poſſit eſſe principium actionis honeſtæ, aut etiam turpis; aliter tamen & aliter. Honeſtæ enim operationis, ſolùm eſt principium ſecundarium, ſeu coëfficiens, & ſubordinatum voluntati ac rationi, & ab ea temperatum, veluti à principio primario. Operationis autem turpis ſola perturbatio eſt principium primarium: quia nemo turpiter operans ducitur voluntate aut ratione, ſed paſſione ſola, à qua rapitur & impellitur ad pravè operandum. Deficit ergo ratio Ariſtotelis in qua aſſumitur, idem principium eſſe actionis honeſtæ & turpis, nimirum eandem voluntatem. Deficit, inquam; cùm actionis honeſtæ ſola voluntas ſit principium primarium, & paſſio moderata ſecundarium, ſive coëfficiens; actionis autem pravæ, non voluntas, ſed ſola paſſio, eaque immoderata, principium primarium ſit.

12. Sed contra. Loquendo enim de homine uſu rationis prædito, ut loquitur Ariſtoteles, primarium principium, tam operationis honeſtæ, quàm turpis, nequit eſſe perturbatio, ſive paſſio, ſed ſola voluntas & ratio. Illud enim eſt primarium principium in homine tam operationis honeſtæ, quam turpis, quod in ipſo homine habet imperare, ſeu exercere dominium circa quælibet alia. Atqui id non eſt paſſio aut perturbatio aliqua, ſed ſola voluntas & ratio. Sola igitur hæc in homine eſt primarium principium, tam operationis honeſtæ, quàm turpis. Major cum conſequentia patet. Minor demonſtratur: quia in homine ſolùm illud habet imperare, ſeu exercere dominium circa quælibet alia, quod cæteris omnibus nobilius & ſuperius eſt. Alioqui enim monſtrum eſſet, ſi ſuperius inferiori & ignobiliori obediret. At non perturbatio, ſive paſſio aliqua, ſed ſola voluntas & ratio, eſt in homine quid cęteris omnibus nobilius, ac ſuperius, ut patet. Ergo in homine non perturbatio, ſive paſſio aliqua, ſed ſola voluntas & ratio, habet imperare, ſive exercere dominium circa alia quælibet. Cùm igitur in quolibet homine unica ſit voluntas & ratio, unicum quoque eſt principium primarium omnium operationum, ſive honeſtæ illæ ſint, ſive turpes, neque ulla illarum ortum ducit à perturbatione, tanquam à principio primario, ſed à ſola voluntate, aut poſitivè & expreſsè volente eam operationem, media perturbatione exercendam; aut interpretativè ſaltem in eam conſentiente, quatenus potuit & tenebatur eam impedire, moderarivè, ſed tamen noluit, ſive non præſtitit.

13. Illuſtratur res exemplo Princeps, ſive

Rex, ac ſuperior quilibet intra ſphæram ſuæ juriſdictionis, tenetur continere ſubditos in officio & ſubjectione debita. Verùm accidere poteſt, ut vel propter negligentiam ipſius, vel propter nimium amorem erga privatum aliquem, iis fiat admodum inſolens, & principatum ſibi ambiat, ac rapere velit ab eo contra jus & fas. Certè in hoc eventu inſolentia ſubditi tribuitur jure meritoque negligentiæ ſuperioris: qui potuit ac debuit diligenter obire munus ſuum, ac præcidere occaſionem ſubditis, ut inſoleſcerent. Atqui in homine, ſeu mundo brevi Princeps eſt voluntas & ratio; perturbationes verò ſunt inferiores, quas illa debet in officio & ſubjectione continere. Ergo ſi voluntas & ratio negligenter ſe gerant, & paſſiones inſolenter exorbitent, atque in turpitudinem effrænes eant, inſolentia illarum potiſſimùm voluntati & rationi tribuitur, quæ debuit iis præcidere occaſionem ut inſoleſcerent. Ergo quemadmodum in priori caſu rebellio ſubditorum eſt ſuperiori interpretativè voluntaria, ita etiam in poſteriori turpitudo operationis ex paſſione, ſeu perturbatione orta, etiam voluntati rationique interpretativè voluntaria eſt.

14. Ratio tertia ab Ariſtotele propoſita eſt. Quæcumque invita, ſeu involuntaria ſunt, pariunt triſtitiam operanti. Atqui plurima ex ira, cupiditate, aliavè perturbatione fiunt, quæ non pariunt triſtitiam operanti; ſed potiùs ſæpè jucunditatem & delectationem afferunt: ut patet in iis, qui delectantur propter ultionem de inimico ſuſceptam ex motivo iræ; & in iis, qui gaudent ex poſſeſſione boni jucundi, quod ardenter concupierunt. Ergo plurima ex ira, aut cupiditate fiunt, quæ non ſunt invita, ſeu involuntaria.

15. Dices, quicquid ſit de iis, quæ fiunt ex cupiditate, falſum eſſe quòd operationes ex ira procedentes afferant delectationem. Potiùs enim ſemper conjuncta eſt triſtitia, juxta eundem Ariſtotelem 2. *Rhetoric.* ubi ira definitur *appetitio ultionis cum dolore ex illata injuria*. Atqui ubi ſemper eſt dolor, nulla delectatio eſt. Ergo in operationibus ex ira procedentibus nulla delectatio eſt.

16. Sed contrà. Licèt enim in ira à principio, ſive quando concitatur & fervet, ſit dolor ortus ex conſideratione injuriæ illatæ, aut nobis ipſis, aut alteri cui bene volumus; tamen in opere ipſo ulciſcendi, quod per iram fit, magna jucunditas & delectatio eſt; quoniam apprehenditur ultio tamquam conveniens honori auctoritativè ulciſcentis, aut ſuorum. Quod diſertè docet idem Ariſtoteles eodem loco: quoniam paullò poſt laudat Homerum, eò quòd dixerit, iram eſſe melle dulciorem, *cùm iracundi hominis ſuccenſo in pectore gliſcit*. Non ſolùm ergo de cupiditate, ſed de ira etiam loquendo, rectè aſſerit Ariſtoteles operationem ipſius afferre delectationem.

17. Ratio quarta. Omnia illa peccata, quæcumque per iram & cupiditatem fiunt, ut homicidia, adulteria, aliaque ejuſmodi, vitari debent ab homine, non minùs, quàm cætera peccata, quæcumque conſultò & meditatò fiunt. Atqui vitari non debent ab homine, niſi quæ ſpontanea & voluntaria ſunt. Quippe ab homine vitari ſolùm debent ea, quæ ſunt poſita ſub illius libera poteſtate: qualia profectò ſunt tantùm, quæ ſpontanea ſunt. Omnia ergo illa peccata, quæ fiunt ab homine per iram & cupiditatem, ut homicidia, & adulteria, aliaque ejuſmodi, ſpontanea & voluntaria ſunt.

18. Dices, ſuppoſitum majoris eſſe falſum: quoniam nec peccata ſunt quæcumque fiunt per iram aut cupiditatem, ut homicidia, & adulteria: ſicuti neque illa quæ fiunt per inſcitiam, ſeu ignorationem antecedentem: quoniam eæ perturbationes ita obumbrant rationem, ut nullam libertatem relinquant. Quod ſuaderi poſſe videtur argumentis illorum, qui docuerunt, neminem ſpontè improbum fieri, ſed invitum ad peccata rapi, aut non volentem: ut olim docuit Epicharmus *in Hercule furente*, & Timæus apud Platonem, ac præterea Chryſippus, & ii omnes, qui quælibet hominum opera fato accidere exiſtimârunt. Eorum quippe opinione, quælibet actiones hominis, quantumvis turpes appareant, non imputantur iis ad culpam, quoniam voluntariæ non ſunt.

19. Sed contra: quia evaſio prædicta procedit ex ſtupido & adipali errore, circa libertatem humanam, quam alioqui contra manifeſtam rationem, & clariſſimum naturæ lumen negârunt; indigni propterea philoſophorum nomine: adverſum quos cæterarum creaturarum & ſummi ipſarum auctoris vox, ac legum decreta, libertatem hominis aſſerunt. Neque hujus eſt loci eos uberiùs refellere, quos alibi profligamus. Poſſunt tamen huc advocari ſatis opportunè, quæcumque Ariſtoteles docet cap. 5. ejuſdem libri tertii *Ethicorum*, ubi probat neminem improbum fieri invitò, ſed ſpontè, quod & nos Diſp. 4. q. 2. per totam ex profeſſo tractavimus.

20. Ratio quinta procedit ex eo quòd operationes in homine procedentes ex ira aut cupiditate, verè ſint humanæ, ſeu procedentes ab homine, quà homo eſt: ac propterea voluntariæ cenſeri debeant. Quod ſatis expenſum eſt à nobis dicto cap. 1. lib. 3. ad finem, nec oportet repetere: ſicuti neque quoddam aliud argumentum ex lib. 3. cap. 5. num. 15. 18. 19. 20.

SECTIO III.

Prænotatis aliquibus, explicatur an revera Ariſtoteles & Plato diſſentiant circa præſentem controverſiam, ſolvunturque argumenta initio propoſita.

21. PRO ſolutione argumentorum, & germano intellectu, tam doctrinæ Ariſtotelis, quàm Platonis, quædam præmittenda ſunt. Primum eſt, Ariſtotelem latiori ſignificatu, quàm Platonem, uſurpare hanc vocem ἑκουσίως, *ſponte* & ſimiliter vocem ἑκούσιον, id eſt, *ſpontaneum*. Accipit enim illam, quatenus importat ſolùm oriri à principio intrinſeco agentis cognitione prædit: qua ratione opponitur violento, ſive provenienti ſolùm ab extrinſeco. Et in hoc ſenſu docet, non tantùm operationes hominis ex ira aut cupiditate ortas, ſed etiam brutorum, eſſe ſpontaneas: quatenus fiunt ab iis medio appetitu intrinſeco, & imaginativæ cognitione prædito. Et hoc ipſum ſpontaneum, appellat *voluntarium*, ſcilicet communiter dictum, ut ſupra explicuimus, & largo quo-

Digitized by Google

quodam ſignificatu, quatenus violento opponitur. Secundò accipit rationem voluntarii ſtrictè pro eo quòd non ſolùm ſpontè fit, & à principio cognitione prædito; ſed etiam cognoſcente ſingula in quibus eſt actio: ut vidimus initio diſputationis. Et huic voluntario ſtrictè dicto opponitur, non modò violentum, ſed etiam factum ex ignoratione, quæ ſit antecedens, ſive cauſſa operationis. Illa enim parit involuntarium oppoſitum voluntario ſtrictè dicto, & proprio hominis. Plato autem ſpontaneum preſſiori ſignificatione uſurpavit pro eo, quod non ſolùm contradiſtinguitur à violento, & facto per ignorationem antecedentem, verùm etiam ab illo quod fit ex perturbatione aliqua, ut ira, aut cupiditate. Itaque ut aliqua actio ſpontanea ſit, judicavit ita debere eſſe liberam, ut nulla paſſio, ſive perturbatio ſit cauſſa illius, ſed ſola voluntas pro ratione arbitrii. Quare actiones ex perturbatione factas, cenſuit mediare inter invitas & ſpontaneas, cùm tamen Ariſt. illas ſimpliciter ſpontaneas exiſtimet, immò & ſtrictè voluntarias, niſi ignoratio antecedens reddat involuntarias illas quo ad aliquam, aut plures circunſtantias.

22. Secundum notatu dignum eſt, aliud eſſe agere hominem perturbatum, aliud ex perturbatione: aliud ſimiliter agere iratum, aliud verò per iram: aliud quoque agere cupiditate affectum, aliud per cupiditatem. Primum namque eorum in homine non tollit rationem voluntarii ſtrictè dicti: quia optimè componitur cum cognitione ſingularum circunſtantiarum, quamvis aliqualiter obumbrata, & non ſatis pura. Et hoc modo factæ operationes ex qualibet perturbatione, ac ſine ignorantia antecedenti, cenſentur ab Ariſtotele ſimpliciter voluntariæ; quæ tamen à Platone dicuntur mediæ ſive mixtæ inter voluntarias & invitas. Secundum autem eorum denotat, perturbationem eſſe primariam operationis cauſſam, ante omnem voluntatis conſenſum: quia nimirum ſunt quidam motus primi, ab impetu iræ, cupiditatis, aut alterius perturbationis procedentes, ante omnem electionem liberam voluntatis. Et ejuſmodi operationes ſpontaneæ quidem ſunt in hominibus, ſicut & in brutis, quia non fiunt coactè, ſeu ab extrinſeco principio inferente vim; ſed ab ipſo agente, media perturbatione ſibi intrinſeca. Cæterùm non ſunt voluntariæ ſtrictè loquendo, ſicut nec liberæ, defectu conſensûs in voluntate. Quæ diſtinctio ſumitur ex ipſo Ariſtotelis dicto cap. 1. lib. 3. ubi diſtinguit inter agere ignorantem, & agere per ignorationem, quæ ſit cauſſa operis. Nam prius illud docet, non tollere rationem voluntarii ſimpliciter, cùm omnis improbus ſit ignorans: poſterius verò tradit obſtare voluntario ſimpliciter, defectu cognitionis requiſitæ.

23. Hinc argumentis ſect. 1. propoſitis facilè occurri poteſt. Ad I. reſpondeo ſolùm exinde probari, motus primos appetitûs ex perturbatione procedentes, tanquam ex primaria cauſſa, non eſſe voluntarios ſimpliciter: quia in eos nihil confert voluntas. Cum hoc verò optimè cohæret quòd voluntarii ſint communi voluntarii acceptione, & ſimpliciter ſpontanei: quia procedunt à principio intrinſeco ipſi operanti, cognitione imaginativę prædito; & non à principio extrinſeco inferente vim. Virtutes autem & vitia ſunt nobis ſimpliciter voluntaria, quia procedunt ex actibus liberis, ſeu voluntaria electione adquiſitis. Ad I. Confirm. Plotini patet ex nuper dictis, ſi agamus ſolùm perturbati, ſed ex perturbatione, ut cauſſa primaria, actiones illas eſſe quidem ſpontaneas, quemadmodum & operationes brutorum, amentium, aut puerorum ſpontaneæ ſunt; quia non per vim ab extrinſeco illatam, ſed intrinſeca vi imaginationis appetituſque procedunt: quod ſufficit ut ſint ſpontaneæ, quamvis non ſtrictè voluntariæ, ſeu procedentes à voluntate. Cæterùm actiones quas facimus perturbati, irati, cupidi, perturbatione ſe habente, non ut cauſſa primaria, ſed ſecundaria, & ſolùm impellente, aut excitante, non modò ſpontaneæ ſunt, ſed ſimpliciter voluntariæ & liberæ; niſi fortè ſit aliqua ignoratio antecedens alicujus circunſtantiæ, quæ ex parte reddat actum involuntarium. Verè enim procedunt à voluntate, aut poſitivè influente, aut interpretativè ſaltem, ut ſupra num. 12. dictum eſt. Ad II. Confirm. patet ex eadem doctrina, voluntatem rationemque obtinere principatum in homine: atque adeò nullam eſſe perturbationem uſque adeò effrænem, cui ratio & voluntas reſiſtere non poſſit, ſi in id ſeriò conetur & velit. Quòd ſi verò nolit, ſive ſegniter & remiſsè ſe habeat, operatio ſecuta eſt ſimpliciter voluntaria & libera: quia potiſſimùm tribuitur voluntatis conſenſui, aut formali, aut interpretativo.

24. Ad II. argum. conceſſa majore, diſtinguenda eſt minor: & concedenda quidem, ſi accipiatur de operationibus factis ex ira, cupiditate aut alia perturbatione, ut cauſſa primaria: neganda verò de iis, in quas voluntas conſenſum aliquem, ſive formalem, ſive interpretativum præſtat. Ad I. Probat. Auctoritas illa Philoſophi intelligenda eſt de actionibus ſubitis, ſeu motibus primis iraſcendi, & timendi, qui non fiunt *ἑκουσίως*, id eſt, *voluntariè* ſtrictè loquendo; ſed ſolum communiter, id eſt ſpontè: nam adverbium illud utrovis ſenſu accipitur paſſim ab Ariſt. cum quo tamen ſtat benè quòd aliæ operationes, ſive motus non primi iraſcendi ac timendi, ſint ſimpliciter voluntarii. Adde, & poſſe exponi Ariſt. quatenus ſenſus ſit, perturbationes non poſſe nobis ipſis omnino evelli, cùm neceſſariò inſint: quamvis eas moderari poſſimus. Ad II. Prob. patet ex eadem doctrina, motus non primos iræ & cupiditatis fieri à perturbatione, ut à principio proximo incitante; à voluntate verò ut principio primario conſentiente, aut ſaltem non prohibente, cùm tamen id præſtare teneatur. Ad III. Prob. motus illi perturbationum, quos voluntas nullatenus impedire poteſt, quamvis ſeriò vult, & conatur; ſunt quidem ſpontanei, quoniam à principio, ſive appetitu homini intrinſeco procedunt: cæterùm ſimpliciter voluntarii non ſunt, ſed potiùs involuntarii, utpote contra voluntatem ſeriò repugnantem. Quod autem Ariſt. docet, loco ibidem allegato, non obſtat huic doctrinæ. Fatemur enim, incontinentem agere per cupiditatem, & non per electionem, quantùm ad motus incontinentię primos, & eos, quos contrà voluptatem patitur. Continens autem non agit per concupiſcentiam, ſed per electionem: quia non operatur ex perturbatione ad concupiſcentiam ſpectante, ſed ex pręſcripto rationis, quo ducitur voluntatis electio Cæterùm adhuc verum eſt, motus concupiſcen-

tiæ

tiæ non primos, & qualitercumque impedibiles à voluntate, cadere ſub illius electionem, ac proinde eſſe ſimpliciter voluntarios liberoſque.

25. Ad III. argum. quæ fiunt ex ignoratione comitante, ſpontanea quidem ſunt, quoniam à principio intrinſeco, abſque ulla vi externa procedunt: voluntaria autem ſtrictè non ſunt *in fieri*, ſive dum fiunt, quia nihil volitum, niſi præcognitum; ſed ad ſummum *in facto eſſe*, & quando jam cognita approbantur. Similiter ergo dicimus, quæ fiunt ex perturbatione ut cauſſa primaria, & proinde ſine ullo voluntatis conſenſu, ſpontanea quidem eſſe, quoniam à principio internò & cognoſcente procedunt; non tamen eſſe ſtrictè voluntaria *in fieri*, niſi ad ſummum *in facto eſſe*, ſi poſtea probentur à voluntate. Cæterùm ſi ſolùm procedant à perturbatione, ut cauſſa proxima excitante, operatio erit ſimpliciter voluntaria quantùm ad omnes illas circunſtantias, quæ fuerint cognitæ ab operante. Ad confirm. dicimus ſimiliter, prodeſſe ad excuſandam injuriam, & componendas lites, impetum perturbationis, ſicut & ignorationem. At quemadmodum non omnis ignoratio excuſat ab injuria formali, ſed illa tantùm quæ involuntaria omnino eſt, ſive quam quis vincere aut ſuperare non potuit; ita etiam non omnis impetus perturbationis excuſat ab injuria formali, ſed ille tantùm qui primus eſt, ſive ortus ex perturbatione, ut cauſſa primaria, quem proinde voluntas impedire non potuit. Huc pertinent plura alia præcedenti quæſtione tradita, præſertim ſect. 3. quæ non eſt opus repetere.

DE VIRTUTIBUS
ET
VITIIS
DISPUTATIO DECIMAQUARTA
De voluptate & Triſtitia.

DE Voluptate, & Triſtitia ipſi contraria diſſerit ſæpè Ariſtoteles *in Ethicis Nicomachiis*, dum tractat de Felicitate, de Fortitudine, de Temperantia, de Continentia, & Tolerantia, ac mollitudine. Verùm longè pleniùs de ea diſputat lib. 7. à capite undecimo uſque ad finem libri: item libro decimo per quinque priora capita. Nos paucis quæſtionibus amplecti curabimus, quæ majoris notæ ſunt: quoniam pleraque alia minoris momenti in ipſo Operis decurſu incidenter tangimus. Plura alia qui voluerit, conſulat quæ latiùs de ea ſcripſerunt ſcitè & eleganter peculiaribus libris Marſilius Ficinus, Vincentius Magius, & Flaminius.

QUÆSTIO PRIMA.

An omnis voluptas, ſeu corporis, ſeu animæ, ſit bona, vel mala?

HANC quæſtionem tractat ex profeſſo Ariſtoteles lib. 7. Ethic. *à cap. 11. uſque ad finem libri: itemque libro decimo per quinque priora capita. Quare doctrinam iis locis traditam in ſuas partes debito ordine diſtributam explanabimus. Atque initio ſupponendum ex iis quæ docet cap. 11. nuper allegato, & lib. 10. cap. 1. tractationem de voluptate propriam eſſe Philoſophi Moralis. Quod facilè probari poteſt rationibus variis, quas ex eodem Ariſtotele propoſuimus & expendimus ſeorſum in Commentariis utriuſque capitis, nec modò vacat repetere.*

SECTIO

SECTIO PRIMA.

Refertur duplex opinio extrema, altera Eudoxi affirmantis generatim, altera aliorum veterum negantium voluptatem eſſe aliquid bonum. Varia argumenta pro unaquaque illarum, & ſolutiones Platonis ad duo priora argumenta Eudoxi, refutatæ.

2. CELEBRIS apud Ariſtotelem eſt opinio Eudoxi Gnidii, auditoris Architæ, inſignis mathematici, & philoſophi, tum ob doctrinam, tum ob probitatem ſpectatiſſimi: qui, teſte Ariſt. & Laertio, arbitratus fuit, omnem voluptatem eſſe bonam. Idque multipliciter probare conabatur. Primò. Id quod omnia appetunt, proculdubiò bonum eſt: cùm ratio boni in eo conſiſtat, ut omnia ad ſui appetitionem alliciat, & moveat. Quod ariſtoteles ipſe initio *Ethic.* monet, & nos latè confirmavimus ſuprà Diſp. 1. quæſt. 1. Atqui voluptas, generatim loquendo, ejus conditionis eſt, ut ab omnibus appetatur. Omnia enim, quotquot ratione aut ſenſu prædita ſunt, voluptatem in votis habent, antequam obtineant, & in ea jam obtenta delectantur. Voluptas ergo, generatim loquendo, bona eſt. Secundò. Id, cujus contrarium omnes averſantur, ſeu exoſum habent, veluti malum, amabile eſt, ac proinde bonum. Atqui contrarium voluptatis generatim acceptæ, nimirum, triſtitiam, ſeu dolorem, omnes averſantur, & exoſum habent. Ergo voluptas generatim accepta, amabilis eſt, ac proinde bona. Tertiò. Id quod eſt optabile propter ſe, ſive abſque ordine ad aliud, habet rationem boni ſimpliciter abſolutè. Atqui voluptas generatim eſt optabilis propter ſe, ſive abſque ordine ad aliud. Ut enim monet Ariſt. lib. 10. *Ethic.* ineptè rogaretur quiſpiam, cur velit delectari, ſeu voluptatem capere: cùm ejus conditionis ſit voluptas, ut in ea quieſcat appetitio, nec ultrà progrediatur. Ideoque idem Philoſophus monet, voluptatem habere poſſe rationem finis. Voluptas ergo generatim accepta, eſt bona ſimpliciter & abſolutè. Quartò. Quicquid eſt ejus conditionis, ut additum alteri, reddat illud magis expetendum, ſeu optabilius, eſt planè bonum: cùm bono expetibili, ut tali, nequeat fieri acceſſio, niſi per aliquid ejuſdem generis. Atqui voluptas generatim eſt ejus conditionis, ut addita alteri, reddat illud magis expetendum, ſeu optabilius. Nimirum, omnium conſenſu, agere juſtè, temperanter, aut fortiter, addita delectatione, eſt longè optabilius, & maximè expetendum. Voluptas igitur generatim bona eſt.

3. Secundò probari poteſt ea ipſa opinio ex doctrina Ariſtotelis. Etenim lib. 2. *Magnorum Moral.* cap. 2. docet, voluptatem eſſe bonam ſecundùm genus. At quicquid convenit alicui ſecundùm genus, convenit etiam omnibus & ſingulis ſub eo genere contentis: ſicuti quod Socrati convenit ſecundùm genus animalis, competit etia omnibus & ſingulis eo genere comprehenſis. Ergo omnes & ſingulæ voluptates ſunt bonæ. Deinde idem Ariſtoteles lib. 1. *Rhetoric.* definit voluptatem, ut ſit, κίνησις εἰς ὑπάρχουσαν φύσιν. *motus in exiſtentem naturam.* At quicquid tendit in naturam exiſtentem, tendit utique ad eam perficiendam, ſeu ut aliquam illius indigentiam expleat. Quod ſolùm ab aliquo bono præſtari poteſt. Voluptas ergo ex ſua ratione formali, ſeu definitione, aliquid bonum eſt.

4. Tertiò alii, ſive ex Mahometis officina, ut conjicit Buridanus, ſive ex Epicuri grege, idipſum probant diverſimodè. Primò. Cùm omnis natura ſenſu prædita dirigatur à Deo, qui ſummè bonus eſt, nequit dirigi niſi in bonum. Atqui dirigitur in voluptatem: cùm ad eam quærendam & obtinendam acceperit appetitum, & cæteras facultates idoneas. Ergo bonum eſt quærere voluptatem, & in ea obtenta gaudere. Secundò actus per quos exercentur facultates nobis à Deo inditæ, ſunt meliores ipſis facultatibus: ut tradit Ariſtoteles lib. 9. *Metaph.* aut ſaltem negari non poteſt, facultates acceſſione eorum actuum perfectiores evadere, ac proinde bonitatem augere, quam antea habebant. Atqui voluptas eſt actus facultatis appetentis, à Deo nobis inditæ. Ergo aut voluptas eſt melior facultate appetente, aut ſui acceſſione illam perfectiorem reddit, ejuſque bonitatem auget. Nequit autem alterutrum ex iis præſtare, niſi ex ſe bona ſit. Ergo voluptas ex ſe bona eſt. Tertiò. Natura non pejùs aut maligniùs egit cum homine, quàm cum brutis. Atqui erga bruta ita ſe geſſit, ut iis voluptates omnes, quotquot aſſequi poſſunt, impunè fruendas conceſſerit, quin aliqua illarum iis vitio tribuatur. Ergo & hominibus voluptates omnes, quotquot aſſequi poſſunt, impunè fruendas indulſit, quin aliqua illarum vitio tribuatur. Quæ turpiſſima exiſtimatio videtur altè inſediſſe iis, qui dicere audebant *Sapientiæ* 8. *Utamur creaturâ, tanquam in juventute celeriter. Non prætereat flos noſtri temporis. Coronemus nos roſis, antequam marceſcant: nullum ſit pratum, quod non pertranſeat luxuria noſtra.* Similiter & Horatius Epicureo ſpiritu accinebat:

Quid ſit futurum cras, fuge quærere, &
Quem fors dierum cumque dabit, lucro
Appone; nec dulces amores
Sperne puer, neque tu choreas:
Donec virenti canities abeſt
Moroſa, nunc & campus, & areæ,
Leveſque ſub noctem ſuſurri,
Compoſitâ repetantur horâ.

5. Ex oppoſito autem alii philoſophorum veterum arbitrati ſunt, nullam omnino voluptatem eſſe bonam: nec per ſe, ſive naturâ ſuâ: nec κατὰ συμβεβηκὸς, ſive ex accidenti. Quin potiùs eam pravitatem voluptati tribuebant, ut cuicumque bono adjungeretur deturparet illud, & malum redderet. Id verò ſuadere conabantur multipliciter apud Ariſtotelem lib. 6. *Ethicorum* cap. 11. Primò: quia nulla generatio ſenſibilis ad naturam eſt bona. Atqui omnis voluptas eſt generatio ſenſibilis ad naturam. Nulla ergo voluptas habet rationem boni. Major propoſitio conſtat: quoniam ſolus finis habet rationem boni. At nulla generatio ſenſibilis ad naturam eſt finis, ſed duntaxat motio ad finem. Nulla ergo generatio ſenſibilis ad naturam, habet rationem boni. Minor autem ſuadetur: quia omnis voluptas eſt motio quædam ſenſibilis, ſive ſenſu aliquo perceptibilis, ad naturam delectandam; ſive ad aliquam ejus indigentiam explendam, ut comeſtio & potatio voluptuoſa. Secundò. Quicquid vir temperans exoſum habet, malum & turpe eſt. At vir temperans omnē voluptatem exoſam habet. Omnis ergo voluptas, mala & tur-

turpis eſt. Tertiò. Quilibet vir prudens ac probus quamvis ſugiat dolores, non ideò confugit ad voluptates, nec earum oblectamento ſtud 't dolorem ſuum excludere, aut lenire. Ergo quia judicio viri prudentis ac probi, omnis voluptas eſt turpis, & inconceſſa. Quartò. Nullum bonum eſt impedimento prudentiæ: quin potiùs illi adſtipulatur, & deſervit. Omnis autem voluptas eſt impedimento prudentiæ; etenim corrumpit aut pervertit rectum de rebus agendis judicium: ſicuti ex oppoſito temperantia illud ſartum tectum ſervat, indeque etymon nominis apud Græcos trahit, ut monet Ariſt. lib. 6. *Ethic.* Idque præterea confirmat exemplo voluptatum veneœrearum, quæ aciem mentis obtenebrant. Propterea enim Cicero *in Catone Majore* ajebat: *Cùm homini Deus nihil præſtabilius mente dederit, huic tam divino muneri nihil tam inimicum eſt, quàm voluptas. Neque enim libidine dominante eſt temperantiæ locus; neque omninò in voluptatis regno virtus poteſt conſiſtere.* Similiter & D. Auguſtinus ait: *Commiſceri facit animum vis ingens libidinis cum ipſo corpore, & unum cum ipſo quodammodo agglutinari, & devinctum eſſe, in tantùm, ut nihil aliud ipſo momento & experimento hujus tam magni flagitii cogitare homini liceat, aut intendere.* Quare Hippocrates, Gellio interprete, coitum appellat parvam epilepſiam, ſeu morbum quemdam comitialem. Omnis ergo voluptas impedimento eſt prudentiæ, ſive menti, ac proinde turpis & mala. Quintò. Omne bonum eſt opus artis: utpote ducens ortum à recta ratione, quam iidem philoſophi ajebant, aut eſſe artem, aut non ſine arte. Atqui nulla voluptas eſt opus artis, ſed appetitûs dumtaxat. Ergo nulla voluptas eſt bona. Sextò denique. Nullo modo bonum eſt id quod belluæ & pueri exoptant: quoniam reguntur non ratione, ſed dumtaxat ſenſu & appetitu in ſuis affectibus. Atqui voluptatem belluæ & pueri exoptant. Ergo voluptas non debet cenſeri aliquid bonum.

6. Vidit Plato, quibus argumentis niteretur Eudoxus ad ſuam illam opinionem ſtabiliendam, & iis reſpondere conatus eſt. Ad I. negat bonum eſſe id, quod omnia appetunt: cùm ſenſus appetat ſæpè plura, quæ bona non ſunt, ſed potiùs mala, & rationi contraria. Quare ex eo quòd omnes appetant voluptatem, non rectè videtur probare Eudoxus, voluptatem eſſe bonam. Ita Plato. Sed in oppoſitum arguit Ariſt. quia id quod omnia appetunt, propterea ab omnibus appetitur, quòd bonum & conveoiens ab iis cogitetur; alioqui enim id non appeterent. Ergo ſi voluptas ab omnibus appetitur, ideo eſt, quia ab omoibus bona & conveniens cogitatur. Præterea. Id quod appetunt boni & prudentes viri, nequit non eſſe bonum. At boni & prudentes viri id appetunt, quod appetunt omnia. Ergo id quod appetunt omnia, nequit noo eſſe bonum. Neque obſtat quòd inde ſequatnr, etiam improbos booum appetere, ſi bonum eſt id, quod omnia appetunt. Id enim, quod tanquam abſurdum infertur, verè abſurdum noo eſt: cùm nulla res ſit tam mala, ut ſecundùm aliquid bona non ſit, ac proinde appetibilis, etiam ab improbis.

7. Ad II. rationem Eudoxi reſpondet Plato, ex eo quòd triſtitia mala ſit, & omnibus exoſa, non inferri, voluptatem illi contrariam eſſe bonam & ab omnibus expetendam: quia malum non ſolùm opponitur bono, ſed etiam alteri malo. Qualiter avaritia non ſolùm opponitur liberalitati, quę bona eſt, ſed etiam prodigentiæ, quæ eſt mala. Idemque apparet io quolibet vitio extremo relatè ad alterum extremum, & ad virtutem interjectam. Sed contrà ioſurgit Ariſtoteles. Non enim voluptas & triſtitia ſunt duo mala extremè contraria, ſicuti avaritia & prodigentia malę ſunt. Si eoim ita eſſet, ſicuti avaritia & prodigentia ſunt per ſe malæ & ſugiendæ, ita etiam voluptas & triſtitia per ſe malæ & ſugiendæ eſſent. Atqui voluptas non eſt per ſe mala & fugienda: ut patet in voluptate quæ capitur ex diſciplinis theoricis, & ex honeſtiſſimo uſu virtutum, quæ per ſe ſugienda non eſt, ſed potiùs expetenda. Ergo voluptas & triſtitia non ſunt per ſe malæ & ſugiendæ, ſicuti avaritia & prodigentia. Quare ſupereſt, ut ſiquidem triſtitia eſt mala & ſugienda, voluptas ſit per ſe bona & expetenda. Quæ eſt opinio Eudoxi, oequicquam impugnata à Platone.

SECTIO II.

Refellitur utraque opinio præcedens, & oſtenditur, non omnem voluptatem eſſe bonam, ſed quaſdam etiam malas: item neque omnem animi aut corporis delectationem eſſe turpem & inconceſſam, ſed aliquas honeſtas, & innoxias.

8. DICENDUM eſt, nec omnem voluptatem eſſe bonam, neque omnem malam. Aſſertio eſt bimembris, & ab Ariſtotele tradita locis allegatis.

Prior pars directè adverſatur opinioni Eudoxi: & facilè ſuadetur: quia ſi omnis voluptas eſſet bona, nulla voluptas eſſet mala & pernicioſa: cùm bonum & malum prorſus opponantur, nec poſſint eidem rei convenire ſimpliciter & abſolutè. Atqui nonnullæ voluptates ſunt malæ & pernicioſæ. Ergo non omnis voluptas eſt bona. Aſſumptio probatur exemplo in voluptatibus variis. Quæ enim ultra modum accipitur ex honoribus, reddit hominem elatum; quæ ex pecuniis, avarum; quæ ex cibo & potu ſuperfluo aut exquiſitiore, guloſum; quæ ex rebus venereis, obſcœnum; & ſic de aliis. Atqui ea omnia mala & pernicioſa ſunt. Aliquæ ergo voluptates malæ & pernicioſæ ſunt.

Secundò; aſſumptio eadem ſingillatim probatur in voluptatibus gulæ & veneris. Id enim, quod perniciem affert menti, eamque obſcurat, ſeu coſtituit procul à nobiliſſimo uſu functionum ſuarum, nequit non eſſe malum & pernicioſum. Atqui voluptates venereæ ſunt ejuſmodi. Malæ igitur & pernicioſæ ſunt. Porrò ea mala, ſeu damna ab iis inferri, teſtatur quotidiana ferè io luxurioſis hominibus experientia: teſtantur deinde Philoſophi Gentiles, quorum aliquot illuſtria loca proferre viſum. Ac primò quidem apud ſapientiores illorum id io ore eſt, hominem cultu mentis fieri Deo ſimilem, ac proinde chariſſimum. Quod diſertè pronunciat, inter alios, Ariſtoteles lib. 10. *Ethic.* cap. 8. & Seneca trito illo teſtimonio: *hoc mihi promiſit philoſophia, ut me parem Deo faciam.* Scilicèt, ſimilem quodammodo: neque enim propriè aliquis hominum Deo par eſſe poteſt. Cęterùm qui venereis voluptatibus ſe tradit, tam procul eſt ab ea ſimilitudine cum Deo, ut

videatur potiùs exuiſſe mentem. Quare Plato *in Philebo* ajebat: *Fertur de venereis voluptatibus, quæ omnium ingentiſſimæ æſtimantur, quòd pejerantibus illis Dii prorſus ignoſcunt, quaſi pueri quidam ſint, nullius intelligentiæ compotes.* Idem Ariſtoteles lib. 3. *Ethicorum* cap. 10. & ſectio: 18. Problem. quæſt. 7. docet, per ejuſmodi voluptates hominem degenerare à nobilitate mentis & rationis in conditionem beſtiarum. Præterea Seneca Rhetor in præfatione libri primi *Controverſiarum* docet, nihil tam exitiale ingeniis eſſe, quàm luxuriam: eamque ob cauſſam cenſet, ſuo ævo eloquentiæ cultum exoleviſſe. Nimirum, inter plura alia, ita adoleſcentes Romanos alloquitur: *quis æqualium veſtrorum, quid dicam, ſatis ingenioſus, ſatis ſtudioſus, immo quis ſatis vir eſt? Emolliti, enerveſque, quòd nati ſunt, invivis manent, expugnatores alienæ pudicitiæ, negligentes ſuæ. In hos nec Dii tantùm mali permittant, ut cadat eloquentia: quam non mirarer; niſi animos in quos ſe conferret, eligeret.* Eadem verò ratio eſt de cæteris diſciplinis, ac de eloquentia. Omnes enim marcent, neque ulli eſt locus, ubi ingenii acies fæculentarum voluptatum illuvie ſordeſcit & hebetatur. Ideo Gentiles depingebant Cupidinem oculis orbatum, quia venerea voluptas animæ oculos eruit: ut obſervat Oribaſius lib. 1. *Euporiſt.* capite 22.

9. Idipſum Patres Eccleſiæ docent, dum obſervant, mentem nimiùm fœdari ex turpium voluptatum cœno, atque ita dejici, ut non poſſit conſiderationem attollere ad ſublimia & divina, ſed dejicere ad humilia & abjecta. Quare Clemens Alexandrinus lib. 2. *Stromateon* cap. 9. ajebat: *Quemadmodum exhalationes, quæ & è terra, & ex lacunis ac voraginibus oriuntur, conſtantur in caliginem, & nimboſam vertiginem; ita etiam carnalium cupiditatum vapores malam animæ inurunt habitudinem, voluptatis ſpectra animæ repræſentantes, & ante eam effundentes. Intelligenti itaque luci tenebras effundunt, attrahente anima vapores, qui oriuntur ex cupiditate & perpetuitate voluptatum, condenſante vitiorum vertigines.* Sed aureus eſt, & lectu digniſſimus locus Iſidori Peluſiotæ lib. 3. Epiſt. 266. ubi expendit quanta pernicies immineat menti humanæ ab intemperantia, ſeu laſcivia, ex etymologia vocis Græcæ. Verba ſunt: *Sophroſyne propriè dicitur, quæ furori atque amentiæ opponitur,* παρὰ τὸ σῶας ἔχειν τὰς φρένας. *hoc eſt, quòd ſalvam & incolumem mentem habeat. Idque non ii duntaxat, qui apud exteros doctrina præditi ſunt, norunt: ſed etiam divinus Paullus, cognitum & exploratum habebat. Nam cùm præfectus ad eum hæc verba habuiſſet:* Inſanis, Paulle: multæ te litteræ ad inſaniam convertunt: Non inſanio, inquit, optimè vir, ſed σωφροσύνης (*id eſt, prudentiæ*) & veritatis verba loquor: *quandoquidem* σωφροσύνην *inſaniæ oppoſuit. Ac rurſum ad alios in hunc modum ſcribebat.* Sive mente excedimus, Deo: ſive ſobrii ſumus, nobis. *Quo item in loco mentis exceſſum & alienationem ejus incolumitati oppoſuit. Ergo ſophroſyne quidem id omne eſt, quod peccato caret. Verùm quidem, nec ſanè immeritò, hanc appellationem caſtitati per excellentiam tribuunt quòd virtutibus omnibus præſtet. Quocirca hoc vocabulum, ſi amentiæ opponatur, ſanæ mentis ſtatum indicat: ſi aſtetem libidini, continentiam & caſtitatem deſignat.* Itaque, quiſquis intemperantiam ſequitur in venereis voluptatibus ſitam, degenerat in amentiam: quiſquis verò temperans eſt, & ab iis abſtinet, prudens cenſetur; ac mente integra, vel ex ipſa vocis etymologia. Nimirum, Ariſtoteles ipſe lib. 6. *Ethic.* cap. 5. differens de prudentia, & ante illum Plato *in Cratylo*, obſervat, temperantiam dici à Græcis σωφροσύνην, quaſi conſervatricem prudentiæ: deducta voce à verbo σώζω, quod ſignificat ſervare, & ἀπὸ τῆς φρονήσεως, *à prudentia.* Itaque dicta fuit temperantia σωφροσύνη, quaſi σωτηρία τῆς φρονήσεως, *cuſtodia prudentiæ.* Quiſquis ergo fæculentas intemperantiæ voluptates proſequitur, is alienus à prudentia eſt, ac menti ſuæ ingentem perniciem affert. Voluptates ergo ejuſmodi malæ ſunt, quatenus menti perniciem afferunt.

10. Deinde earundem voluptatum pravitas & turpitudo oſtenditur ex pernicie, quam voluntati afferunt. Illam namque affigunt corpori, & terrenis affectibus, ut nihil præterea deſideret. Quo ſenſu Plato dixit, voluptatem efficere hominem cereum. Nam ſicuti cera viſciditate ſua locum habet glutinis ad ea, quibus adhæreſcit, eaque ſibi mutuò nectit, ut non facilè disjungantur: ita etiam voluptas venerea, inſtar ceræ, aut glutinis, voluntatem ſibi illigat, & adhæreſcere facit, ut non, niſi difficulter, ab ea ſeparetur. Immò & ancillam corporis facit: nam, ut docet Ariſt. lib. 1. *Ethic.* cap. 5. qui turpibus voluptatibus obſequuntur, pecudum vitam eligunt, & ſerviles animo fiunt. Quam in rem pulchra eſt conſideratio Dionis Orat. 8. ita loquentis ex Diogene: *Fieri non poteſt, ut quis converſetur cum voluptate, continenterque eam experiatur, & non ab ea comprehendatur prorſus. Cùm autem illa vicerit, ſuiſque pharmacis animum ſuperaverit, reliquum eſt ut faciat quod fecit Circe. Nempe virga facillimè cædens, in haram quandam pellit, concluditque: & ex illo deinde homo vivit, aut ſus, aut lupus. Fiunt autem & ſerpentes à voluptate varii & pernicioſi, & alia quædam reptilia: coluntque eam ſemper pro foribus obſervantes: concupiſcentes quidem voluptatem, & ſervientes illi: ſexcentos autem dolores habentes. Nam cùm vicerit eos voluptas, & apprehenderit, laboribus mancipat odioſiſſimis, & difficillimis.* Vides quàm ſervilis & abjecta ſit conditio voluntatis, quæ ſe abduci patitur ſordidiſſimis intemperantiæ oblectamentis.

11. Eandem voluntatis ſervitutem ad corpus ob voluptates venereas expreſſit, ſimul & ſe vicisſe gloriatus eſt Ethnicus ille, cujus hoc dictum refert Clemens Alex. lib. 2. *Pædag.* cap. 10. *Interroganti, quomodo adhuc rebus uteretur venereis, reſpondit: bona verba, quæſo. Ego verò libentiſſimè iſtinc, tanquam ab agreſti & inſano domino profugi.* Auguſtinus quoque in fragmento Concionis de verbis illis Apoſtoli, *Qui fornicatur, in corpus ſuum peccat,* eam ſervitutem voluntatis erga corpus, ob turpes delectationes, ſic exponit: *Commiſceri facit animum vis ingens libidinis cum ipſo corpore, & unum cum ipſo quodammodo adglutinari, & devinctum eſſe: in tantùm, ut nihil aliud ipſo momento & experimento hujus tam magni flagitii cogitare homini liceat, aut intendere, niſi quòd ſibimet addicit mentem, quæ captivam ſubdit, ipſa ſubmerſio: & quodammodo videatur id quod dictum eſt.* Qui autem fornicatur, in corpus proprium peccat. *Quia tunc fit propriè & familiariter ſervum corporis cor hominis fornicantis, maximè tempore ipſius nequiſſimæ operationis.* Ergo voluptates venereæ ſunt malæ & pernicioſæ, quatenus voluntatem hominis naturâ ſuâ ingenuam, ac dominam reliquarum facultatum, ſervire corpori faciunt

ciunt ac fæculentæ libidini, inſtar ignobilis cujuspiam ancillæ.

12. Denique aſſumptio eadem ſuadetur: Quia nequit non eſſe mala & pernicioſa illa affectio hominis, quæ corpori infert grave malum, ut morbos, dolores, ac vitæ brevitatem. Ea omnia autem affert mala voluptas venerea. Mala ergo & pernicioſa eſt. Minor propoſitio eſt certa, tum experimento, tum etiam ex philoſophorum doctrina. Ac primò quidem Ariſt. lib. 1. *De gener. animal.* cap. 18. apertè docet, corpus venereis voluptatibus imbecillum & enerve reddi. Avicenna quoque arbitratur, quadragecuplo magis diſſolvi corpus per ſeminis emiſſionem, quàm per æqualem emiſſionem ſanguinis. Quod olim perſpectum habuere athletæ ii, quibus cura erat vegetum ac robuſtum corpus ſervare, ad vires in palæſtra exercendas ſtrenuè, & obtinendam victoriam. Abſtinebant enim à venereis voluptatibus, ut corpus integrum & robuſtum perſiſteret, quod teſtatur Plato lib.8. *De legibus*, prolatis exemplis Ici Tarentini, Chryſſonis, Allilli, Diopompi,, athletarum, qui, ut firmarent corpus, non modò mulierum congreſſu abſtinebant, ſed aliis quoque oblectamentis. Unde illud Clementis Alex. lib. 3. *Strom.* cap. 5. *Ajunt, athletas non paucos abſtinere à venere, propter exercitationem corporis continentes.* Tertullianus quoque lib. *ad Martyr.* cap. 3. *Nempe enim, ait, & athletæ ſegregantur ad ſtrictiorem diſciplinam, ut robori ædificando vacent: continentur à luxuria, cibis lautioribus, à potu jucundiore. Coguntur, cruciantur, fatigantur. Quantò plus de exercitationibus laboraverint, tantò plus de victoria ſperant. Et illi, inquit Apoſtolus, ut coronam corruptibilem conſequantur.* Quantò ampliùs nos facere debemus ob incorruptam, & æternùm duraturam? Quare communis philoſophorum & medicorum ſententia eſt, corpus humanum uſu veneris extenuari, & infirmum reddi. Quod latè illuſtrant, & exornant; Tiraquellus in lib.15. *Connub.* à nu. 6. & Biſciola lib. 20. *Subſecivarum* cap. 3. Quare audiendi non ſunt quotquot contrà fabulantur: ut Cagnatus lib. 1. *Var.* cap. 1. & Septalius ſect. 4. *Problematum*, quæſt. 17. ac quidam alii medici apud D. Ambroſium Epiſt. 66. quos omnes erroris notat Scaliger. Exercit. 269. id præterea addens in lib. 2. *De plantis*, opinione quorundam nullum paſſerem excedere bimatum, ſalacitatis cauſſâ. Nimitum, ut dicitur libro *De brevitate vitæ* cap. tertio, animalia ſalacia ſunt brevioris vitæ. Jam verò quot dolores, morbos, & acerbos caſus pariant eædem venereæ voluptates, tam pronum & in aperto cuique eſt quotidianis exemplis in oculos incurrentibus, ut fruſtra in aliquibus eorum memorandis tẽpus inſumam. Patet igitur, venereas voluptates eſſe turpes & pernicioſas: ideoque erràſſe Eudoxum dum dixit generatim & universè, voluptatem eſſe aliqnid bonum & expetendum.

13. Poſterior aſſerti pars eſt contra ſecundam opinionem num. 5. relatam & facilè ſuadetur: Quia ſi omnis voluptas eſſet mala, nulla eſſet bona & expetenda. Atqui nonnullæ voluptates ſunt bonæ & expetendæ. Ergo non omnis voluptas mala eſt. Aſſumptio probatur: Quia id quod annexum eſt ſummo bono, ſeu felicitati hominis, nequit non eſſe bonum expetendum. Felicitas enim affert ſtatum omnium bonorum aggregatione perfectum, à quo procul eſt omne malum, omniſque turpitudo. Atqui voluptas aliqua eſt annexa ſummo bono, ſeu felicitati hominis. Omnes enim arbitrantur, felicem virum ingenti voluptate affici, veluti cui ſit omnium bonorum affluentia, abſque miſeria ulla. Ergo voluptas illa ſaltem eſt bona & expetenda. Præterea. Neceſſum eſt ut quicumque exoptat bonum aliquod, ubi jam illud obtinet, in ejus poſſeſſione quieſcat, & delectetur. Quòd ſi bonum illud ſit ſummum, & ab omni labe purum, delectatio quoque ipſa, ſeu voluptas, ſumma & innocua erit. At homo fœlix poſt vota ſeu deſideria obtinet bonum ſummum, & ab omni labe purum. Ergo neceſſum eſt ut inde capiat delectationem, ſeu voluptatem ſummam, & innocuam. Saltem itaque voluptas illa, quæ comes eſt felicitatis, ſive illius appendix, eſt bona & expetenda. Porrò eadem ferè ratio eſt de voluptate illa, quam parit habitus virtutis jam adultæ in viro probo. Affert enim jucunditatem miram in actionibus honeſtis, quæ antea difficilè & cum dolore eliciebantur, ob impetum contrarium perturbationum, nondum devictarum. Repugnat autem voluptatem naturaliter ſecutam ex habitu virtutis & actione ipſius optima, non eſſe bonam & expetendam. Ergo voluptas illa bona & expetenda eſt. Quin etiam cùm actiones ipſæ ex habitu virtutis profectæ, & voluptas ex iis orta, gradum faciant, ac viam præparent ad ſummam hominis felicitatem, quæ optima & plena voluptatis eſt, nequit voluptas ex iis orta non eſſe bona. Similiter & voluptas capta ex theoricis diſciplinis, ubi jam in gradu præcellenti habentur, nihil malum habet per ſe loquendo: cùm oriatur naturaliter ex actu ſpeculationis, quo mens humana perficitur.

14. Denique non ſolùm voluptates prædictæ ad animum ſpectantes ſunt bonæ, & innoxiæ, ſed etiam plures aliæ corporis propriæ, ubi mediocritatem ſervant ad rationis præſcriptum. Negari non poteſt, viſum pulchrarum rerum, auditum concentuum ſuavium, odoratum florum fragrantium, & guſtum ciborum, quoties rationaliter uſurpantur, generare voluptatem innocuam, & per ſe alienam ab omni ſcelere. Speciatim verò ſupra Diſp. 6. quæſt. 1. num. 19. oſtenſum fuit, viro temperanti ac ſobrio jucundiores eſſe ſimplices & obvios cibos, quàm helluoni ſuperfluos & exquiſitos. Patet igitur, non modò animi voluptates, ſed & aliquas corporis, bonas eſſe, & quæ immeritò ab iis philoſophis fuerint turpes exiſtimatæ.

SECTIO III.

Voluptates proprias animæ intelligentis & inſpectricis, præſtabiliores eſſe, quàm ſentientis, ac longè majores, & ſtabiliores. Cur plerique è vulgo hominum contra ſentiant, & radix ejus erroris detecta.

15. DICENDUM II. quamvis voluptates aliquæ, non ſolùm animæ, verùm & corporis bonæ ſint, adhuc inter eas inæqualitatem eſſe, ac longè perfectiores exiſtere voluptates intelligentis animæ, quàm ſentientis. Ita Ariſtoteles locis allegatis, præſertim verò lib. 7. *Ethicorum* cap. 14. & lib. 10. cap. 3. Loquitur autem

in hac aſſertione de voluptatibus animæ intelligentis, quæ propriè & ſpeciatim ipſi competunt ſecundùm intellectum & voluntatem, prout attingit utraque facultate objecta ſub nullum ſenſum ſpiritualiter operatut; collatis cum iis voluptatibus animæ, quæ capiuntur ex objectis ſub ſenſum cadentibus.

16. Probatur aſſertio multipliciter. Primò ex parte objecti. Quò perfectius & excellentius eſt objectum voluptatis, ſive de quo capitur delectatio eò melior & nobilior eſt voluptas: cùm perfectio actionum ſit major aut minor juxta perfectionem objecti. Atqui objectum voluptatum propriarum animæ intelligentis eſt perfectius & excellentius objecto voluptatum animæ ſentientis. Illud enim ſitum eſt in rebus præcellentiſſimis, & terrenæ concretionis expertibus: ut in Deo, & intelligentiis; itemque in veritatibus neceſſariis, & æternis: hoc verò in rebus longè inferioribus, & corporatis, quæ proinde ſub ſenſum cadunt. Ergo voluptates propriæ intelligentis animæ meliores & nobiliores ſunt, quàm ſentientis. Secundò ſuadetur idipſum ex ipſa facultate, quæ delectationem capit. Quò enim præſtantior eſt facultas cognoſcens & appetitus, eò præſtantior voluptas ipſi debetur. Eſt enim apta ad obtinendum majorem perfectionem, atque adeò capax recipiendi exinde majorem & nobiliorem delectationem. Atqui præſtantior eſt facultas propria animæ intelligentis, quàm ſentientis: cùm planè conſtet, intellectum & voluntatem eſſe facultates longè ſuperiores ſenſu & appetitu ſentiente. Ergo præſtantior voluptas debetur animę intelligenti, quàm ſentienti. Tertiò ex cognitione, quæ neceſſariò præcedere debet voluptatem & appetitionem omnem, quoniam *ignoti nulla cupido*. Illa enim voluptas eſt melior & excellentior, quæ oritur ex nobiliori cognitione. At ex nobiliori cognitione oritur voluptas propria animæ intelligentis, quàm appetentis. Oritur enim ex cognitione purè ſpirituali, nullumque commercium habente cum corpore, niſi ſummùm ut inſtrumento, vel occaſione quadam: voluptas autem animæ ſentientis oritur ex cognitione materiali per ſenſus elicita, quæ eſt ordinis corporei ac longè inferioris. Ergo voluptas propria animæ intelligentis eſt melior & excellentior, quàm ſentientis. Quartò ex habitu unde profluit ejuſmodi cognitio. Quò enim excellentior eſt habitus unde cognitio profluit, eò melior, & nobilior eſt voluptas inde orta. Atqui habitus ſapientiæ, unde profluit voluptas propria animæ intelligentis res ſpirituales & æternas, eſt excellentior, quàm quilibet alius habitus, quo anima ſentiens percipit res corporatas ſub ſenſum cadentes. Dictum eſt enim & latè oſtenſum à nobis cum Ariſtotele lib. 6. *Ethicorum* ac ſupra Diſputatio. *De virtutibus intellectualibus*, habitum ſapientiæ præſtabiliorem eſſe quibuslibet aliis ad mentem ſpectantibus. Ergo melior & nobilior eſt voluptas propria animæ intelligentis res ſpirituales & æternas, quàm ſentientis res corporatas & ſub ſenſum cadentes.

17. Confirmatur doctrina eadem ex complexione proprietatum, ſeu affectionum, quæ longè meliores & nobiliores ſunt in voluptatibus propriis animæ intelligentis, quàm ſentientis. Illæ enim ſunt majores, puriores, & ſtabiliores. Majores, inquam, magnitudine perfectionis deſumpta ex principiis uſque modò explanatis. Puriores deinde: quia in iis nihil concretionis eſt, qualitet in iis, quæ ex rebus materialibus & ſenſibilibus capiuntur. Stabiliores denique: quoniam ſicuti facultates, per quas exercentur, ſunt æternæ, & æternum quoque objectum in quo verſantur; & modus, quo operantur, independens à corruptione ſenſuum; ita quoque illæ ſtabiles & maximè durabiles ſunt. Unde in iis nullam per ſe loquendo laſſitudinem ſubit animus, niſi ex accidenti, & ob dependentiam ab operatione phantaſiæ, tanquam ab occaſione, ſeu inſtrumento: ut alibi explanatum eſt. Cęterùm voluptates animi ſenſu perceptę, inſtabiles & fluxæ ſunt, tam ex parte facultatis corporeæ, quâ exercentur, quàm objecti ſenſibilis corruptibiliſque, in quo verſantur, & modi, quo fiunt. Unde & citò faſtidium ſui generant, ſeu ad nauſeam provocant: cùm tamen ſpirituales potiùs deſiderium ſui augeant.

18. Hanc diverſitatem ntrarumque voluptatum perſpicuè tradunt Patres & philoſophi. Ac ptimò quidem. Magnus N. Gregorius Homil. 36. *In Evangel.* dum ait: *Hoc diſtare inter delicias corporis & cordis ſolet, quòd corporales deliciæ, cùm non habentur, grave in ſe deſiderium accendunt: cùm verò habitæ eduntur, comedentem protinus in faſtidium per ſatietatem vertunt. Ac contrà, ſpirituales deliciæ, cùm non habentur, in faſtidio ſunt; cùm verò habentur, in deſiderio: tantoque à comedente ampliùs eſuriuntur, quantò & ab eſuriente ampliùs comeduntur.* Quare voluptates ſenſibus perceptę, fugaces ſunt & evanidæ, quęque ſtatim faſtidium, ſeu dolorem afferunt. Quò ſpectant aurea illa Boetii carmina:

Habet hoc voluptas omnis,
Stimulis agit furentes,
Apiumque par volantum,
Ubi grata mella fundit,
Fugit, & nimium tenaci
Ferit icta corda morſu.

Huc etiam ſpectat elegans Epigramma Georgii Sabini, ut plura alia omittam:

Cùm puer alveolo furatur mella Cupido,
Furanti digitum cuſpide fixit apis.
Sic etiam nobis brevis & peritura voluptas,
Quam petimus, triſti mixta dolore nocet.

19. Denique quanto majores & ſtabiliores ſint voluptates animę intelligentis, quàm ſentientis, ſeu ad corpus ſpectantes, videre licèt in iis, qui rerum divinarum & ęternarum contemplationi dediti ſunt. Vellent enim nunquam ab ea voluptate deſiſtere: neque illam intermittunt, niſi quoad exigit corporis & naturę neceſſitas. Immò & id locum habet in iis, qui philoſophię, aut mathematicę ſpeculationi ſe tradunt. Nollent enim ab ea divertere, ob voluptatem mitam inde ſecutam. Teſtis Plinius in pręfatione *Naturalis hiſtoriæ*; ubi ait, ſe ea voluptate ſtudiorum affici ſolitum, ut ſomno & cibo detraheret, quod litteris impenderet. Teſtis Eratoſthenes, qui inventa cubi duplicatione, adeò delectatus fuit, ut anathematis loco eam in templo ſuſpenderet. Simili voluptate juxta Laertium, affecti ſunt, Thales Mileſius, qui cùm trianguli in circulo inſcriptionem inveniſſet, bovem diis immolavit. Perſeus ſimiliter, qui ob helicum inventionem dæmonibus litavit. ac denique Pythagoras, quòd

inve-

Digitized by Google

inveniſſet penultimum theorema libri primi *elementorum Euclidis*. Denique multò mirabilior fuit & diuturnior voluptas Archimedis, de quo Plutarchus *in Marcello* teſtatur, *à ſua quadam familiari perpetuò demulcitum Sirene, & cibi oblivisci, & corporis curam relinquere ſolitum; cumque raperetur ſubinde invitus ad ungendum corpus, & ad balneum, in foco figuras geometricas exarare; & dum ungeretur, ducere digito lineas: tanta illum dulcedine artis captum, & reverà inflammatum fuiſſe. Cùm autem multa & præclara inveniſſet, dicitur ab amicis, & propinquis petiiſſe, ut cylindrum ſphæram complectentem ſepulchro imponerent, inſcriberentque proportionem, quatenus ſolidum continens excedit contentum*. Quæ unquam voluptas ſenſu percepta, ita conſtans, & diuturna? Vide mirum ejuſdem Archimedis exemplum ex eodem Plutarcho obſervatum non ſemel decurſu operis.

20. Dices I. Solùm caſu aut per accidens eveniſſe, ut voluptates mentis quibuſdam apparuerint meliores, quàm corporis, ob peculiarem illorum conditionem: cæterùm per ſe loquendo, ſeu ſpectato naturæ ordine, majores eſſe & meliores, animæ ſentientis, ſive corporis voluptates. Etenim ex natura rei illæ voluptates majores ſunt, & meliores, quæ magis amantur generatim ab omnibus, aut ferè omnibus. Major enim omnium amor, præſupponit majorem objecti bonitatem. Atqui voluptates animæ ſentientis, ſeu corporis, magis amantur generatim ab omnibus, aut ferè omnibus, nam quæ ad animam intelligentem propriè ſpectant, pauciſſimis excitant deſiderium ſui: ut propterea ii numerentur, & admirationi habeantur. Ergo voluptates animæ ſentientis, ſive corporeæ, ex natura rei, ſive per ſe loquendo, majores ſunt, & meliores.

21. Hæc objectio petit cauſſam, cur voluptates animæ ſentientis, ſive corporis, majores & meliores appareant pleriſque hominibus, cùm tamen reverà deteriores & minores illas aſſeramus. Duplex verò ratio, ſeu cauſſa, ex Ariſtotele aſſignari poteſt. Prima eſt: quoniam voluptates ſenſuum, ſive corporis, non ſolùm delectant, ſed etiam excludunt dolorem, quo antea affligebamur. Delectamur enim nimium cibo & potu, quoniam non modò afferunt voluptatem guſtui, ſed etiam expellunt dolorem famis, ſitiſque, qui antea inferebat moleſtiam. Nimirum omnis voluptas corporis, eſt motio ſenſibilis ad explendam aliquam indigentiam naturæ, quæ ex defectu aliquo patiebatur dolorem. Cùm verò dolorem excludere jucundiſſimum ſit; conſequens eſt, ut delectationes corporis, quibus dolor expellitur, appareant jucundiſſimæ. Quòd ſi antea nulla eſſet indigentia, nulluſque dolor, delectatio levis eſt, ac propemodum nulla, ut in ſaturis videre licet. Cæterùm voluptates animæ intelligentis, cùm non habeant dolorem contrarium, quem depellant, vulgò apparent minores, & minus expetendæ. Quæ eſt doctrina expreſſa Ariſtotelis lib. 10. *Ethicorum* cap. 3. illis verbis: Δόξα δ' αὕτη δοκεῖ γεγονέναι, &c. *Opinio autem hæc nata videtur ex doloribus in alimento. Ubi enim indigi effecti fuerint, atque dolore præoccupati, ac repletione lætantur. At hoc non contingit in omnibus voluptatibus. Dolore enim vacant, quæ ex diſciplinis percipiuntur*, &c. Secunda ratio eſt: quòd longè major hominum pars ſit aliena à ſtudio contemplationis, & ignara ſcientiæ inſpectricis: ac proinde pauciſſimi ſint, qui voluptatem propriam animæ intelligentis, ſive theoricam, ament. Quare omnes ferè ad quærendas voluptates animæ ſentientis, ſive ſenſuum corporis, convertuntur, quarum dumtaxat experimentum habent; immemores ſpiritualium delectationum, quas experti non ſunt. Ac frequenter dicitur, non bene judicare de ſapore mellis, qui mel non guſtavit. Verùm quemadmodum ciborum pretium & ſapor dijudicari non debet ex palato infirmi, ſed ſani hominis: ita etiam bonitas & præſtantia voluptatum æſtimanda non eſt, judicio vulgi ægrotantis circa bonorum æſtimationem: ſed arbitrio ſapientum, quorum eſt honeſtas & ſolidas voluptates internoſcere, & præferre caducis, ob rectitudinem appetitûs ac mentis, quâ præditi ſunt.

22. Sed & vulgares homines, qui potiores habent voluptates animæ ſentientis, quàm intelligentis, præterea exinde refelluntur, quòd priores illæ dumtaxat inſtitutæ fuerint, veluti medicina quædam, aut condimentum ſalis ad naturam reficiendam, ſive ad indigentiam illius explendam. Ideo nimirum cibo, potui, atque uſui veneris, neceſſariis ad vitæ, & ſpeciei conſervationem, propagationemque, indita fuit voluptas aliqua, veluti periapton, ſeu appendix, ne ab iis uſurpandis abſtineremus, ubi opus eſt, & recta ratio exigit. Patet verò, nec medicinam, nec ſalis condimentum in cibo, uſurpari debere, niſi ubi neceſſitas exigit, & quantum opus fuerit, ut natura & bona valetudo reparetur. Igitur voluptates animæ ſentientis, ſeu corporis, propriæ ſunt naturæ ægrotantis & deficientis: ideoque valdè limitatam bonitatem habent, juxta neceſſitatis menſuram, quam ſi excedant, noxiæ & malæ erunt. Cæterùm voluptates animæ intelligentis non ſunt inſtar medicinæ, aut condimenti, ſed abſolutæ perfectiones animi exiſtentis in actu, & jam præditi habitu ſapientiæ. Quare nullatenus per exuperantiam peccare poſſunt: immò quò majores fuerint, eò meliores ſunt. Nimirum ſunt delibationes quædam voluptatis illius, quâ Deus ipſe gaudet, proculdubio interminæ, & menſuram neſcientis. Patet igitur, abſolutè meliores & præſtantiores eſſe voluptates animæ intelligentis, quàm ſentientis, quicquid contra exiſtimet vulgus imperitum.

23. Hinc objectioni occurritur, negando quod in ea aſſumitur. Nimirum, non ex accidenti, ſed per ſe loquendo, voluptates animæ intelligentis ſunt meliores & excellentiores, quàm ſentientis: cùm illæ priores perficiant animum ſecundùm præſtabiliorem facultatem, & ſine menſura certa, nec ullam in eo indigentiam aut ægritudinem ſupponant. Quare ex natura rei meliores & excellentiores exiſtimari debent, quàm voluptates animæ ſentientis præſertim ad guſtum & tactum ſpectantes, in quibus omnia in contrarium eveniunt. Quòd autem hæ pleriſque hominibus in pretio ſint, & præferantur, ex accidenti provenit: ex eo, ſcilicet, quòd infirmi animo ſint, & inepti ad præſtabiliores voluptates percipiendas, internoſcendaſque à caducis, ſeu inferioribus, quas ſolas experti ſunt.

24. Dices II. Quicquid eſt potentius alio

in

Digitized by Google

in quolibet genere, eſt etiam melius: ſicuti quod omnium potentiſſimum habetur, eſt etiam in eo genere optimum. Atqui voluptates animæ ſentientis, ſive corporis, potentiores ſunt, quàm intelligentis. Ait enim Ariſtoteles lib. 7. *Ethicor.* cap. 6. allegatis Homerum dicere, venereas voluptates eſſe inſidiatrices, & proptèrea furari mentem hominis, etiam ſagacis ac ſapienlis; & in uſu illarum hominem nihil aliud intelligere, ſed mente abalienari, inſtar eorum, qui epilepſia, ſeu comitiali morbo corripiuntur. quòd certè non facerent, niſi potentiores eſſent, quàm voluptates intelligentis animæ, quibus tanta vis non eſt ad illas priores excludendas. Ergo voluptates ſentientis animæ meliores ſunt.

25. Reſp. non debere exiſtimari melius in quolibet genere id, quod potentius eſt ex accidenti ſolùm, ſed quod per ſe, & ex natura rei. Porrò voluptates intelligentis animæ ex natura rei potentiores ſunt, ſicuti & intimiores animæ, ſecundùm vires ac facultates potiores ipſius. Quare ubi ſedem in animo habent, vix locum relinquunt voluptatibus corporis, niſi ſummum ad vitæ officia obeunda neceſſariis: ut experimentis multorum oſtenſum fuit num. 19. conſtatque planè in omnibus iis, qui ſpeculationi ſe tradunt. Quare voluptates inſpectricis animæ, per ſe loquendo, potentiores exiſtimari debent. Voluptates autem corporis, ſive animæ ſentientis, ſolùm ex accidenti potentiores erunt: nimirum, ob infirmitatem, ſeu indigentiam plerorumque hominum, qui inexperti præſtantiorum voluptatum, & doloribus aut neceſſitatibus obnoxii, ut iis opitulentur, voluptates ſenſuum amant, quamvis ignobiliores ſint: ideoque præſtantiores illas non appetunt. Verùm quiſquis alio atque alio tempore utraſque expertus fuit, ſi poſtea in medio ſtatu ſe collocet, ac rectum judicium ferre velit, profectò meliores & potentiores judicabit, quæ ſpectant ad animam intelligentem, quàm ſentientem: & hoc quidem, licèt utræque ſupponantur bonæ, ut plerumque in hac ſectione ſuppoſuimus.

SECTIO IV.

Voluptates pravas animæ intelligentis, & volentis nequiores eſſe iis, quæ competunt animæ ſentienti, adverſus rectam rationem.

26. DICENDUM III. inſtituta comparatione inter voluptates pravas, deteriores eſſe illas, quæ conveniunt animæ intelligenti, quàm ſentienti, ſeu agenti mediis ſenſibus corporis. Ita Buridanus, & alii interpretes, poſt Div. Thomam 1. 2. quæſt. 31. art. 5.

27. Probatur. In quolibet genere mali illud eſt deterius, quod eſt præcipuum, & radix cæterorum: ac proinde in genere voluptatum pravarum illæ ſunt pejores, quæ aliarum principium & radix exiſtunt. Atqui voluptates pravæ intelligentis & volentis animæ ſunt principium & radix voluptatum turpium ejuſdem animæ ſentientis & concupiſcentis. Nulla enim iſtarum mala moraliter eſt, niſi præcedat cognitio & conſenſus animæ intelligentis ac volentis. Ergo pejores ſunt voluptates pravæ animæ intelligentis & volentis, quàm ſentientis & concupiſcentis. Quare ſicuti in hominibus probis & ſapientibus meliores ſunt voluptates animæ inſpectricis, quàm actuoſæ, & ſpirituales, quàm ſenſibiles: ita in hominibus improbis deteriores ſunt pravæ voluptates animæ volentis, quàm ſentientis, & voluntatis, quàm ſenſuum, ſive corporis. Poteſtque confirmari rationibus illis, quibus Theologi, ſed potiùs philoſophi morales, paſſim probare ſolent, totam pravitatem affectionum appetitûs ſentientis reſidere potiſſimùm in conſenſu libero voluntatis, in eoque exiſtere præcipuè malitiam moralem, non in appetitu ipſo ſentiente, aut in opere externo. Cùm enim peccatum, ut inquit Auguſtinus, eatenus ſit peccatum, quatenus liberum & voluntarium eſt, liberum autem & voluntarium ſit à voluntate ſola; conſequens eſt, ut pravarum voluptatum malitia moralis potiùs ſit in anima volente, quàm ſentiente. Itaque cùm quis ſimul voluntate & appetitu ſentiente delectatur, verbi gratiâ in adulterio commiſſo, aut apprehenſo, pejor eſt delectatio voluntatis, quàm appetitûs ſentientis; cùm tota hujus malitia moralis in illius pravitatem refundatur, & ab ea accipiat libertatem, ſine qua nulla ptavitas eſt.

28. Dices. Deterior exiſtimari debet prava voluptas illius facultatis, quę in homine dominatur, quàm illius, quę obſequitur, & miniſtrat. Atqui in hominibus pravis appetitus ſentiens dominatur; voluntas autem obſequitur & miniſtrat. Non enim ducuntur appetitu rationali, ſeu conſentaneo rectæ rationi, ſed dumtaxat ſentiente & communi belluis: ideoque Ariſtoteles libr. 3. & 7. *Ethicorum* improborum voluptates appellat belluinas & ferinas. Ergo in hominibus improbis deteriores exiſtimari debent pravę voluptates appetitûs ſentientis, quàm intelligentis.

29. *Sed contrà.* Quòd enim in hominibus improbis ſenſus prętvaleat rationi, & appetitus ſentiens voluntati, non eſt juxta naturam, aut rectum ordinem, ſed ſolùm ex abuſu rationis & libertatis. Debuit enim homo ſecundùm naturam rationalem ſpectatus judicio mentis, & voluntatis imperio, coercere appetitum ſentientem ab illicito, ejuſque perturbationes in officio continere. Quare ſi ille exorbitet, & effręnis ruat, dominatumque exerceat, non tribuitur potiſſimùm, niſi animę intelligenti & volenti, quę noluit imperare, uti poterat & debebat. Sic etiam quòd aliqui è ſubditis rebellent adverſus Regem, & tyrannidem exerceant, nonnunquam tribuitur eidem Regi, quòd negligenter ſe habuerit in ſui muneris auctoritate tuenda, nolueritque ſibi ſubditos continere in officio. Ergo etiam in hominibus improbis pravitas delectationum appetitus ſentientis potiſſimùm oritur ex pravitate voluntatis, quę, còm ex natura rei dominari & imperare deberet, negligenter ſe geſſit in regendo appetitu, & moderandis perturbationibus, ideoque ſe illarum ancillam fecit.

30. Hinc ratio precedens confirmatur. Quiſquis enim alicujus ſceleris præcipuus auctor eſt, jure exiſtimatur deterior illo, qui principes in eodem crimine partes non agit, ſed ſolùm quadantenus in id concurrit. Atqui in quolibet ſcelere voluptatis & actionis pravæ voluntas eſt præcipuus auctor, & potiores partes habet, quàm appetitus

ſen-

ſentiens. Non enim imputatur vitio aut ſceleri voluptas aliqua, vel turpis actio appetitus ſentientis, niſi adſit delectatio, ſive conſenſus voluntatis, aut formalis, quo pariter delectetur in opere pravo, aut interpretativus, ut ajunt, quo negligat curam regendi atque in officio continendi perturbationes ſentientis appetitus. Cùm enim appetitus ſentiens ſit communis etiam brutis, in quibus nullus ſceleri, ſicut nec libertati locus eſt, ſolùm eo nomine poteſt aliqua ejus actio turpis, & ſcelerata exiſtere, quod à voluntate libera ametur, aut negligenter permittatur. Ergo in quolibet genere voluptatis & actionis pravæ, jure ac meritò cenſetur voluntas prior, quàm appetitus ſentiens. Proindeque inſtituta comparatione voluptatum turpium circa idem ſcelus, turpior eſt illa, quæ propria eſt voluntatis, quàm ea quæ competit appetitui ſentienti.

31. Urgetur ampliùs ſimilitudine petita ex agentibus naturalibus, itemque ex gravibus & levibus: quorum omnium natura ea eſt, ut remoto obice agant & moveantur deorſum aut ſurſum, ſolo naturæ impetu, & citra libertatem vel indifferentiam ullam. Quare ſi ignis comburat domum alienam, aut lapis è feneſtra decidens frangat caput hominis, nec igni imputatur ad ſcelus combuſtio, nec lapidi homicidium, ſed dumtaxat ei, qui datâ operâ ignem accendit, aut lapidem projecit; vel illi, qui, cùm poſſet ac teneretur impedire combuſtionem aut caſum lapidis, noluit. Utrumvis enim ſat eſt, ut ille ſit author præcipuus ſceleris, non autem ignis, vel lapis. Atqui etiam appetitus ſentiens, per ſe ſolùm ſpectatus, eſt agens quoddam naturale, quod circa omnem actionem & voluptatem ſuam fertur naturæ impetu, citra libertatem & indifferentiam ullam, niſi ex perturbatione à voluntate, cujus dominio ſubjacet. Ergo quæcumque actio & voluptas ſcelerata contingat, præcipuus ejus author non eſt appetitus ſentiens, ſed voluntas. Unde ſi concurrant ſimul circa idem objectum turpe, delectatio appetitus ſentientis, & delectatio voluntatis, hæc longè pejor eſt, & quæ principes habet partes in eo ſcelere.

SECTIO V.

Illata ex dictis contra Eudoxum, & alios philoſophos veteres. Argumenta aliarum opinionum initio quæſtionis objecta, confutantur.

32. INFERTUR I. Eudoxum erràſſe, ſi omnes voluptates, abſque diſcrimine ullo, probavit, ſeu bonas arbitratus eſt. Oſtenſum quippe reliquimus ſect. 2. aliquas voluptates naturâ ſuâ turpes, & rationi contrarias exiſtere. Ceterùm quoniam ille ab Ariſtotele, Cicerone, aliiſque, vir probus, & modeſtus fuiſſe traditur, non poſſum in animum inducere, nullam voluptatem ab eo turpem exiſtimatam: cùm multarum ex iis, quas loco indicato commemoravimus, turpitudo ſit manifeſta, & in oculos ſtatim incurrat. Quare forſan exiſtimavit (quod meritò exiſtimari debet) omnem voluptatem eſſe bonam, ſi voluptatis nomine intelligatur delectatio illa, quam viri ſapientes & probi veram judicant voluptatem. Ea quippe non eſt quæ rationi adverſatur, non quæ turpitudinem præfefert: ſed dumtaxat illa, quæ animum delectat juxta rationis præſcriptum, ſive ad facultatem intelligentem, & volentem ſpectet; ſive ad ſenſum & appetitum rationis conſilio ſubordinatum. Idque facilè probatur: Quia judicio viri ſapientis & probi ſola illa eſt vera voluptas, quæ animum honeſtate morum præditum delectat. Atqui animum honeſtate morum præditum ſola illa voluptas delectat, quæ juxta rationis præſcriptum eſt: Igitur judicio viri ſapientis & probi ſola illa eſt vera voluptas, quæ juxta rationis preſcriptum eſt. Itaque quemadmodum dumtaxat illud eſt verè dulce quod palato ſani hominis dulce apparet, non autem quod palato infirmo, ac malè de ſaporibus judicanti: ita etiam ſola illa eſt vera voluptas, quæ delectationem ingenerat viro probo & ſapienti, qui mente & appetitu ſanus eſt, ſoluſque poteſt rectum ferre de affectionibus judicium: non autem quæ delectat hominem improbum, & ægrotantem mente atque appetitu.

33. Infertur II. erràſſe philoſophos illos, qui ex oppoſito docuerunt, omnes voluptates eſſe pravas: cùm pariter oſtenſum ſupra fuerit, atque evidens ſit; bonas eſſe aliquas voluptates, illas præſertim quæ ſequuntur ex actionibus virtutum, & comites ſunt felicitatis ſummæ. Sed & præterea ii erràſſe convincuntur, qui, juxta eundem Ariſt. lib. 10. *Ethic.* cap. 1. docuerunt omnem voluptatem eſſe pravam, quamvis ii reipſa & facto ſuo nullam reſpuerent; quaſi nihil mali eſſe in iis arbitrarentur. Dicebant verò aliter, quàm ſentirent & agerent, ne ſi vulgus imperitum agnoſceret, voluptates ab iis probari, illarum immodico deſiderio raperetur. Erràrunt verò ii, ut ajebam, meritoque illos rejicit Ariſt. tum quia aliud verbo, aliud facto docebant, quod indignum eſt philoſophis: tum etiam, quia plebs imperita potiùs movetur factis, quàm verbis doctorum hominum. Quare nullius momenti eſſet, quòd verbo ac ſcriptis omnes voluptates reprehenderent, ſi reipſa & facto nullam averſabantur. Ideò potiùs diſtinguere debuerunt inter voluptates, ut quædam ſint turpes & inconceſſæ, ideoque ab omnibus, doctis & indoctis, fugiendæ: quædam verò honeſtæ & decentes, ideoque omnibus jure ac merito expetendæ. Quod nos hucuſque tradidimus.

34. Ex dictis operoſum non erit occurrere objectionibus initio propoſitis. Ad I. Eudoxi, prætermiſſa ſolutione Platonis nu. 6. impugnata, dicendum, non omnem voluptatem ab omnibus hominibus appeti, ſed aliquam, juxta genium & diſpoſitionem uniuſcujuſque. Quare non convincitur, omnem voluptatem eſſe bonam, ex eo quòd bonum ſit, quòd omnia appetunt. Solùm itaque infertur, aliquam voluptatem vagè ſumptam eſſe bonam. Sed cùm quidam appetentium voluptatem ſint bene affecti, quidam malè, & unuſquiſque judicet de rebus agendis prout affectus eſt; deducitur, voluptatem illam, quam viri probi appetere ſolent, reipſa bonam & honeſtam eſſe: illam verò quam improbi appetunt, eſſe ſolùm in ſpeciem bonam, ſeu apparenti bonitate præditam. Ad II. rejecta pariter alia ejuſdem Platonis ſolutione ex num. 7. dicimus, nec omnem triſtitiam eſſe malam moraliter, nec omnem voluptatem bonam in eodem genere moris: ſed utriuſque rationem communem eſſe indifferentem, abſtraheréque à bonitate & malitia morali. Neque enim voluptas generatim opponitur triſtitiæ veluti bonum malo,

malo, ſed veluti jucundum moleſto. Ad III. ſola illa voluptas eſt per ſe ac ſimpliciter optabilis, quæ eſt conformis rectæ rationi, & probatur viris piis ac prudentibus: qualis non eſt omnis voluptas universè, ſed certa quædam, & reſtricta ad genus honeſti ac decori. Neque obeſt quòd etiam aliæ voluptates diverſæ amentur propter ſe, & ſine ordine ad aliud. Amantur enim, ſed ab hominibus improbis, non rectum ferentibus judicium de rebus agendis: ideoque non honeſtæ, ſed turpes haberi debent. Ad IV. id quod additum bono auget illius bonitatem, debet ſpectare ad illud genus boni ejuſdem, cui additur. Cùm autem bonum illud, cui additur voluptas, interdum ſit bonum honeſtum moraliter, interdum verò jucundum ſolùm & moraliter turpe; voluptas quæ priori bono additur, eſt moraliter bona: quæ autem poſteriori, turpis.

35. Ad ſecundum argumentũ ex doctrina Ariſtotelis, reſpondetur, non dici ab ipſo voluptatem bonam ſecundùm genus, niſi quæ vera & ſolida voluptas eſt: nimirum, quæ prudentibus & probis viris delectationem ingenerat. Ea autem generatim bona eſt: omneſque ſpecies illi ſubjunctæ ſunt ſimiliter bonæ & honeſtæ. Cæterùm non dixit Ariſtoteles, voluptatem ex ratione communi, & abſtrahentem ab omnibus voluptatibus, bonam eſſe: cùm planè doceat lib. 7. *Ethic.* cap. 11. & lib. 10. cap. 1. & ſeqq. ſub ea ratione indifferenter ſe habere ad bonum & malum morale. Quod autem ſubjungitur ex eodem Ariſt. definiente voluptatem ut ſit motus in exiſtentem naturam, ſolùm probat, voluptates illas, quæ ad naturam perficiendam, explendam, aut reficiendam ordinantur, bonitatem habere naturalem; non autem moralem, ſi ex ſpecie, objecto, aut circunſtantiis, non habeant honeſtatem aliquam, qualem certè non habent voluptates gulæ & veneris, itemque aliæ proculdubiò turpes & illicitæ.

36. Dices: nullum naturale bonum, eſt moraliter malum. Ut enim docet Ariſt. lib. 7. *Politic.* eorum quæ præter naturam ſunt, nullum prorſus eſt bonum: ac proinde quæ juxta naturam bona ſunt, nullatenus mala eſſe poſſunt. Similiter Cicero in libris *Officiorum* docet, nihil eſſe decorum, id eſt, moraliter bonum, adverſante natura: idemque tradit Seneca Epiſt. 67. & plures alii veterum, quos allegavimus Diſp. 1. judicantes, id bonum eſſe, quod naturę conſentaneum eſt. Et ratio videtur aperta: quia natura, ſeu omnes res naturales, procreantur & reguntur à Deo, qui nullius mali moralis author eſſe poteſt. Igitur ſi voluptates gulæ & veneris habent bonitatem naturalem, nequeunt eſſe malæ in genere moris.

37. Reſp. juxta dicta loco nuper indicato quęſt. quarta, bonum dupliciter accipi. Aut enim dicitur bonum ſimpliciter, aut bonum alicui. Illud primum eſt idem, ac bonum quod ſecundùm naturam ſimpliciter acceptam proveuit nobis à Deo tanquam illius delibatio & participatio: convertiturque cum ratione illa tranſcendenti, quæ à Gręcis τὸ ὂν dicitur, & in Scholis ens appellatur. Porrò id dicitur & eſt bonum naturale ſimpliciter, quia convenit omni naturæ, ſive rei, per participationem à ſumma bonitate divina: vagaturque per omnia genera rerum, quotquot exiſtunt. Bonum autem alicui dicitur illud, quod relatè ad hanc vel illam naturam eſt conveniens, ſeu conſentaneum. Unde infertur, quicquid universè ac ſimpliciter loquendo ſecundùm naturam eſt, id ſimpliciter & universè bonum eſſe: malum verò ſimpliciter, quicquid generatim contra naturam eſt, & dicitur privatio. Similiter quicquid alicui naturæ eſt conſentaneum, bonum quoque alicui eſt: quod autem eſt alicui certæ naturæ diſſentaneum, eſt etiam alicui malum. Cùm igitur naturæ hominis quædam conſentanea ſint, ut virtutes, illarumque operationes; quędam verò diſſentanea, ut vitia, & actiones ex iis prodeuntes; conſequens eſt ut illæ dicantur bonæ, homini, hæc verò eidem mala. Bonum autem & malum hominis, quatenus ille eſt rationis particeps, & ſubditus regulis morum, non dicitur bonum aut malum naturale, ſed morale: ac proinde non dicitur bonum malumvè ſimpliciter, ſed alicui. Unde facilè objectioni occurritur. Voluptas enim aut conſideratur in genere naturæ, aut moris. Priori ſenſu eſt ſimpliciter bona, ſicuti & ens, naturæ conſentaneum, & à Deo participatum. Poſteriori ſenſu aut eſt bona homini, aut mala. Bona, ubi juxta rectam rationem eſt, mala autem moraliter, ubi rationi adverſatur. An verò mala ſit moraliter per ſuam entitatem, prout difformem regulis morum, an verò per privationem ſolam rectitudinis debitæ, ſatis diſcuſſum fuit Diſput. allegata, quæſtione ſecunda.

38. Ad objectiones Epicureorum, ſeu Mahometanorum ex num. 4. facilis eſt ſolutio. Reſpondemus enim, Deum quidem nobis indidiſſe appetitum ſentientem ad capiendas voluptates neceſſarias, & quæ nullatenus repugnant rectæ rationi, quæ debet illum in officio continere. Neque illæ bonitatem augent moralem, ſed potiùs corrumpunt, & quandoque ipſam bonitatem naturalem facultatum nobis à Deo conceſſarum evertunt, ubi noxiæ, & immodicæ ſunt. Nec minùs benignè, ſed longè melius nobiſcum agitur, quàm cum brutis, quoniam per ſubjectionem illarum ad rectam rationem paramus nobis virtutes, & actiones honeſtas, quarum incapaces ſunt belluæ. Ex quibus patet ad ſingulas inſtantias.

39. Ad rationes illorum philoſophorum n. 5. probantium, omnes voluptates eſſe pravas, ſingillatim occurrendum eſt ex Ariſt. lib. 7. *Ethic.* cap. 11. Ad I. dicimus, definitionem illam voluptatis, ut ſit motus ſenſibilis ad naturam, universè loquendo non eſſe rectam, aut veram. Quamvis enim verificetur de voluptatibus illis quæ tendunt ad reficiendam naturam indigentem; non tamen de iis, quæ præſupponunt naturam conſtitutam & plenè inſtructam per habitum. Nimirum, omnis voluptas ejuſmodi non eſt motio, ſeu generatio ſenſibilis ad naturam, ſed operatio naturæ perfectæ: ideoque poteſt eſſe ſimpliciter ac per ſe bona. Quo ſenſu ab Ariſtotele definitur, *actio ejus habitus, qui eſt ſecundùm naturam, nullatenus impedita*: ſive, ut interpretatur Giphanius, *actio quædam habitus optimè affecti, nullatenus impedita*. Verùm & aſſumptio illa philoſophorum peccat, quatenus universè negat, bonam eſſe actionem illam, quæ eſt generatio, ſeu motio ſenſibilis ad naturam. Nam & illa moraliter bona, ſeu honeſta eſſe poteſt, ubi ordinatur ad naturam reficiendam, ſive ad ejus indigentiam explendam, juxta debitam mediocritatem, & pręſcriptum rectæ rationis. Sicuti enim honeſta eſſe poteſt citra

dubium

ctio, qua uſurpatur cibus ac potus conveniens & neceſſarius, ita etiam voluptas inde ſecuta. Ad II. vir probus & temperatus non fugit omnes voluptates, ſed illas ſolùm, quæ rectæ rationi contradicunt. Quales non ſunt, quæ ſequuntur ex operationibus virtutum, & ex iis, quæ tendunt ad explendam indigentiam naturæ, cùm mediocritate debita. Ad III. Vir prudens ac probus, dum fugit dolores, non ideo amat voluptates inconceſſas. Solùm quippe amat indolentiam, ſeu abſentiam illius doloris, qui procedit ex abſentia voluptatum turpium, quibus ipſe nullatenus delectatur. Voluptates autē illas, quæ ex habitu virtutis procedunt, & dolores ſecum non afferunt, amat quidem, & meritò amare poteſt, quoniam honeſtiſſimæ ſunt, ſicut actiones ipſæ, quas naturaliter ſequuntur. Ad IV. Patet, non omnem voluptatem eſſe impedimento prudentię, ſed illam nominatim, quę ex actionibus gulę & veneris, aliiſvè turpibus, ſequitur. Alioqui etiam voluptas illa, quę ſequitur actum ipſum perfectum prudentię, impediret illam. Quę eſt aperta contradictio. Voluptates itaque honeſtæ, præſertim puræ, & ex perfecto uſu virtutum, ſeu moralium, ſeu intellectualium, profectę, non modò non impediunt, ſed potiùs fovent augentque prudentiam. Ad V. Negamus, omne bonum eſſe opus artis, quamvis omne bonum procedat à recta ratione. Hæc enim non ſolùm extenditur ad factibilia, qualia ſunt opera artis, ſed etiam ad ſpeculabilia, ſub quibus continentur operationes virtutum theoreticarum; & ad agibilia, ſub quibus continentur actiones prudentiæ, & virtutum quarumlibet moralium. Itaque delectatio ex iis omnibus reſultans eſt bona, quamvis non ſit opus artis: quia ut bona ſit, ſufficit eſſe opus ex alia virtute intellectuali aut morali profectum. Ad VI. denique dicimus, voluptatem illam, quam pueri & belluæ exoptant, non eſſe bonam per ſe: quia non procedit à natura inſtructa habitu virtutis, & perfecta, ſed potiùs imperfecta, & tendente cum dolore aliquo ad ſuccurrendum neceſſitati ſuæ, ſive ad indigentiam explendam. Voluptas verò quę per ſe bona à nobis dicitur, oritur à natura perfecta, & inſtructa virtutis habitu, nec dolorem ſecum affert, ſed puram jucunditatem.

QUÆSTIO SECUNDA.

An omnis triſtitia ſit mala & fugienda?

CUM voluptati opponatur triſtitia, poſtquam de illa diſſeruimus, de hac quoque tractare, noſtri officii eſt. Quemadmodum verò quæſtione præcedenti examinavimus, an omnis voluptas ſit mala & fugienda, an potiùs bona, & expetenda: ſic in præſenti quærimus, an omnis triſtitia ſit mala, & quam fugere oporteat; an potiùs bona, ſive quæ meritò expeti poſſit. Vendicat ſibi locum quæſtio hæc apud Ariſtotelem pluribus locis in libris Ethicorum, *ſed maximè lib.7. à cap. 11. uſque ad finem, ubi de voluptate & triſtitia nominatim diſſerit.*

SECTIO PRIMA.

Quibus fundamentis ex authoritate & ratione probari videatur, omnem triſtitiam eſſe malam, & fugiendam à viro probo.

AC Primò quidem videbitur fortaſſe dicendum, tam ex mente Ariſt. quàm reipſa, omnem triſtitiam eſſe malam & fugiendam, multiplici ex capite.

2. Primùm deſumitur ex doctrina Ariſtotelis lib. 7. *Ethic.* nuper allegato cap. 13. initio, ubi videtur omnem penitus triſtitiam exiſtimare malam, & fugâ dignam, dum ex conſenſione omnium pronunciat: ἀλλὰ μ̃ ὅτι ἡ λύπη κακὸν, &c. *Quin etiam triſtitiam eſſe quid malum & fugiendum, in confeſſo eſt. Nam hæc quidem ſimpliciter eſt malum, hæc autem aliquo modo impediendi vim habet.* Quibus verbis præmittitur, triſtitiam universè malam eſſe & fugiendam, prætereaque illa bipartitò dividitur, ut quædam ſit abſolutè & ſimpliciter mala: quædam autem mala relatè, ſeu alicui, quatenus alicui bono impedimentum affert. Ergo ex mente Ariſtotelis, omnis triſtitia eſt mala, ſive ſimpliciter & abſolutè, ſive alicui & relatè. Deinde lib. 7. *Polit.* ait, nihil eſſe bonum, quod præter naturam ſit, aut contra naturam. Atqui juxta eundem lib. 3. *Ethic.* triſtitia eſt contra naturam. Ergo illa nunquam bona eſt.

3. Conſonant eidem doctrinæ varia Scripturę teſtimonia. Dicitur enim *Eccleſ.* 14. *Felix qui non habuit animi ſui triſtitiam.* Omne autem quod impedit felicitatem malum eſt. Ergo omnis triſtitia mala eſt. Deinde cap. 30. *Triſtitiam non des animæ tuæ.* Ac prætera: *Triſtitiam longè expelle à te; multos enim occidit triſtitia, & non eſt utilitas in illa.* Ergo quia illa eſt mala & pernicioſa animæ. Deinde, *Proverbiorum* 15. dicitur: *In mœrore cordis langueſcit ſpiritus.* Ex capite 17. *Spiritus triſtis exſiccat oſſa.* Et rurſus capite 25. *Sicut tinea veſtimento, & vermis ligno: ita triſtitia viri nocet cordi.* At omnis affectio, quæ nocumentum affert ſpiritui, corpori, & cordi, mala eſt & fugienda. Si igitur triſtitia omnia ea mala affert, ut ſacræ litteræ perhibent, profectò illa universè mala & fugienda eſt.

4. Idipſum colligitur ex doctrina Patrum. Hieronymus enim *in Iſajam* ait: *Nulla res ita inebriat, ut animi perturbatio, id eſt, triſtitia: quæ ducit hominem ad mortem. Hæc abominanda ebrietas eſt.* Atqui affectio tot mala afferens nequit non eſſe prava & pernicioſa. Hugo Victorinus lib.3. *de Anima*: *Vis, inquit, nunquam eſſe triſtis? Bene vive. Bona vita ſemper gaudium habet.* Igitur triſtitia opponitur bonæ vitæ, & procul ab ea recedit. At non opponitur bonæ vitæ, nec ab ea expellitur, niſi quod malum eſt. Triſtitia igitur omnis mala eſt. S. Nilus quoque *in Biblioth. Patrum* ajebat Orat. 5. *Omnibus bonis triſtitia impedimento eſt.* Atqui

ſolùm id, quod malum eſt, impedire poteſt omnia bona. Sed copioſiùs cæteris Chryſoſtomus Epiſt. 3. ad Olympiádem, rem illuſtrat hiſce verbis: *Triſtitia grave animorum tormentum eſt, dolor omnem ſermonis excedens vim, ac ſupplicium omni ſupplicio acerbius: ſiquidem peſtiferum vermem imitatur, non ſolam carnem, ſed ipſam quoque perſtringens animam. Tinea eſt, non oſſium tantùm, verùm etiam mentis, & appetitûs carnifex, non latus fodiens, ſed animi vires labefactans, & perpetua nox, & terræ tenebræ, & tempeſtas, ac procella obſcura, febris quavis febre vehementiùs exurens, & bellum induciarum expers, & morous, rerum certum, quæ cernuntur oculis, magna ex parte profectum impediens. Nam & Solis, & liquidi hujus aeris natura, his qui ſic affecti ſunt, moleſtiam exhibere videntur, atque in meridiana luce profundam noctem imitari.* Huctenus ille. Non afferret autem triſtitia tot mala, niſi in ſe mala eſſet. Triſtitia ergo ex mente SS. Patrum universè mala affectio eſt.

5. Denique gentiles philoſophi, & poetæ, idipſum perſpectum habuerunt: ac ſæpe docent, triſtitiam, ſeu mœrorem, procul debere eſſe a viro prudenti & probo. Legendus pro multis Seneca *Epiſt.* 99. quam meritò Lipſius ſapientem & diſertam appellat: ubi, inter alia, ne in morte quidem amici veniam triſtitiæ indulger. *Quod damnorum omnium*, inquit, *maximum eſt, ſi amicum perdidiſſes, danda opera erat, ut magis gauderes quòd habueras, quàm mœreres quòd amiſeras*. Legendi omnes ii philoſophi, qui in æquanimitate humanam felicitatem, ac virtutis ſummam collocàruut. Nimirum, iis omnibus inviſa eſt triſtitia, veluti quę ęquanimitatem ipſam funditus evertat. Legendi denique poetę, qui moribus informandis ſtuduerunt. Pleni ſunt execrationibus triſtitię, veluti noxię & exitialis. Inter eos, Menander ita aecinit:

Πολλῶν φύσει τῆς πᾶσιν αἰτία κακῶν, &c.

Multorum malorum cauſſa eſt omnibus ſuapte natura
Triſtitia. Propter hanc enim inſania oboritur
Multis, & ægritudines incurabiles.
Interficiunt etiam aliqui ſeipſos præ triſtitia,
Quum quod infert mœrorem majus eſt, quàm unde ſperatur ſalus.

Inſuper alio loco idem Menander:

Οὐκ ἔστι λύπης χεῖρον ἀνθρώποις κακόν.

Non eſt triſtitiâ pejus hominibus malum.

Philemon quoque:

Triſtitia per ſe reddere poteſt
Duplò ſanè majora, quàm revera ſint, mala.

Mitto plura alia ejuſmodi. Cùm igitur teſtimoniis S. Scripturę, Patrum, philoſophorum, & poetarum, comprobetur, triſtitiam prę aliis affectionibus humanis pernicioſam eſſe, quęque tot damna afferat animę & corpori, videtur universè dicendum, omnem triſtitiam eſſe malam, & meritò vitandam.

6. Secundùm eruitur ex ratione ipſa indicata ab Ariſtotele. Omnis triſtitia aut capitur ex aliquo bono, aut ex aliquo malo, quod vel ſit malum ſimpliciter, vel alicui. At ex quacumque earum cauſſarum oriatur, mala & vituperabilis eſt. Omnis igitur triſtitia, mala & vituperabilis eſt. Major propoſitio videtur exprimere omnem cauſſam, unde triſtitia oriri poteſt, & ſolet. Minor propoſitio ſuadetur quoad ſingulas partes. Ac primò quidem ſi capiatur ex bono aliquo, ut ex tranquillitate patrię, aut regnorum pace, aut probitate alterius, patet, triſtitiam peſſimam eſſe, & ſanguinario animo, aut homine deploratiſſimo dignam. Si capiatur ob abſentiam alicujus, quod eſt malum, per ſe ac ſimpliciter, v. g. ex abſentia turpium voluptatum (in quibus Ariſt. exemplum affert) etiam triſtitia eſt turpis & prava: ideóque propria hominis intemperantis, qui, ſicuti lætatur ex perceptione turpium voluptatum, ita etiam ex illarum abſentia triſtatur. Si denique oriatur triſtitia ex malo relatè, ſive quod alicui malum eſt, etiam videtur mala: quia ſaltem affert impedimentum alicui bono. Talis eſt quæ capitur ex obitu amicorum, aut filiorum: quoniam impedimento eſt actionibus virtutum, adminiſtrationi reipublicæ, & aliis, quæ ad officium & ſtatum uniuſcujuſque interſunt. Unde Seneca loco illo paullò antè laudato quemdam increpat triſtitiâ correptum, & muneris ſui oblitum ob mœrorem de obitu filii conceptum: atque, inter alia, inquit non longè ab initio allegatæ Epiſtolæ: *Innumerabilia ſunt exempla eorum, qui liberos juvenes ſine lacrymis extulerint: qui in Senatum, aut in publicum officium à rogo redierint, & ſtatim aliud egerint, nec immeritò.* Deinde aliquantò poſt medium: *vidi ego in funere ſuorum venerandos, in quorum ore amor eminebat, remotâ omni lugentium ſcenâ.* Igitur dolere ob malum alicujus, ut filii, aut amici, malum eſt, ſeu reprehenſione dignum, vel ex eo quòd impedit actiones virtutum, & muneris publici, ſeu officii adminiſtrationem.

7. Confirmatur pars hæc poſtrema ejuſdem rationis. Vel improbus erat ille, ob cujus mortem capitur triſtitia, vel probus & pius. Si primum, triſtitia mala eſt: quoniam homo improbus non eſt vitâ dignus, meritoque eripitur vivis, quòd iis pernicioſus eſſet. Quare triſtitia de illius morte videtur impia. Si autem probus & pius erat, triſtitia quoque videtur importuna & iniqua, cùm ille non ſit dignus luctu, ſed laude. Ideoque ajebat Plutarchus *In conſolat.* ad Apollonium: [illegible] τοῖς ἀπῳχομένοις, &c. *Commodum aliquod eſt defunctis, ſi piâ memoriâ eos colamus. Nemo enim bonus gemitu dignus eſt: ſed hymnis & laudibus: neque luctu, ſed recordatione laudabili.* Sive ergo malum alienum, ut mors, contigerit probo, ſive improbo, triſtitia de eo ſuſcepta, eſt mala, & iniqua.

8. Tertium procedit de triſtitia illa, quæ aliis irrogatur, tanquam pœna; & communiter cenſetur bona. Atqui vel ea ipſa, mala eſt. Ergo omnis demum triſtitia mala eſt. Aſſumptio probatur hoc dilemmate. Aut triſtitia ejuſmodi infligitur tanquam pœna hominibus probis, aut improbis, aut neutris, ſive nondum probitate vel improbitate imbutis. Si inferatur probis viris ut pœna, profectò injuſta eſt: cùm injuſtum ſit hominem probum & pium pœnâ afficere. Eademque ferè ratio eſt, ſi triſtitia tanquam pœna inferatur hominibus neutris: quoniam iniquum eſt inſontes, quales ii ſunt, pœnâ aliquâ puniri. Si denique inferatur hominibus improbis in vindictam ſcelerum, triſtitia etiam mala eſſe debet. Sicuti enim in remunerationem bonarum actionum, & virtuti conformium, debet conferri præmium, quod profectò bonum ſit, quaſi teſtimonium honeſtatis: ita in vindictam ſcelerum, & pravarum actionum debet infligi pœna, quæ mala ſit. Alioqui enim injuſtum eſſet ſupplicium, ſicuti & præmium. Ergo triſtitia hominibus improbis inflicta veluti pœna, mala eſſe debet.

9. Quartum eruitur ex diviſione adæquata

boni

Digitized by Google

Boni in honeſtum, jucundum, & utile: ut ex Ariſt. traditum fuit ſuprà Diſp. 4. ſect. 3. At nulla triſtitia poteſt eſſe honeſta, jucunda, aut utilis. Nulla ergo poteſt habere rationem boni. Porrò triſtitiam non poſſe jucundam eſſe, patet: quia jucunditas & triſtitia opponuntur, tanquam affectiones contrariæ. Unde Seneca ubi ſuprà ait: *Illud nullo modo probo, quod ait Metrodorus, eſſe aliquam cognatam triſtitiæ voluptatem, hanc ipſam captandam in hujuſmodi tempore.* Et poſt quędam interjecta. *Unum bonum nôſtis voluptatem: unum malum dolorem. Quæ poteſt inter bonum & malum eſſe cognatio?* Triſtitia ergo non poteſt eſſe bonum jucundum. Deinde, & ob eandem ferè rationem, non poteſt eſſe bonum honeſtum aut utile: quia ex honeſtate & utilitate neceſſariò procedit aliqua jucunditas, ſeu voluptas, ut dicitur lib. 2. *Ethic.* & rurſus lib. 8. cap. 4. & ſeqq. traditur, amicitiam honeſtam, eſſe utilem ac jucundam ex conſequenti. Neque bonum, quod dicitur jucundum, alia ex cauſſa ita appellatur, & ſecernit à duobus aliis, quàm quòd naturâ ſuâ jucundum ſit: alia verò duo ſint jucunda ex accidenti, ſive quaſi periapton, aut appendix. Omne igitur bonum honeſtum & utile affert voluptatem aliquam, triſtitiæ contrariam: ac proinde nulla triſtitia eſt bonum honeſtum aut utile.

10. Quintum denique ſumitur ex ipſa natura triſtitiæ, quæ in hoc differt ab aliis perturbationibus, quòd cæteræ in gradu mediocri non opponuntur virtutibus, ſed potiùs deſerviunt, veluti materia, circa quam ſe exercent: ideoque moderatus timor v. g. non obeſt, ſed prodeſt fortitudini: moderata voluptas non officit, ſed miniſtrat temperantiæ. At verò quælibet triſtitia, etiam moderata, non ſolùm opponitur immodicæ & vitioſæ voluptati, ſed etiam mediocri & honeſtæ. Etenim mediocri voluptati mediocris triſtitia contraria eſt: ſicuti mediocriter albo id, quod mediocriter nigrum eſt. Omnis ergo triſtitia, etiam moderata, impedit mediocrem voluptatem: ac proinde impedit actum virtutis, qui ex ſe mediocrem voluptatem affert. At quicquid impedit omnem actum virtutis, id malum & fugiendum eſt. Omnis igitur triſtitia mala & fugienda eſt.

SECTIO II.

Diſſeritur ex adverſo, & multipliciter, pro bonitate & honeſtate triſtitiæ, quaſi illa, vel univerſè, vel interdum ſaltem, bona & laudabilis ſit.

11. VIDIMUS ſectione præcedenti, quàm multa ſint, quæ improbare videantur omnem triſtitiam. Nunc oportet ex adverſo plura proponere, ob quæ appareat, triſtitiæ affectionem bonam ac probabilem eſſe.

12. Ratio prima in id probandum eſt: quia omnis illa affectio, quæ in cauſſa eſt, ut homines fugiant id, quod eſt malum & turpe, nequit non eſſe bona. Fugere enim malum ac turpe, proculdubio bonum eſt, & quicquid eſt bonum, non poteſt à malo ortum ducere. Atqui affectio triſtitiæ in cauſſa eſt, ut homines fugiant id, quod eſt malum & turpe: fugiunt enim gulam, luxuriam, adulterium, & furtum, ac denique omne opus injuſtum, metu triſtitiæ illius, quam afferunt ægritudines, doloreſque ex luxuria orti: ſimiliter & furtum, atque injuſtitiam quamlibet, ne ſubeant triſtitiam illam, quam affert pœna verberum, triremium, aut capitis, furibus, aut aliis injuſtis, ſecundùm leges indicta. Ergo triſtitia nequit non eſſe bona animæ affectio.

13. Confirmatur. Ideo plures voluptates pravæ ſunt, quia ob illarum amorem recedimus à bono debito, ſeu conformi rectæ rationi, fugere enim à bono debito, malum eſt. Atqui etiam ſæpiſſimè ob fugiendam, ſeu vitandam triſtitiam, recedimus à malo. Qui enim metu legum indicentium pœnam aliquam illatricem triſtitiæ abſtinet ab homicidio & adulterio, is ſanè triſtitiæ cauſſâ recedit à malo. Recedere autem à malo, bonum eſt, ſicuti malum cenſetur, recedere à bono debito. Ergo qua ratione aliquæ voluptates malæ ſunt, eadem quoque triſtitiæ aliquæ bonæ ſunt.

14. Ratio ſecunda. Quicquid decet virum prudentem ac probum, id certè bonum eſt, & nulla vituperatione dignum. Eſt enim vir probus ac prudens menſura, ſeu canon, affectionum, & rerum agendarum: ut docet Ariſt. lib. 2. *Ethic.* at ſæpè virum prudentem ac probum decet triſtitia. Ergo ſæpè illa eſt bona, & nullo vituperio digna. Aſſumptio probatur indicatis fortunæ caſibus, in quibus virum probum ac prudentem, quin & non vulgari fortitudine pręditum, decet triſtitia, immò & gemitus ac fletus. Ac primo quidem in everſione atque incendio patriæ, jure homines probi ac prudentes, fortiſſimique, triſtantur, gemunt, & flent. Unde Virgilius, qui ubique Hectorem fortiſſimum prædicat, non dubitavit illum poſt fata inducere apparentem Æneæ, triſtiſſimum, & plorantem magnoſque edentem gemitus, ea ipſa nocte, quâ Troja flammis Græcorum exurebatur. Sic quippe de Hectore accinit Æneas: *Æneid. 2.*

In ſomnis ecce ante oculos mœſtiſſimus Hector
Viſus adeſſe mihi, largoſque effundere fletus.

Et, aliquot interjectis:

Et graviter gemitus imo de pectore ducens,
Heu fuge, nate Dea, teque his, ait, eripe flammis:
Hoſtis habet muros, ruit alto à culmine Troja.

Quin & ipſe Æneas, probus & fortiſſimus licèt, Didoni narraturus Trojanum excidium, dixiſſe legitur: *quis talia fando, temperet à lacrymis?* Patet igitur, judicio ſapientiſſimi & admirandi planè inter poetas omnes, virum probum ac fortem decere triſtitiam, gemitus, & lacrymas, in everſione patrię. Similiter in obitu immaturo mariti, ſponſę, filiorum, & amicorum, ferreus & adamantinus habetur, qui non mœret, ſeu triſtatur, aut ſiccis oculis videt illorum acerbam mortem. Contrà autem cenſetur ſe gerere ut probus ac pius, qui mœrorem exinde capit, & gemitus ac lacrymas edit. Sæpè ergo virum prudentem ac probum decet triſtitia.

15. Confirmatur longè urgentiùs ex ſacris litteris, præſertim exemplo Chriſti Domini: qui, cùm eſſet omnis ſanctitatis ac probitatis exemplar, videns Hieroſolymorum civitatem, ploraſſe legitur, ob futurum illius excidium. Similiter & in obitu Lazari amici ſui, lacrymatus eſt. Quod utrumque teſtatum in Evangelio habemus. At lacrymæ illæ planè arguunt triſtitiam cordis, ex qua proceſſerunt. Ergo quemlibet virum pium ac probum decent triſtitia & lacrymæ inde ortæ, in everſione patriæ, & immaturo obitu amici. Quod ſi verò quiſpiam obſirmato ac pertinaci animo neget Chriſto triſtitiam, dum ploraſſe legitur, quaſi ea affectio nullum in illo habuerit locum, negabit planè, quod ne-

negari non poteſt: cùm ex Evangelio habeamus, in ipſa nocte, quâ tradebatur, triſtem fuiſſe illius animam uſque ad mortem: itemque cœpiſſe contriſtari ac mœſtum eſſe. Triſtitia ergo in acerbis caſibus damnanda non eſt, ſed probanda. Quippe quam idea ipſa, ſeu exemplar morum facto ſuo probavit, & piam atque honeſtam docuit.

16. Ratio tertia. Nulla affectio prava locum habet in viro optimo & felici: nullumque ipſi malum accidere poteſt, ut Ariſt. docet lib. 1. *Ethic.* & Seneca lib. *de Providentia* confirmat. Idque planè probat ſtatus ipſe felicitatis, qui omnium bonorum aggregatione perfectus eſt, juxta definitionem Boetii: ac proinde omne malum excludit. Similiter & ipſa ratio ſummi boni, quæ eſt eadem ac felicitatis, nullum in ſui conſortio malum patitur. At vir felix triſtitiam habere poteſt. Ergo illa non eſt per ſe & abſolutè mala. Aſſumptio ſuadetur teſtimonio ejuſdem Ariſt. loco nuper allegato & cap. 10. ubi fatetur, poſſe virum felicem, & retinentem præſtantiſſimos virtutum habitus hærentes animo, incidere in calamitates Priami. Quo certè eventu neceſſum eſt, & naturę humanę cognatum, ut triſtitiam aliquam, ſeu dolorem patiatur. Non enim quia optimus & felix ſit, deſinit eſſe homo, nec caro ejus ahenea eſt, aut indolentiam nacta. Ergo vir felix triſtitiam habere poteſt.

17. Ratio quarta. Inter omnes virtutes morum, juſtitia cenſetur præclariſſima: ideoque nihil agit, aut parit, quod malum & turpe ſit. At illa triſtitiam parit. Ergo triſtitia ex ſe mala & turpis non eſt. Aſſumptio probatur. Juſtitia enim, prout vindicatrix eſt, non ulciſcitur ſcelera, niſi per vindictam, ſive pœnam, quæ naturâ ſuâ indicit triſtitiam, maximè ubi capitalis eſt. Etenim, ut Ariſt. ait lib. 3. *Ethicor.* cap. 6. φοβερώτατον ὁ θάνατος, *maximè terribilis* eſt *mors:* ac proinde ubi infligitur à judice, nequit non incutere magnum terrorem & triſtitiam. Juſtitia ergo triſtitiam parit. Cumque nequeat parere, niſi aliquid ſibi conſentaneum, ac proinde bonum; conſequens eſt, ut triſtitia ſit bona.

SECTIO III.

Non omnem triſtitiam eſſe bonam, neque omnem malam. Porrò triſtitiam probabilem & honeſtam non eſſe bonum aliquod purum, ſimplex, & abſolutum, ſed mixtum, & ex ſuppoſitione, quod proinde certam menſuram exigat. Ubi plura obſervatu digna.

18. DICENDUM eſt in hac controverſia, neque omnem triſtitiam eſſe malam, ut in prima ſectione contendebatur, neque etiam omnem eſſe bonam, ut in ſecunda: ſed quandam malam & vituperabilem, quandam verò bonam & laude dignam: quemadmodum ferè dictum eſt de voluptate quæſtione præcedenti ſectione ſecunda. Priorem hujus aſſertionis partem probant argumenta ſecundæ ſectionis, quibus oſtenditur, ſaltem interdum honeſtam & viro probo dignam eſſe triſtitiam. Poſteriorem verò partem extorquent auctoritates & rationes ſectione prima propoſitæ, quibus evincitur, ſaltem aliquam triſtitiam eſſe malam & fugiendam. Verùm quia ea ipſa doctrina plures in oppoſitum difficultates patitur, & expoſitione eget, nonnulla obſervanda ſunt.

19. *Primum* eſt, triſtitiam eſſe mœrorem animi, de malo præterito, præſenti, aut imminenti, contractum: ideoque contrarium lętitię aut voluptati, quæ eſt delectatio de bono poſſeſſo. Quare Cicero illam appellat ægritudinem animi: cujus comites ſunt, gemitus, planctus, & fletus. Eſt affectio frigida & ſicca: propterea que prevalens in frigidis locis & temporibus; ac præcipuè in hominibus melancholicis. Quare illa latiùs graſſatur autummo, hyeme, & de nocte, ac tempore nubilo; & potiùs apud incolas Septentrionis, quorum plures abſumit triſtitia, quàm apud alias gentes. Tollitur illa, aut ſublato malo, aut recuperato bono amiſſo, aliovè majore. Lenitur iis, quæ tepefaciunt atram bilem: ut cibis calidis & humentibus, ac vino potiſſimùm. ideoque in ſacris litteris dicitur: *Da vinum mœſto.* Præterea oblectamentis viſus, vel auditus: ut cœlo aperto, campis & pratis patentibus, muſicâ, narratiunculis lepidis, ac recto judicio, quo in animum inducatur, illam non eſſe tantum malum, ut propterea quiſpiam nimiùm affligatur. Diverſione quoque mentis ad alia plura, ac decentiſſima, quæ lætitiam ingenerant, aut ſaltem mœſtitiam impediunt. Lectio præſertim hiſtoriæ, & rerum ſacrarum, ac cœleſtium meditatio, vitæque æternùm futuræ ſpes, eſt remedium opportunum & ſalutare ſimul.

20. *Secundum:* triſtitiam, per ſe & abſolutè loquendo, ſeu nulla ſuppoſitione facta, non eſſe bonam. Non enim eo modo debet cenſeri bonum, quod per ſe & abſolutè, ſeu nulla ſuppoſitione facta, amabile non eſt à viro probo & ſapiente, qui recto judicio utitur. At triſtitia ſic accepta non eſt amabilis à viro probo & ſapiente. Is enim per ſe loquēdo vellet abeſſe procul omnem triſtitiam nullamque illius occaſionem exiſtere, ſed ſolùm exercendarum virtutum cum delectatione & tranquillitate animi, quę eſt bonum aliquod pręſtantiſſimū, & maximè optabile. Ergo triſtitia per ſe, & abſolutè loquēdo, ſeu nulla ſuppoſitione facta nō eſt bona.

21. Explanatur ampliùs idipſum. Ut triſtitia bona ſit, debet eſſe de aliquo malo. Nam triſtitia de quolibet bono, quatenus bonum eſt, nullatenus poteſt eſſe bona: ideoque aut invidiæ, aut odio tribuitur, veluti affectio turpis. Triſtitia ergo, ubi bona eſt, præſupponit neceſſariò malum aliquod, de quo concipiatur, ſive cujus cauſâ, aut occaſione vir probus & prudens triſtari meritò poſſit. At omne illud bonum quod ad ſui exiſtentiam neceſſariò pręſupponit malum aliquod, non eſt bonum per ſe & abſolutè loquendo, ſed ſolùm ex ſuppoſitione alicujus mali, jam exiſtentis, aut præviſi ut extituri. Ergo nulla demum triſtitia eſt bona per ſe & abſolutè, ac proinde nec eo modo amabilis à viro probo & ſapiente: ſed ſolùm ex ſuppoſitione alicujus mali jam exiſtentis, aut præviſi ut extituri. Nimirum, non eſt purum & ſimplex bonum, ſed mixtum: quoniam neceſſariò pręſupponit malum aliquod diſplicens animo, & proinde triſtitiam pariens ex ſuppoſitione facti.

23. Illuſtratur res doctrinâ, ſimul & exemplo ab Ariſt. adducto lib. 3. *Ethic.* cap. 1. in voluntario mixto. Ubi enim aliquis mercator, qui multo labore & induſtriâ congeſſit merces, ſubit procellam medio mari, nollet quidem eas projicere in profundum abſolutè ac per ſe loquendo: ſed tamen ex ſuppoſitione procellæ, ob quam imminet ſummerſio merciū, & manifeſtum vitæ periculum vult

mer-

merces in mare projicere. Certè in eo eventu, projectio mercium in mare, per ſe loquendo & abſolutè, nec eſt bona, nec amabilis, nec voluntaria mercatori: ſed ſolùm ex ſuppoſitione mali imminentis, & longè majoris, quàm ſit projectio & amiſſio mercium. Itaque actio illa projiciendi merces, bona quidem & voluntaria eſt: non tamen pura, ſed mixta: nec abſolutè loquendo, ſed ex hypotheſi. Sic ergo triſtitia, ubi bona & honeſta cenſetur, non eſt bonum aliquod ſimplex, purum, & abſolutum. Alioqui in Deo ipſo locum haberet, & in beatis mentibus, ubi profectò ſedem habent quęcumque affectiones ex ſua ratione formali, purè, ſimpliciter, & abſolutè bonæ ſunt. Solùm itaque eſt bonum mixtum, & ex ſuppoſitione alicujus mali.

23. Hoc eodem ferè modo bona & amabilis eſt pœna ſecundùm juſtitiam vindicatricem inflicta, in odium & vindictam ſcelerum. Non enim eſt bonum purum, ſeu ſimplex, & abſolutè amabile: ſed mixtum, & ex ſuppoſitione ſceleris. Neque enim judex abſolutè, & nulla ſuppoſitione facta, pœnam aut vindictam irrogare poſſit, niſi injuſtus & truculentus ſit: cùm omnis pœna juſta præſupponat culpam, & ex ipſius odio, ſimulque amore correctionis, aut privatæ, aut publicæ, oriatur. Sic etiam pœnitentia anteactorum ſcelerum, cujus meminit Ariſtoteles loco allegato, ſub nomine τῆς μεταμελείας, bona quidem eſt: non tamen, niſi ex hypotheſi ſceleris: immo nullum habere poteſt locum, niſi præſuppoſito peccato: quare ſecundùm ſuam rationem formalem definitur, *animi dolor ac deteſtatio de peccato commiſſo, cum propoſito non peccandi de cætero.* Ideoque vir omnino innoxius, qui nullius unquam ſceleris à ſe perpetrati conſcius eſſet, proptereaque in felici tranquillitate vitam duceret, nullatenus exoptaret bonum pœnitentiæ, cui nullam occaſionem præbuit. Quippe, ut ait Syneſius *De regno* pag. 10. *Pœnitentiæ nullus in tranquilla anima locus eſſe poteſt.* Solùm itaque pœnitentia eſt bonum mixtum & ex hypotheſi ſceleris commiſſi, quo jam ſuppoſito, bona eſt, & amabilis viro probo ac meliùs ſapienti, qui errata præterita, & juventutis delicta, aut quovis tempore maleacta, jam omnino averſatur, & triſtitiam concipit de iis ipſis, quæ antea turpem & inconceſſam voluptatem pepererunt. Unde Paullus Apoſtolus 2. *Corinth.* 7. ajebat: *Quoniam etſi contriſtavi vos in epiſtola, non me pœnitet. Etſi pœniteret, videns quòd epiſtola illa (etſi ad horam) vos contriſtavit; nunc gaudeo: non quia contriſtati eſtis, ſed quia contriſtati eſtis ad pœnitentiam. Contriſtati enim eſtis ſecundum Deum.* Quibus ſatis denotat triſtitiam per ſe loquendo & abſtractè bonam non eſſe, nec materiam gaudii. Triſtitiam verò, quæ ad pœnitentiam, & ſecundùm Deum, bonam quidem eſſe, ſed ex ſuppoſitione peccati, propter quod Apoſtolus Corinthios reprehenderat. Nimirum, pœnitentia eſt inſtar medicinæ, quæ non eſt per ſe bona, nec amabilis, niſi ex hypotheſi ægritudinis. Quæ doctrina univerſè locum habet in omni triſtitia bona & probabili de malo, ſeu proprio, ſeu alieno, ſeu naturali, ſeu morali. Neceſſariò enim ſupponit malum aliquod: & ideo purum bonum impermixtum, & per ſe atque abſolutè expetendum non eſt.

24. Ejuſdem generis bona cenſentur, ubi culpâ vacant, bellum, & mœror ex obitu immaturo parentum, filiorum, mariti, ſponſæ, amicorũ, & concivium. Bellum enim per ſe ſimpliciter loquendo non eſt bonum, nec expetendum ſecundùm rectam rationem: ſed tantùm ex hypotheſi injuriæ regno illatæ, ſeu juris reipublicæ violati, cui aliter ſatisfieri nequit, quàm ſi per arma procedatur ad rei vindicationem. Quare Ariſt. lib. 10. *Ethicorum*, cap. 7. ait: *Nemo bellum expetit gerere, gerendi gratiâ belli; neque bellum ob bellum parat. Videbitur enim crudelis quidam & ſanguinolentus penitus eſſe, ſi faciat amicos hoſtes, ut pugnæ cædeſque fiant.* Ac Cicero *Philippicâ* 13. eodem planè ſenſu: *Nam nec privatos focos*, inquit, *nec publicas leges, nec libertatis jura chara habere, quem diſcordiæ, quem civium cædes, quem civile bellum delectet, eumque ex numero hominum ejiciendum, ex finibus naturæ humanæ exterminandum puto.* Similiter triſtitia ſeu mœror de acerbo obitu propinquorum non eſt per ſe & ſimpliciter expetendus, cùm neceſſariò ſupponat ea mala, quæ nemo pius & prudens abſolutè velit, appetatvè. Solùm itaque bonus eſt ex ſuppoſitione calamitatis alienæ, cujus miſerationem injungit lex pietatis, & benevolentiæ.

25. Tertium, & præcedenti cohærens eſt, triſtitiam, ut bona ſit ex hypotheſi, debere eſſe moderatam, ad rationis præſcriptum: ac proinde ſervato ubique decoro & honeſto, juxta qualitatem mali, de quo capitur, & perſonæ dolentis, ac cæterorum, quæ circunſtant. Quapropter ajebat Seneca epiſt. 99. ſuprà allegata: *Eſt aliquis & dolendi decor. Hic ſapienti ſervandus eſt: & quemadmodum in cæteris rebus, ita in lacrymis, aliquid ſat eſt. Impendentium, ut gaudia, ita & dolores exundavere.* Ratio autem eruitur ex dictis: quia triſtitia, etiam ubi probabilis & iuſta habetur, non eſt bonum purum, ſimplex, & abſolutum, ſed mixtum, & ex ſuppoſitione atque occaſione mali. Omne autem bonum quod non eſt purum, ſimplex, & abſolutum, ſed mixtum, & ex ſuppoſitione, ſeu occaſione mali, certam aliquam menſuram exigit, ultra quam non ſit bonum, ſed peccet per exuperantiam. In hoc quippe differt à bono puro, ſimplici, & abſoluto, quod, quantò majus, melius habetur: ideoque virtutes ſimpliciter dictæ, non intellectuales modò, ſed morales, quę mediocritatem perturbationum ſpectant, nullam certam menſuram intenſionis habent, ſed magis ac magis, ſine termino augeri poſſunt, etiam poſtquam accedunt ad gradum heroicum, ut ſuperioribus traditum eſt. Cæterùm id, quod ſolùm eſt bonum mixtum, & ex ſuppoſitione, ſeu occaſione mali, certam aliquam menſuram habet, juxta magnitudinem occaſionis, & modum à prudentia præſcriptum.

26. Id patet in exemplis paullò antè propoſitis. Bellum enim, etiam ubi juſtum habetur, ut juſtum & probabile ſit, debet taxari juxta menſuram occaſionis, ſeu læſionis, cujus vindicandę cauſâ indictum fuit, neque ultrà progredi, quàm ut in eo recuperetur id, quod reipublicæ ablatum fuit, & fiat æqualitas. Similiter medicina adaptari debet ægritudini, nec eſſe major, quàm morbus exigat. Ideoque Plinius querebatur, *plus plerumque periculi eſſe à medico, quàm à morbo.* Nimirum, bona illa, quæ ex malo occaſionem per ſe ſumunt, eatenus bona ſunt, quatenus illud expellunt, aut ſublevant, juxta debitam proportionem. Quare idem dicendum de triſtitia, & ob rationem eandem. Non enim debet eſſe major, quàm exigat malum illud, ex quo occaſionem accipit, juxta rationis præſcriptum,

& cæ-

& cæterorum, quæ circunſtant. Quòd ſi verò excedat, jam exuit bonitatem illam qualemqualem, & redditur prava affectio: quæ proinde juxta ſacras litteras, juxta philoſophorum doctrinam, juxta narrationes ſeu exempla paſſim ab hiſtoricis obſervata, eſt peſſima affectio animi, exſiccat oſſa, nocet cordi, languorem ſpiritui affert, & interdum uſque adeò deſævit, ut multi ob ejus fugam habuerint vitam exoſam, ſibique exitiales manus attulerint.

27. Quod autem diximus de triſtitia, pariter intelligendum eſt de fletu, qui illius comes, aut effectus nonnunquam eſt. Ubi enim acerbus caſus, aut nobis, aut aliis contingit, qui meritò judicetur ingens malum, condonandum eſt dolenti, ut moderatè lacrymas exire permittat, non autem jubeat. Id extorquent, etiam magnorum virorum exempla in ſacris & profanis litteris: quorum longum cenſum exhibet Antonius à Matre Dei *Prælud.* 1. in S. Scripturam, digreſſione 3. ſect. 14. omnino videndus: ubi rem eruditè diſcutit. Ideo *Eccleſiaſt.* 22. dicitur: *Modicum plora ſuper mortuum.* Et cap. 38. *Fili in mortuum produc lacrymas: & quaſi dirè paſſus, incipe plorare.* Ubi moderatio fletûs indicitur. Quare Seneca ajebat Epiſt. 63. *Nobis ignoſci poteſt prolapſis in lacrymas, ſi ipſi illas repreſſerimus ..... Lacrymandum eſt, non plorandum.* Atque iterum Epiſt. 99. ſuprà laudata: *Quædam non ſunt juris: excidunt etiam retinentibus lacrymæ .... Permittamus illas cadere, non imperemus: fluant quantùm affectus ejecerit, non quantùm poſcit imitatio .... Non eſt itaque quòd lacrymas propter circunſtantem aſſidentemque, aut contineas, aut exprimas. Nec ceſſant, nec fluunt unquã tam turpiter, quàm finguntur.* In quæ verba illuſtranda politiſſimus vir M. Antonius Muretus opportunè affert lepidum illud epigramma Martialis in Gelliam nunquam ſine ſpectatore lugentem ob patris obitum; atque ideo lacrymas potiùs exprimentem, quàm ſinentem fluere:

Amiſſum non flet, cùm ſola eſt Gellia, patrem:
Siquis adeſt, juſſæ proſiliunt lacrymæ.
Non dolet hic, quiſquis laudari, Gellia, quærit:
Ille dolet verè, qui ſine teſte dolet.

28. Quamvis verò lacrymis injuſſis, ſicuti & triſtitiæ moderatæ, venia tribuatur, etiam in viro forti & ſapiente: non tamen ejulatui, & planctui. Quòd ſi ille interdum fuiſſe legitur, etiam in viris magnis, & probis, non ideò laudatur. Quare ubi David largè & diu fleviſſe dicitur Amnonis filii ſui mortem 2. *Reg.* 13. *planctu magno nimis*, ac præterea luxiſſe eum *cunctis diebus*; indicant ſacræ litteræ, planctum illum, & aſſiduum fletum non decuiſſe virum optimum & fortem, qualis erat David, ſed habuiſſe aliquid muliebre. Propterea namque ubi vulgatus noſter habet, *luxit David.* Hebraicè id explicatur nomen tim in terminatione verbi fœminea, juxta Hebræorum ſtylum: ut obſervat Sanchez *Jeremiæ* 7. num. 51. ac præterea in ſimili docent ad librum 3. *Paralip.* cap. 4. verſ. 17. Arias Montanus lib. *De Interpr.* nominum propriorum, Lyræus in *Triſagio Mariano* lib. 2. modo 28. & noſter Illuſtriſſ. Zerda lib. *de Maria & Verbo Incarnat.* Academ. 15. n. 22. Itaque triſtitia & fletus ex illa procedunt, ut intra honeſtatis limites ſit, debet pariter certis ac juſtis terminis coerceri.

29. Dices: affectus pœnitentiæ de ſceleribus anteactis, non eſt bonum purum, ſimplex, & abſolutum, ſed mixtum, & ex ſuppoſitione tantùm, ut ſuprà num. 23. dicebamus. immo eſt triſtitia quædam, ſive dolor de peccatis præteritis. Et tamen non habet certam, definitamque menſuram: ſed quantumvis augeatur, ſive intenſionem ſubeat, ſemper honeſtus eſt: immò eò melior, quò major. Ergo licèt omnis triſtitia, quę honeſtè haberi poteſt, non ſit bonum purum, ſimplex, & abſolutum, ſed tantùm ex ſuppoſitione cujuſpiam mali, carebit certâ definitaque menſurâ: ac proinde quantumvis augeatur, ſive intendatur ſemper erit honeſta, & tantò melior, quantò major. Quod tamen à nobis ſupra confutatum eſt, & planè refellitur ex locis S. Scripturæ indicatis num. 3.

30. Reſp. aut loquimur de affectu pœnitentię elicito ab appetitu ſentiente: & hic, ſicuti affectus macerationum, afflictationumque corporis inde ſecutus, debet habere certam menſuram, juxta rationis, & prudentiæ Chriſtianæ præſcriptum: aut ſermo eſt de affectu voluntatis, quo quiſpiam dolet de ſceleribus anteactis: & hic magis ac magis augeri poteſt honeſtiſſimè, & citra reprehenſionem aut labem ullam. Ratio hujus doctrinæ, ſimul & diſcriminis à cæteris triſtitiis eſt, quòd malum, de quo dolet vera virtus pœnitentiæ medio voluntatis actu, ſit longè majus omnibus aliis malis, de quibus triſtitia haberi poteſt: ac proinde majorem deteſtationem expoſcit. Immo cùm ſit offenſa Dei ſummè amabilis, & læſio divini juris, quod planè infinitum eſt, nulla deteſtatio, nullum odium illius à voluntate finita conceptum poteſt eò devenire, ut adhuc magis, & magis creſcere non poſſit cum laude & honeſtate. Propterea que confirmatur quod ſuprà diximus, triſtitiam bonam de malo præſuppoſito taxari debere juxta menſuram mali ipſius. Si igitur malum, de quo pœnitentia triſtitiam capit, excedit abſque proportione ulla omne aliud malum, de quo triſtitiæ cæteræ eſſe poſſunt, quid mirum quòd triſtitia de ſceleribus anteactis debeat excedere reliquas, & poſſit cum laude augeri magis ac magis: ſed & in animabus beatis, ubi jam nihil eluendum eſt, licèt nullus ſit dolor aut triſtitia de ſceleribus anteactis (quippe ſtatus felicitatis ęternæ procul eas affectiones excludit) erit tamen, & æternùm manebit deteſtatio & odium peccatorum in eadem menſura, ac Dei amor, & juxta gravitatem ſcelerum pręteritorum: quoniam is affectus nullatenus pugnat cum ſtatu illo feliciſſimo, neque quicquam ſummæ delectationis imminuit. Affectus verò triſtitiæ de peccatis elicitus ab appetitu ſentiente, ſicuti & afflictationes corporis in illorum vindictam, debent eſſe in certa menſura, non quia quantitas mali contra Deum commiſſi digna non ſit omni dolore ſenſuum, & membrorum cruciatu: ſed quia poteſt lædere judicium rationis, & vitam corporis: quorum utrumque ex præcepto divino tenemur conſervare. Patet itaque, quo ſenſu triſtitia de malo, ut bona, & honeſta ſit, moderata eſſe debeat.

SE-

SECTIO IV.

Confirmatur doctrina præcedens: & expenditur qualiter triſtitia ſit bona aut mala, ubi oritur ex calamitatibus, ſeu proborum, ſeu improborum hominum: itemque ex obitu immaturo quorundam.

1. EX dictis hucuſque infertur ſatis, neque omnem triſtitiam eſſe malam, neque omnem bonam. Non primum: quia ſuppoſito malo, cui mederi, aut miſerationem impendere per triſtitiam poſſimus, ſive per effectus è triſtitia procedentes; illa jam bona, & probabilis eſt, ac viro probo & ſapienti expetenda in ea hypotheſi. Non ſecundum: quia triſtitia de bono quolibet alieno ſemper eſt mala: cùm neceſſariò habeat rationem invidiæ, aut odii; niſi fortè ex Nemeſi proficiſcatur, per quam etiam viri probi triſtitiam ſeu dolorem concipiunt de proſperitate impiorum. Dum vident illos ſupra meritum, immo ſine ullo merito extolli, *lætoſque diu florere nocentes*, ut Claudianus accinit. Verùm non loquimur modò de eo affectu: ſed de illo dumtaxat, quo quiſpiam mœret de bonis aliorum, ſive ex invidia, ſive ex odio. quorum utrumque malum profectò & turpe eſt. Sed & triſtitia de bono proprio, ut de bono opere, aut virtute parta, aut alio ſimili, ſi fortè in aliquo hominum, erga ſe habet locum (nam omnes naturaliter bonum proprium amant) vix aut ne vix bona eſſe poteſt: cùm per illam abſentia boni deſideretur, dum præſentia aut poſſeſſio illius exoſa eſt. Huc quodammodo ſpectat triſtitia ab intemperato homine concepta ob abſentiam turpium voluptatum, quas inſanè deperit. Illa enim æquivalenter eſt amor earundem voluptatum inconceſſarum: ſicuti universè dolor de abſentia cujuslibet boni pro eodem ferè reputatur, ac amor ejuſdem. Cùm igitur amor turpium voluptatum ſit planè malus & fugiendus, idem quoque putandum de triſtitia, quæ ob illarum abſentiam concipitur. Omnis igitur triſtitia, ſive de bono, ſive de abſentia mali, turpis & fugienda eſt.

32. Infertur II. Triſtitiam acceptam ex perpeſſione malorum fortunæ, ſeu abſentia bonorum ejuſmodi, viro optimo bonam eſſe: improbo autem quandoque bonam, quandoque malam. Prior pars ſuadetur: quia licèt triſtitia orta ex perpeſſione malorum fortunæ, ut paupertatis, ægrotationum, orbitatum, & aliorum ejuſmodi, aut abſentiâ proſperitatis, bonæque valetudinis, non ſit bona per ſe loquendo, ac ſimpliciter, ideóque nec abſolutè expetenda; eſt tamen bona ex circunſtantiis relatè ad virum probum. Cùm enim ille ſit vir tetragonus, & inſtar cubi, ut loquitur Ariſtoteles lib. 1. *Ethicorum.* cap. 10. dextrè utitur qualibet fortuna, etiam adverſa: ideóque illam convertit in occaſionem virtutis exercendæ, ut patientiæ, æquanimitatis, conſtantiæ, &c. quare ſicuti projectio mercium in mari non eſt per ſe & ſimpliciter voluntaria; cæterùm in circunſtantiis iis, quibus imminet naufragium, voluntaria eſt, quamvis mixta, & ex ſuppoſitione periculi: licèt mala fortunæ, & abſentia proſperitatis, ac triſtitia moderata, exinde concepta, non ſit per ſe aliquid bonum; relatè tamen ad virum probum, & circunſtantias optimæ diſpoſitionis, quâ ille afficitur, atque ex ſuppoſitione, eſt aliquid bonum & occaſio virtutis exercendæ. Ideóque idem Ariſt. loco allegato ait, tunc virum optimum fulgere atque eminere, cùm ſedatè, ſive æquanimiter fert πολλὰς ϗ μεγάλας ἀτυχίας, &c. *multas & magnas calamitates: non ex indolentia quadam, ſed quod generoſo magnoque ſit animo præditus*. Ac lib. 1. *Oeconom.* cap. 1. docet, adhuc in extremis calamitatibus eſſe aptiſſimam occaſionem virtutis exercendæ: ſiquidem mulieres conjugatas ita inſtruit: *Non eſt ſanè parum ſecundis rebus bene uti: attamen adverſas moderatè perferre, multò majus eſt exiſtimandum. nam in magnis calamitatibus & injuriis nihil abjectè facere, celſi animi eſt. Petet igitur mulier à Deo, nequid ejuſmodi accidat viro. Quòd ſiquid tamen accidat adverſi, putare debet, hinc optimam ſibi laudem, ſi rectè ſe geſſerit, obventuram: ſecum ipſa repetens, nec Alceſtem tantam ſibi gloriam fuiſſe comparaturam, nec Penelopem tot tantaſque merituram fuiſſe laudes, ſi cum fortunatis vixiſſent viris*. Hactenus ille.

33. Confirmat Seneca eandem doctrinam, dum Lucilium alloquens, hanc illius dubitationem, ſeu quæſtionem proponit: *Quæris an omne bonum, delectabile ſit? Si bonum eſt, inquis, fortiter torqueri, & magno animo uti, & patienter ægrotare, ſequitur, ut iſta optabilia ſunt. Nihil autem video ex iſtis voto dignum.* Huic verò quæſtioni reſpondet Seneca: *Diſtingue mihi iſta, Lucili, & intelliges in iis optandum eſſe. Tormenta à me abeſſe velim: ſed ſi ſuſtinenda fuerint, ut me in iis fortiter, animosè, honeſteque geram, optabo. Non enim pati tormenta optabile eſt: ſed pati fortiter; id opto. quod eſt virtus*. Hucuſque Seneca. Ubi planè confirmat, bonam eſſe poſſe perpeſſionem malorum, tormentorumque, & expetendam viro probo, non quidem per ſe & abſolutè: ſed ex ſuppoſitione quòd ejuſmodi calamitates adveniant, & perferendæ ſint magno animo ac forti. Nimirum invicta tolerantia eorum malorum, & æquanimis perpeſſio, quamvis non ſit bonum purum, ac ſimplex, & abſolutum, ſed mixtum, & ex ſuppoſitione; eſt tamen ingens bonum in iis circunſtantiis, quod meritò expetit & in votis habet vir probus ac prudens, ex ſuppoſitione quòd adverſam fortunam & calamitates patiatur.

34. Poſterior illationis pars adhuc eſt bimembris. Quoad primum, ſcilicet, triſtitiam illam quæ vexat ob adverſam fortunam, & calamitates, quandoque eſſe bonum aliquod relatè ad improbum hominem, facilè ſuadetur: quia multi improborum calamitatibus oppreſſi, & triſtitia ex iis orta, redeunt ad meliorem ſui frugem: dum agnoſcunt eas plagas à Deo & hominibus immitti, in odium & vindictam ſcelerum, quibus eò uſque animum deturpârunt. Unde iis quaſi flagellis territi improbitatem deponunt, & honeſtatem morum amplectuntur. Verùm dato quòd ad virtutem non faciant gradum, nec vota ſua convertant, id ſaltem boni afferunt calamitates in multis illorum, ut non agant turpiter, nec ferociant, ut antea, ſed in neutro ſtatu ſint. Ægrotationes quippe, paupertas, carcer, & aliæ ejuſmodi ærumnæ, ſaltem tollunt ab iis præſidia, inſtrumenta, & occaſiones malè agendi, quibus antea abutebantur. Improbis enim bona fortunæ, & proſperitas ſæculi, ſunt plerumque materia vitii: ideóque ajebat

Ariſto-

Ariſtoteles lib. 1. *Polit.* injuſtitiam armatam eſſe ſæviſſimam. armatam verò appellat illam, quæ inſtructa eſt bonis corporis, & proſperitate fortunæ, tanquam inſtrumentis nocendi. Quoad ſecundum verò, nempe triſtitiam ex calamitatibus ortam, interdum hominibus improbis eſſe malam, probatur experimento. Multi enim improborum uſque adeò indurati & deplorati ſunt, ut eas ipſas calamitates, quibus patienter toleratis alii ad meliorem frugem redeunt, aut ſaltem peccare deſiſtunt, convertant in majorem perniciem, atque extremam deſperationem. Quemadmodum enim virtus robuſta & vivida animo hærens omnia dirigit in hominis pii bonum, etiam illa, quæ adverſa & mala videbantur: ita etiam vitium, ſeu improbitas, ubi altè radices miſit, omnia convertit in perniciem, etiam illa, quæ parandæ virtuti, aut ſaltem impediendis ſceleribus opportuna videbantur. Patet igitur, triſtitiam ex calamitatibus & adverſa fortuna ortam, improbis hominibus quandoque bonam, quandoque malam exiſtere.

35. Infertur III. triſtitiam pariter illam, quam inferunt leges juſtitiæ vindicatricis tranſgreſſoribus illarum, bonam eſſe ex ſuppoſitione ſceleris commiſſi, tum reipublicę, tum & ipſi reo, niſi inſanabilis & deploratus ſit. Porrò eſſe utilem reipublicæ, patet: quia timor mali, ſeu vindictę per leges allatæ, continet cives in officio, ne audeant perpetrare ſimilia ſcelera: neque ſolùm hoc, ſed comminatione ipſa ultionis inſtruit animos civium ad odium mali illius concipiendum; ſubindeque ad bonum virtutis contrariæ. Omnis enim lex prohibens aliquod malum, ex conſequenti ducit in amorem boni & honeſti. At id profectò reipublicæ bonum eſt. Ergo triſtitia, quam inferunt leges juſtitiæ vindicatricis trangreſſoribus illarum, reipublicæ bona eſt. Quòd autem bona etiam ſit ipſi reo plerumque, patet experimento illorum omnium, quibus pœna à judice inflicta fuit cauſſa ſeu occaſio mutandi vitam in melius, aut ſaltem abſtinendi de cætero à vitiis. Denique illam non eſſe bonam iis, qui inſanabiles & deplorati habentur, patet à ſimili ex dictis. Abutuntur enim remedio, illudque in perniciem extremam convertunt.

36. Infertur denique, ægrotationem, & ſubinde acerbam mortem, ſeu precocem obitum puerorum, qui nondum ad uſum rationis devenerunt, licèt non ſit bonum aliquod per ſe & abſolutè, neque ab iis in profectum convertatur de facto, ob defectum liberi arbitrii, adhuc non eſſe aliquid malum ex ſuppoſitione, nec triſtitiâ dignum: quia tunc acerbitas eſt mala ex ſuppoſitione, quando accidit in iis circunſtantiis, in quibus patiens abutitur calamitate in ſuam perniciem, quâ deberet profectum parare. At puer uſum rationis & libertatem nondum nactus, non patitur in iis circunſtantiis calamitatem, ut eâ abutatur in ſuam perniciem. Ergo ægrotationis calamitas, & acerbitas mortis, non eſt puero mala ex ſuppoſitione. Solùm itaque mala eſſe poſſet, ac triſtitiâ digna, ſi puer edidiſſet jam non obſcura indicia probitatis futuræ. Poſſet enim excitare aliquam juſtam & moderatam triſtitiam, tanquam immaturè vivis ereptus, quibus profuturus eſſet vitâ, exemplo, ac doctrinâ. Sicuti enim, juxta Ariſtotelem *in Rhetoricis*, laudari ab oratore poſſunt pueri illi, qui ſpecimen aliquod exhibent futuræ probitatis: ita etiam ubi immaturè obeunt, excitare ad juſtam triſtitiam queunt, ac deſiderium ſui relinquere. Contrà verò, ubi in tenera ætate præbent indicia non levia improbitatis futurę, acerba mors illorum cenſetur aliquid bonum ex ſuppoſitione, quoniam præſervat à plurimis malis alioqui futuris. Quare iis mala non eſt, nec cæteris triſtitiam excitare debet.

37. In dubio autem de honeſtate aut improbitate vitę alicui futura, monet Seneca *Epiſt.* 99. allegata ad quendam amicum, qui filium tenerum amiſerat, ne lugeat, vel triſtitiam capiat, propter incertitudinem morum de futuro. Verba ſunt: *Sed quis tibi concedat, non meliùs ſe habere cum cui citò reverti licèt, cui ante laſſitudinem eſt iter? Vita nec bonum, nec malum eſt: boni ac mali locus eſt. Ita nihil perdidit ille, niſi aleam in damnum certiorem. Potuit evadere modeſtus ac prudens: potuit ſub cura tum in meliora formari: ſed (quod juſtiùs timetur) potuit pluribus fieri ſimilis. Aſpice illos juvenes, quos ex nobiliſſimis domibus in luxuriam arena projecit. Aſpice illos, qui ſuam aliamque libidinem exercent, mutuò impudici: quorum nullus ſine ebrietate, nullus ſine aliquo inſigni flagitio dies exit: plus timeri, quàm ſperari potuiſſe manifeſtum erit. Non itaque debet cauſſas doloris accerſere, nec levia commoda indignando cumulare.* Aurea ſunt hæc, & tanto philoſopho digna: quibus nihil propterea addendum.

28. Ad argumenta duabus ſect. prioribus propoſita, quorum alia triſtitiam omnem proſcribunt quaſi turpem, alia laudant, quaſi honeſtam: reſpondendum eſt mediâ viâ, juxta doctrinam huc uſque à nobis traditam: quæ aliquam triſtitiam laudat & probat ex ſuppoſitione mali: aliam improbat, quia de bono concipitur, vel de abſentia mali; vel de præſentia quidem mali, ſed majorem juſtâ, aut inutilem ex perverſitate patientis. Unde ad ſingula argumenta facilè reſponderi poteſt.

QUÆ-

DE VIRTUTIBUS
ET
VITIIS
DISPUTATIO DECIMAQUINTA
De Amicitia.

IMPENDIT Ariſtoteles librum octavum, pariter ac nonum *Ethicor.* in exponenda Amicitia, & variis ejus ſpeciebus & conditionibus, tum affectionum, tum perſonarum, quibus illa paratur, contrahitur, ſtabilitur, & diſſolvitur: ſimiliter & in communicatione, multiplici ſocietate, ac inſpectione hominum, æqualium, inæqualium, ſuperiorum, inferiorumque, qui amicitiam ineunt, aut æqualitatis, aut inæqualitatis, ſeu excellentiæ. Nos quoque ejus imitatione de præcipuis eorum diſſeremus.

QUÆSTIO PRIMA.

Quid ſit Amor, & quotuplex?

DISPUTATIO hæc, quæ celeberrima eſt in Philoſophia Morali, initium ducit à conſideratione amoris: juxta cujus varias ſpecies ſeu formas, diverſa Amicitia conſurgit. Quare primò omnium de amore diſſerendum eſt.

SECTIO PRIMA.

Amoris propria ratio in quonam poſita ſit. Veterum quorumdam opinio rejicitur, & præfertur atque exponitur alia conformis Ariſtoteli à D. Thoma tradita.

2. CUM amicitia, juxta Ariſtotelem, & omnes philoſophos, aut ſit mutuus aliquorum amor, aut ex amore oriatur, nequit plenè innoteſcere, niſi priùs ſciamus, quidnam ſit amor, ſive affectus commotio illa animi, quam appellamus amorem. Circa id veteres plura nobis effata reliquerunt. Stoici, amorem eſſe *boni ac pulchri cupiditatem*: Academici eodem planè ſenſu, *deſiderium perfruendæ rei, quæ bona & pulchra judicatur*. Plato *in Lyſide*, & alii cum ipſo, bonum ſubticentes, & ſolius pulchritudinis memores, dixerunt, amorem eſſe *impetum quendam & propenſionem ad id, quod pulchrum ſeu formoſum eſt*. Etenim *ex Lyſide*, & *Sympoſio* Platonis conſtat, amorem ab eo appellari, non modo ἔρωτα, qui generatim amorem ſignificat, ſed nominatim ac propriè τῶν καλῶν ἔρωτα, *pulchrorum amorem*. Denique Theophraſtus illum definit, *cupiditatem animi, ſubitum celeremque habentem ingreſſum, regreſſum*

verò tardum ac remiſſum. Sed enim omnes præjactæ amoris definitiones in eo peccant, quòd non plenè amoris naturam explicent, ſed ſolùm aliquid ipſum conſequens. Quippe omnes illę exponunt amorem per cupiditatem, ſive deſiderium, hoc aut illo modo conceptum. Atqui deſiderium & cupiditas non eſt propriè amor, ſed aliquid ex amore ſequutum. Ideo enim aliquid deſideratur, ſeu expetitur, quia amatur, non è contrà. Non ergo amor primò ac per ſe conſiſtit in deſiderio, ſeu cupiditate. Mitto impugnationes ſententię Platonis, exprimentis amorem per ordinem ad pulchrum dumtaxat: quoniam circa id plura dedi Diſp. 4. ſect. 3. ubi probatum eſt, bonum quod convertitur cum fine, habere cum eo formalem connexionem, & majorem, quàm cum pulchro. Cùm igitur amor præcipuè exprimatur in ordine ad finem, potiùs exponi debet per habitudinem ad bonum, quàm ad pulchrum.

3. Quare relictis iis opinionibus, dicendum primò, & initio ſtatuendum eſt, ex doctrina D. Tho. 1. 2. quæſt. 26. art. 2. amorem eſſe commotionem quandam, ſeu perturbationem, aut paſſionem animi. Quippe animi paſſio, ſeu perpeſſio, eſt omne id, quod agens efficit in animo patiente. Atqui amor eſt aliquid, quod agens efficit in animo patiente. Res enim bona, ſeu expetenda, movet appetitum, & ipſum immutat, ut amare incipiat, quod ante non amabat: quod ſanè eſt efficere aliquid in ipſo appetitu, & hunc pati. Ergo amor eſt animi paſſio, ſeu perpeſſio quædam. Illuſtrat S. Doctor rem exemplo è naturalibus petito: in quibus videre licèt, duplicem effectum provenire in paſſum ab agente: nimirum, formam, & motum ex ea conſequutum: ut apparet in gravibus & levibus, quæ ab agenre naturali recipiunt formam gravitatis & levitatis, ſimulque motum ſurſum & deorſum: proptereaque dicuntur moveri à generante in loca ſibi connaturalia. Similiter ergo bonum ſeu experendum, parit, ſeu generat in appetitu ſentiente formam & motum: formam, nimitum, amoris, qui eſt præcipua paſſio animi; & ſubinde, ac conſequenter, deſiderium, & alios ſubſecundarios ejuſdem animi motus, ut quietem, gaudium, & delectationem. Patet igitur, amorem eſſe paſſionem, ſeu perpeſſionem animi præcipuam à bono, ſeu amabili, ac plurium aliarum affectionum, ſeu motuum ejuſdem animi fontem.

4. Porrò amor concipitur, & progreditur ſic. Inirio immutatur quodammodo appetitus ſentiens ex aſpectu rei pulchræ, ſeu formæ elegantis & liberalis, ut docet Ariſt. lib. 9. *Ethic.* cap. 5. ideoque celebre Plutarchi effatum eſt, *amores, quibus nullus vehementior animi motus, ab aſpectu oculorum principium ducere.* Ac præterea illud aliud Heliodori *in Æthiopicis*: *Oculi ſunt prima origo, inſtrumentumque præcipuum amatoriæ faſcinationis.* Et præterea idipſum pleniùs adhuc, atque ordine ſuo expreſſit Philæmon verſibus iis Græcis, Latinè redditis, quibus ita de oculis accinit:

Primùm videns omne: deinde ſubit admiratio.
Deinde contemplatur, & deinde ſpes venit.
Ita fit ex iis amor.

Nimirum, oculis eadem ferè vis eſt, ac bitumini ſulphureo, ſive naphtæ, de qua Plinius lib. 2. cap. 105. ait: *Huic magna cognatio ignium, tranſiliuntque protinus in eam, undequaque viſam.* Sic igitur amatoriæ faſcinationis ignes ex formæ elegantis præſentia in oculos incurrunt ſtatim, atque in amorem accendunt. Quare in ſacris litteris ſæpè admonemur ad continendum oculos in officio, ne fortè aſpiciendo ſpeciem alienam, in amorem turpem atque inconceſſum labamur. Ideoque *Eccleſiaſtici* 9. verſu 3. 5. 7. & 8. hæc habentur. *Ne reſpicias mulierem multivolam, ne fortè incidas in laqueos illius.* Et inſuper: *Virginem ne conſpicias, ne fortè ſcandalizeris in decore ejus.* Ac præterea: *Averte oculos tuos à muliere compta, & ne circumſpicias ſpeciem alienam.* Nimirum, ut inquit Apoſtolus Petrus Epiſt. 2. cap. 2. v. 14. *Oculi ſunt pleni adulterii, & inceſſabilis delicti.* Quibus mirè conſonat præjacta Philoſophorum doctrina: quam ipſam, veluti doctrinæ ſacræ conformem, probant Patres, atque in primis Clemens Alexandrinus lib. 3. *Pædagogi* cap. 11. ita loquens: *Videtur ſuper omnia eſſe averſandus aſpectus mulierum. Non ſolùm enim ſi tangantur, peccari poteſt. Etſi enim fieri poteſt ut qui viderit, ſe fortiter gerat; verumtamen ne cadat, cavendum eſt. Fieri enim poteſt, ut qui viderit, labatur: ſed fieri non poteſt, ut qui non viderit, concupiſcat. Dum enim laſciviunt oculi, caleſcunt appetitiones. Melius eſt labi pedibus, quàm oculis. Dominus itaque, quàm fieri poteſt compendioſiſſimè, medetur huic vitio. Si te tuus, inquit, oculus ſcandalizat, erue eum. Nimirum, ex imo evellens cupiditatem. Cùm per oculos cupiditas ineat prima pugnæ præludia. Ante totum enim corpus corrumpuntur oculi.*

5. Itaque initium amoris, ut ajebam, plerumque ex oculorum intuitu naſcitur: quoniam res viſæ, ſi amabiles ſint; ſeu proportionem habentes cum appetitu, ſpeciem, ſeu imaginem ſui mittentes in oculos, ac ſubinde in ſenſus internos; movent appetitum ad amorem ſui, & in eo efficiunt paſſionem illam, quæ dicitur amor. Ex ea verò lubentia, quaſi ex ſemine quodam, oritur deſiderium, ſive motus in bonum amabile nondum poſſeſſum, nec pręſens, ſed parandum & abſens. Differt verò ab amore, tum ut effectus à cauſſa; tum præterea, quia deſiderium neceſſariò fertur ad bonum abſens, amor autem abſtrahit à præſentia & abſentia boni amati. Neque enim amor ceſſat per poſſeſſionem illius, ſicut deſiderium, aut quemadmodum in rebus naturalibus ceſſat omnis motus ubi devenitur ad terminum. Id quippe in iis rebus ratione carentibus ita evenit; quoniam cùm ſolùm agantur à natura, eundem tenorem ubique ac neceſſariò ſervant, atque uno pariter modo moventur & ceſſant. Amor autem hominis ratione utentis, libertate ducitur, & juxta illius arbitrium perſiſtit aut ceſſat, ſive jam poſſideatur bonum amatum, ſive non. Quin potiùs obtento jam bono, ſolet identidem vires aſſumere, & vehementius inflammari. Ideoque olim Socrates apud Platonem ſcitè dixit, amorem eſſe juvenem & ſenem, mortalem & immortalem, rem novam & veterem: quoniam aſſiduò renaſcitur, & refloreſcit, propter ſuavitatem & exhilarationem, quam percipit ex bono poſſeſſo, quod contendit retinere apud ſe, veluti proprium, & minimè interiturum. Quare S. Thom. ubi ſuprà laudat effatum Ariſt. lib. 3. *De Anima* cap. 155. docentis, motum ipſum appetitus ferri quodammodo in gyrum, & circulo peragi. Unde forſan illud S. Dionyſii: *Divinus amor eſt quaſi quidam æternus circulus per optimum ex optimo & in optimum*

timum

timum inenarrabili converſione circumiens. Nimirum, doctrina ipſa Ariſtotelis de amore circulum faciente, potiſſimùm habet locum in amore noſtro erga Deum, qui eſt ſimul principium unde amor incipit, & finis ubi deſinit, ac rurſum ſine fine progreditur. Ideoque ajebat Hugo Victorinus: *Deum amans anima, amore non ſatiatur: quia Deus amor eſt, quem qui amat, amorem amat: amare autem amorem circulum facit, ut nullus ſit finis amoris.* Potiſſimùm, inquam, ea Ariſtotelis doctrina locum habet in amore noſtro erga Deum: qnoniam & principium & finis eſt amoris noilri, ac præterea intermina bonitate præditus, quæ nunquam ita amatur, quin majori amore digna ſit. Verùm & in bonis inferioribus aliquomodo etiam amor facit circulum: quoniam res amata eſt principium movendi ad amorem, ſimul & finis amoris ipſius. Quare amor facit circulum, dum redit ad finem ipſum, unde initium duxit, & ex ipſo fine identidem principium accipit, ut proſequatur, & magis ac magis amet.

6. Similiter amor differt à delectatione, ut cauſſa ab effectu. Amor enim primò excitat motum deſiderii in bonum abſens: deinde verò delectationem, ubi illud eſt præſens & poſſeſſum. Immo priùs excitat deſiderium, quàm delectationem, cùm prior ſit motus in terminum, quàm quies in ipſo. Deinde, amor, ut dicebam, eſt affectio quædam abſtrahens à præſentia & abſentia boni amati: delectatio autem neceſſariò eſt de bono præſenti & poſſeſſo. Ergo amor non eſt idem ac delectatio. Quare D. Thomas proſequens exemplum illud petitum è rebus naturalibus, comparat amorem gravitati lapidis, delectationem verò quieti ejuſdem in centro. Gravitas enim, ſeu propenſio illa lapidis ad locum deorſum, eſt quaſi hujus amor in lapide: motus ipſe in locum inferiorem, veluti deſiderium: quies denique, ſicut delectatio. Quare ii tres affectus in appetitu hominis differunt, ſicuti in lapide gravitas, motus, & quies in inferiori loco.

7. Denique amor non eſt idem, ac dilectio, charitas, vel amicitia, ſed aliquid communius. Nimirum, amor per ſe præciſè conſideratus, ſolùm eſt quidam animi impulſus intimus, ſeu afflatus noſtri cordis, & cæterarum affectionum origo, ac nominatim dilectionis, charitatiſque, & amicitiæ. Quin etiam exinde ab iis differre convincitur, quòd dilectio propriè loquendo ſit ex electione, conſilioque rationis: charitas autem propria earum rerum, quas magno in pretio habemus, ac propterea nobis charas dicimus: amicitia denique addit habitum mutuum duorum. Amor autem per ſe loquendo antecedit ea omnia, abſtrahitque à conſilio rationis & electione: itemque ab apice dilectionis, vel ſummo pretio rei amatæ: ac tandem ab habitu mutuo duorum. Ergo differt amor per ſe ſpectatus à dilectione, charitate, & amicitia.

8. Quapropter, redactis in ſummam, quæ hactenus circa amorem decreta ſunt, ſic ille definiri, ſeu potiùs deſcribi poteſt, *animi affectio, ex propoſitione rei amabilis excitata per primam appetitus immutationem, poſitam in libentia, quæ cæterarum animi commotionum principium eſt.* Ubi *animi affectio* primùm ponitur, veluti genus, in quo convenit amor cum deſiderio, delectatione, aliiſque affectionibus: eſtque ea ratio communis amori rationali ac ſenſitivo, ſive elicito per voluntatem, aut per appetitum ſentientem, de quo præſertim hucuſque loquebamur: quoniam verè uterque animi affectio eſt. Cætera adduntur loco differentiæ, nec ulteriori explanatione egent, dum tamen intelligatur per immutationem appetitûs, non illa ſolùm, quæ verè perturbatio eſt animæ ſentientis, ſeu ſtricta perpeſſio appetitus ſenſitivi, ſed etiam immutatio animæ volentis, ſeu amantis per voluntatem. Nimirum, etiam voluntas ſuo modo immutatur ab objecto amabili, dum primò ab eo allicitur, tranſitque à non amanre in amantem, & ſubinde ad cæteras affectiones deſiderii, delectationis, &c. quamvis illæ in voluntate non dicantur ſimpliciter perturbationes, ſed dumtaxat in appetitu ſentienre. Si autem definire velimus ſolum illum amorem, qui proprius eſt animæ ſentientis, & numeratur inter perturbationes ſimpliciter ac propriè dictas, nulla alia definitione opus eſt, quàm præjactâ, dum tamen genus proximum in ea ponatur, non *animi affectio* dumtaxat, quæ communis eſt etiam amori per voluntatem elicito, ſed *animi ſentientis affectio*, quæ eſt genus proximum omnium affectuum appetitus ſentientis, & radix quarumlibet aliarum perturbationum ipſius.

SECTIO II.

Amoris diviſio in naturalem, ſenſitivum, & rationalem: itemque in profanum, & honeſtum: atque uniuſcujuſque eorum propria ratio.

9. VIDEAMUS nunc quotuplex ſit amor: & exinde pleniùs conſtabit propria ejus ratio, quam ſectione præcedenti expoſuimus. Solent autem tradi plures ejus diviſiones. Prima eſt tripartita in amorem naturalem, ſenſitivum, & rationalem. Naturalis nihil aliud eſt, quàm propenſio à natura indita unicuique rei in bonum ſibi conveniens: ut gravium corporum in inferiorem locum, & levium in ſuperiorem. Amor ſenſitivus eſt propenſio elicita ab appetitu ſentiente in bonum illud, quod ſenſus proponit cuilibet animali, tanquam conveniens. Denique intellectualis eſt propenſio voluntatis in bonum illud, quod ratio ipſi proponit, tanquam expetendum. Eſt autem ingens diſcrimen inter ea amoris genera, quòd primum omnibus omnino rebus convenit: duo verò poſteriora iis tantùm, quæ vim cognoſcendi habent. Præterea differunt, quia naturalis amor ſequitur naturalem formam à generante acceptam: duo verò poſteriores formam illam, quam intentionalem appellant, ſive intus conceptam circa res cognoſcendas. Rurſus diſcrimen eſt, quòd primus amor non exigit cognitionem ullam: ut in lapidibus & plantis cernere eſt: duo verò poſteriores neceſſariò aliquam boni cognitionem ſupponunt, alter ſenſitivam, alter rationalem. Nimirum, ut vetus ille Poeta eleganter cecinit:

——————*ignoti nulla Cupido.*

10. Secunda amoris diviſio eſt in profanum, & honeſtum. Ille nihil aliud eſt, quàm vehemens afflatus c rdis, ſive impulſus animi, quo afficimur ad aliquid pulchrum, ſeu eleganti forma præditum. Porrò is affectus potentiſſimus eſt: ideoque in quodam Græco Armentarii epigrammate dicitur domare, non homines ſolùm, ſed & leones. Carmina ſunt:

Αὐγάζω τὸν ἔρωτα, &c. id eſt:

Quid video in gemma hac? Amor eſt auriga leoni
Inſidet, & frænis colla ſuperba regit.
Una manus flagro cædit, moderatur habenas
Altera: nulla magis ſigna placere queunt.
Sed metuo immitem puerum: mortalibus ægris
Quid faciet, qui ſic corda ferina domat?

Huc ſpectat quod legitur apud Lucianum *in Deorum Dialogis*. Conquerenti enim Veneri, & formidanti, ne fortè Cupido ob ſcelera leonibus objiceretur, reſpondet ipſe: *Confide mater: leonibus enim ipſis jam familiaris ſum factus: & ſæpenumero conſcendi eorum terga, & apprehendi jubas. Equitis more inſidens, illos agito: illi verò interim mihi caudis abblandiuntur, ac manum inſertam ori recipiant, lambuntque: deinde mihi reddunt innocuam.* Quo ſchemate optimè ſignificatur, quantæ vires ſint Cupidini, ſeu amori profano, qui etiam fortiſſimos & ferociſſimos rapiat in ſui obſequium. Quippe etiam reipſa, ſeu hiſtoricè, leones amore furere, teſtantur Plinius lib. 8. cap. 16. & Ariſtoteles lib. 6. *Hiſtor. Animal.* Leonum autem nomine ſignificantur viri gravitate morum, & virtute præcellentes, quos etiam nonnunquam vincit vehemens vis amoris: ſimiliter & viri fortiſſimi, qui, invicti licèt ab hoſtibus aliis, amori cedunt. Unde illud Ovidii de Hercule.

Quem non mille feræ, quem non Sthelenejus hoſtis,
Non potuit Juno vincere, vicit amor.

Quare Socrates miram vim & potentiam pulchritudinis ad rapiendum in ejuſmodi amorem quoslibet hominum, exigui temporis tyrannides appelalvit; Carneades, regnum nullis ſatellitibus egens: Plato, naturæ privilegium. Proclus addit, pulchritudinem eſſe delibationem quandam naturæ divinæ, ob idque vim habere ad dominandum, & ſubjiciendum cætera omnia. Ideoque exiſtimatur, veteribus illis in more fuiſſe, ut in Reges eligerent eos, qui pulchritudine cæteris anteſtarent. Unde Homerus ſuos illos heroas (de quibus plura dedimus Diſp. 12.) plurimum commendat, ob pulchritudinem, & elegantiam formæ: proindeque Achillem accinit omnium pulcherrimum, illumque præfert etiam Hircio, quamvis & hunc formoſiſſimum faciat eorum, qui ad Ilium expugnandum venerunt. Unde & Virgilius de Ænea, quem fortiſſimum ubique celebrat, ait:

—— —— *ipſe ante alios pulcherrimus omnes*
Infert ſe ſocium Æneas, atque agmina jungit.

De Lauſo ſimiliter ac Turno:

Filius huic juxtà Lauſus, quo pulchrior alter
Non fuit, excepto Laurentis corpore Turni.

11. Honeſtus amor, qui eſt alterum membrum diviſionis præjactę, dicitur à Gręcis Ἀντέρως, quaſi contrarius amori profano, qui Ἔρως ab iiſdem appellatur. Nimirum, ejus officium eſt inclinare animum vehementer ad honeſtum & decorum, contra quàm in amore turpi ſeu profano accidit. Eam amoris diviſionem teſtatur Plutarchus in ἐρωτικῷ traditam ab Ægyptiis & Platonicis, qui diſtinxerũt duos amores, πάνδημον ϗ οὐράνιον, id eſt, vulgarem & cœleſtem. Et ſanè ita videtur ſenſiſſe Plato *in Sympoſio*, ubi ait, duas eſſe Veneres, & totidem Cupidines. Nimirum, Venerem quandam antiquiorem, & ſine matre, cœlo natam, quę Urania, ſeu cœleſtis dicitur: alteram juniorem, è Jove & Dione prognatam, quę vulgaris, ſeu popularis appellata eſt. Subdit eandem eſſe rationem utriuſque Cupidinis: quoniam alter id eſt, cæleſtis, honeſtas affectiones animo ingerit: alter, popularis & vulgaris, terrenarum & ſęculentarum affectionum faces. Porrò honeſtus & cœleſtis amor hominem evehit ad ſublimia & divina contemplanda, atque impellit ipſum ut toto impetu in honeſtum eat. Pingitur cum quatuor coronis, quarum potiſſimam geſtat in capite, tres reliquas in manibus. Prima illa, ſicut occupat caput (partem, nimirum, hominis diviniſſimam, juxta eundem Platonem *in Timæo*) ita etiam repręſentat contemplationem, tum theoreticam ſapientię, tum & actuoſam prudentię, quę virtutibus morum quadantenus imperat, & pręſcribit modum. Reliquę tres coronę, quas manibus geſtat idem honeſtus amor, ſignificant juſtitiam, fortitudinem, & temperantiam, quæ potiſſimùm conſiſtunt in actione: quoniam manus ſunt organa ad agendum inſtituta. Hæc ferè habet eo loco Plato. Ubi legendus Marſilius; Ficinus Orat. 2. cap. 7. & Orat. 7. cap. 8.

12. Utrique Veneri, cœleſti, & vulgari, parentique utriuſque ſimilis Cupidinis, ſeu amoris, templa olim erecta ſunt. Nimirum, Veneris οὐρανίας, id eſt, cæleſtis & inculpatæ, templum Athenis fuiſſe, teſtatur Pauſanias: ſimiliter primos hominum Aſſyrios eam coluiſſe, dein Paphios, poſtea Aſcalonitas, ac Phœnices, inde Cytheræos, ac tandem Athenienſes. Porrò pudicæ & cœleſti Veneri fertur ſacra conſtituiſſe Ægius Rex. Alterius autem Veneris, id eſt, πανδήμου, ſeu vulgaris fanum publicum Athenis extruxit Solon, ex pecuniis, quas meretrices in proſtibulo adquiſierant: ut refert Athenæus lib. 13. & Plato *in Simpoſio*. Uſque adeò deſipuerunt Græci, & qui in iis ſapientiſſimus, ac legumlator audiebat, Solon, ut Venerem illam, quam impudicam arbitrabantur, templo & cultu publico dignarentur.

SECTIO III.

Poſtrema & tripartita amoris diviſio penes ſtudium honeſti, utilis, & jucundi: itemque celeberrima amicitiæ partitio in tres ſpecies, ſive formas: quarum præcipua honeſtatem ſpectat, ſecunda utilitatem, tertia voluptatem.

13. TERTIA amoris diviſio, eaque celeberrima, & multis nobilitata diſputationibus apud Philoſophos, eſt juxta diviſionem boni, in quod fertur amor. Neque enim bonum, quà bonum eſt, odio haberi poteſt; neque quicquam amari, niſi bonum ſit, aut reipſa, aut opinione ſaltem. Porrò bonum tripartitò dividitur ab Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 3. ubi ait: *Tria ſunt, ob quæ quiſquam expetit; honeſtum, utile, jucundum.* Eandemque doctrinam ex inſtituto tradit D. Thom. 1. par. quæſt. 5. art. 6. allegato in eam confirmandam D. Ambroſio lib. 1. *Offic.* cap. 1. & 10. Quare ſimiliter amor, juxta ipſius boni diviſionem, tripartitò dividi debet, in tres ſpecies, ſive genera, quorum primum comprehendit amorem honeſti, ſecundum amorem utilis, tertium amorem jucundi.

14. Porrò amor honeſti, aut eſt in ordine ad bonum proprium, quod nobis ipſis optamus & deſideramus ex fine honeſtatis: & hic propriè loquendo eſt quidem amor: non tamen cenſetur nomine amicitiæ politicæ, quoniam hæc eſt in ordine ad alterum: neque quiſquam ob eum amorem dicitur ami-

amicus ſui, ſed amans honeſtatis. Amor autem honeſti in ordine ad bonum alienum, ſi mutuò ſit in duobus, aut pluribus, quorum unus alteri viciſſim exoptat bonum rationi conſentaneum, dicitur amicitia honeſta. Verum quidem eſt, ab ſubeundam eam denominationem opus eſſe, ut ii ipſi, qui ſe mutuò ſecundùm honeſtatem amant, perſpectum invicem habeant, ſe invicem amari ob honeſtatem: ut progreſſu diſputationis apparebit. Itaque prædicto amoti concipiendo nō utilitas aliqua, non voluptas, ſed honeſtas præſcribitut, veluti finis unicus, cujus gratiâ duo aliqui, aut plures, mutuò ſibi bene volunt, atque invicem ſe proſequuntur intimis amoris affectibus, atque externis benevolentiæ notis.

15. Hæc amicitia eſt illa, quæ antonomaſticè amicitia appellatur, quæque apud philoſophos & Patres innumeras laudes & præconia meruit. Quāvis enim non ſemper ab iis nominatim dicatur amicitia honeſta, ſed amicitia; ex contextu ipſorum, & notis, quibus inſignitur, manifeſtè conſtat, ſermonem dumtaxat eſſe de illa, quæ unius honeſtatis gratiâ contrahitur, & illam ſolam in votis habet. Quod idem conſtat in bono, ſeu amabili. φιλητὸν enim, quod universè ſignificat amabile, dum ſimpliciter & abſolutè profertur, dumtaxat ſignificat ἀγαθὸν, nimirum, bonum honeſtum, cui ſoli tribuitur abſque addito, boni appellatio in genere moris. Etenim ubi dicitur, *Declina à malo, & fac bonum*, non exhortamur ad φιλητὸν, ſeu amabile universè, cùm id naturale ac neceſſarium ſit voluntati, quæ ſolùm à bono generatim moveri poteſt: ideoque nulla exhortatione eget ut in ipſum feratur. Sermo itaque eſt de bono honeſto, quod ſolùm intelligitur de appellatione boni, ubi de moribus inſtruendis agitur. Quare idem ipſum de amore, & amicitia intelligendum eſt, ubi id nomen profertur ſimpliciter & abſque addito.

16. Amor utilitatis eſt ille, qui ducitur commoditate aliqua, ſeu quæſtu, aut lucro, qualis frequenter eſſe in hominibus ſolet, dum aliorum gratiam mereri ſtudent, dum obſequia præſtant, dum adulantur. Quòd ſi verò mutuus inter plures ſit, atque ex condicto; appellatur amicitia utilis: quoniam in eo genere amici ſolam utilitatem ſectantur, eamque invicem alter ab altero ſperat. Forma hujus amicitiæ, quæ ſanè fucata & adulterina eſt, potiſſimùm apparet in mercatoribus, ubi ſocietatem ineunt, propter lucrum quod alter ſperat ex alterius conſortio: ſimiliterque in diverſis rebuſpublicis, ubi inter ſe pacta & conventa celebrant in bello ac pace ſervanda, nullius honeſtatis memores, ſed utilitatis ſolius. Atque hujuſmodi ſocietas, ſeu communicatio utilium bonorum, eſt quæ ſola apud vulgus imperitum dicitur amicitia. Unde & illud tritum:

Vulgus amicitias utilitate probat.

Verùm procul omnino eſſe debet à ſolido amicitiæ nomine: cùm bonum utile, quod illa ſpectat, non ſit amabile ſimpliciter, ſive propter ſe, ſed dumtaxat propter aliud.

17. Denique amor jucundi eſt ille affectus cordis, quo allicimur à bono jucundo, quia jucundum eſt, ſive jucunditatis ipſius gratiâ. Itaque licèt fortaſſe bonum ipſum, quod amatur, poſſit amari propter honeſtatem, aut propter utilitatem aliquam inde provenientem; non tamen amatur de facto per hoc amoris genus, niſi quatenus parit voluptatem. Quare ſi inter duos aut plures mutuò ſit, atque iis perſpectus habeatur, ſubit denominationem amicitiæ, non quidem ſimpliciter dictæ, ſed voluptuoſæ: qualis inter amaſium & amicam eſſe ſolet: aut qualis etiam ſępiſſimè intervenit abſque venerea turpitudine inter quoſdam ejuſdem ſexus, pręſertim æquales in ætate, affectibus ſimiles, & ſtudiis pares.

18. Itaque ex triplici amoris genere jam explanato oritur triplex illa ſpecies, ſeu forma amicitiæ, tradita ab Ariſtotele lib. 8. *Ethicor.* cap. 3. & 4. quarum ptima dicitur honeſta, ſecunda utilis, tertia jucunda, denominatione ſumpta ab eo boni genere, quod ſpeciatim intuetur unaquæque illarum. Oportuit enim amicitiam dividi juxta partitionem amoris, itemque juxta diviſionem φιλητοῦ, ſeu amabilis, aut boni ipſius. Cùm igitur omnis amor, & omne amabile, ſive bonum, aut ſit honeſtum, aut utile, aut jucundum; conſequens eſt ut omnis amicitia, aut ſit honeſta, aut utilis, aut jucunda.

19. Verùm ex tribus ſpeciebus tum amoris, tum amicitiæ, hucuſque explanatis, duæ priores ſunt, in quibus expendendis & comparandis philoſophi morales ac theologi plus operæ ac temporis collocant. Nimirum, amor amicitiæ, & cupiditatis amor, ſunt duo affectus contrarii, quorum conſideratio crebra eſt, & in plures diſputationes obvias porrigitur: amor amicitiæ, qui & benevolentiæ dicitur, ille eſt, quo bona volumus & cupimus amico propter ipſum, & quia ipſi bona ac commoda ſunt, independenter ab omni utilitate noſtra. Neque enim nobiliſſimus is affectus quærit mercedem aliquam, neque quicquam commodum & conducibile ipſi amanti, ſed amico ſolùm: ut videre eſt in amore Dei erga homines, & parentum in filios. Amor autem cupiditatis eſt, quo volumus, ſeu expetimus aliquid, noſtri ipſorum cauſſâ, ſive ob utilitatem aliquam, vel commodum nobis inde proveniens. Immo & ſub amore ſic explanato cenſetur contineri tertia illa ſpecies amoris voluptuoſi, de qua ſuprà diſſerebamus. Quiſquis enim voluptatem appetit, atque in ea ſuum collocat finem, cenſetur non quærere id quod amico expedit, ſed quod ſibi utcumque commodum eſt. Quare is affectus cenſetur ſub amore cupiditatis comprehendi: quoniam homo voluptatem ſuam amans, quærit, quæ ſua ſunt, non autem quæ amico conveniunt: ideoque amor ejuſmodi contraponitur amori amicitiæ.

20. Fotma amotis ejus imperfecti etiam in animantibus mutis apparet, ubi cibum & potum appetunt, & generatim ferè quicquid cogitant ſibi opportunum, ſive ad explendam indigentiam individui, ſive ad propagationem ſpeciei. Forma etiam amoris amicitiæ ſimilitudine quadam in iis locum habet, ubi alunt pullos ſuos, & catulos ſovent, iiſque alimenta ſeu pabula exquirunt & diſpenſant. Amor enim ejuſmodi imitatur quodammodo amorem parentum in filios: quatenus abſque intuitu privatæ cujuſpiam utilitatis illorum bono & ſaluti provident. Cæterùm reverà neuter amor in belluis invenitur, prout uterque à philoſophis explanatur. Loquuntur enim de affectu illo, qui proprius eſt hominis, quatenus conſilio & deliberatione ducitur, quo ſenſu nullum in belluis locum habet: quoniam illæ in ſuis appetitionibus non judicio aut ratione reguntur, ſed inſtinctu atque inductione docentis naturæ: ut ſuprà Diſput. 2. quæſt. 5. latè conſtitutum eſt. Quòd ſi verò petas quid ſit odium amori contrarium, & quotuplex, vide infrà qu. 4. ſect. 3.

QUÆSTIO SECUNDA.

Quid & quotuplex ſit Amicitia?

SUPPOSITO ex præcedentibus, quid ſit Amor, & quotuplex ſit, nunc progredimur ad veſtigandum id ipſum de amicitia, quæ ſanè amor quidam eſt. Cùm autem, juxta regulam Dialecticorum, æquivoca priùs ſint dividenda, quàm definienda, & ratio amicitiæ videatur æquivocè convenire tribus ſpeciebus amicitiæ enumeratis ab Ariſtotele, nec ſimpliciter inveniri, niſi in ſola amicitia honeſta, conſequens eſt, ut priùs debeamus tradere amicitiæ in genere diviſionem, quàm definitionem. Porrò diviſio amicitiæ ab Ariſtotele tradita lib. 8. Ethicorum *cap. 3. & 4. eſt trimembris, in honeſtam, utilem, & voluptuoſam. Quæ doctrina difficultatibus multis obnoxia eſt, hoc loco objiciendis & enodandis, ut poſtea ipſam amicitiæ rationem formalem exponamus.*

SECTIO PRIMA.

Difficultates, quibus ſuaderi poſſet, amicitiam malè dividi ab Ariſtotele in honeſtam, utilem, & jucundam, ejuſque rationem formalem duabus poſterioribus ſpeciebus non convenire.

2. CONTRA diviſionem amicitiæ in honeſtam, utilem, & jucundam, plures occurrunt dubitandi rationes, quaſi illa non ſit exacta, nec regulas rectè dividendi ſervet. Prima difficultas eſt: quia in omni recta diviſione membra dividentia debent ſe invicem excludere, ut propterea nullum eorum in alio contineatur. Atqui in præjacta diviſione membra dividentia non ſe invicem excludunt, ſed potiùs unum eorum in alio continetur. Omnis enim amicitia honeſta eſt ſimul utilis, & jucunda: quia ingentem utilitatem & jucunditatem affert viro probo conjunctio intima ſecundùm honeſtatem cum alio probo viro, & longè majorem, quàm afferre poſſet amicitia ſolùm utilis aut jucunda ſeorſum. Deinde nihil eſt verè utile ac jucundum, quod pariter honeſtum non ſit: ac proinde nulla amicitia verè utilis ac jucunda eſt, quæ non ſit ſecundùm honeſtatem. Membra ergo prædictæ diviſionis amicitiæ in honeſtam, utilem, & jucundam, non ſe invicem excludunt, ſed potiùs includunt: ac proinde diviſio ipſa non eſt recta.

3. Secunda. Ita dividitur amicitia ab Ariſtotele lib. 8. *Ethicorum* cap. 4. in honeſtam, utilem, & jucundam, ut aſſerat, primam illarum eſſe amicitiam per ſe, reliquas verò duas ſolùm per accidens. Si autem cæteræ ſunt amicitiæ per accidens, non debent eſſe duæ ſolùm, ſed longè plures, immò & infinitæ: quia ea, quæ per accidens eveniunt, nullo termino coercentur, & in infinitum abeunt, ut dicitur lib. 2. *Phyſicorum*, quin neque ſub alicujus ſcientiæ conſiderationem cadunt, ut habetur apud Ariſtotelem lib. 6. *Metaphyſic.* Malè igitur amicitia dividitur in ſpecies tres, quarum duæ poſteriores ſint amicitiæ per accidens.

4. Tertia. Ut ea diviſio recta eſſet, & adæquata; nulla deberet exiſtere amicitia, quæ ſub illius membris non contineretur: at multæ ſunt, quæ ſub nullo membro trium eorum contineantur: *ac prim*ùm quidem illa, quâ pater amat filium, quamvis nulla in eo ſit honeſtas, nulla ex ipſo capiatur utilitas, aut voluptas, ſed potiùs jactura & triſtitia, quia fortè prodigus & improbus eſt. Quis enim patri amicitiam, eamque ſtrictiſſimam, neget erga filium, etiam improbum, quem ardentiſſimè diligit, & omnibus modis ad meliorem frugem revocare conatur? Atqui certum apparet, eiuſmodi amicitiam erga filium improbum, inutilem, ac moribus diſplicentem, non contineri ſub ſpeciebus amicitiæ honeſtæ, utilis, aut jucundę. Deinde, contubernales & convictores, qui antea amici erant ſecundùm utilitatem aut voluptatem, poſtea permanent amici, cùm invicem abſunt, & nemo illorum ab alio utilitatem, voluptatemvè capit. Aliqua ergo in iis permanet amicitia, quæ nec utilis, nec jucunda eſt. Aliunde verò neque illa eſt honeſta: cùm ii ſupponantur abſque veris morum virtutibus, ſine quibus nullus eſt locus amicitiæ honeſtæ. Aliqua ergo amicitia eſt in iis, quę non contineatur ſub honeſta, utili, aut jucunda.

4. Quarta. Amicitia dividi debet juxta diviſionem amoris: amor autem adæquatè dividitur in eum, qui amicitiæ eſt, & in eum, qui cupiditatis dicitur, tanq am in membra adæquatè diverſa & oppoſita, quorum neutrum in altero contineri poſſit: ut dictum eſt quæſtione præcedenti ſect. 3. Ergo ſicuti nullus amor cupiditatis poteſt eſſe amor amicitiæ, ita neque conſtituere aut inferre vel fundare poteſt aliquam amicitiæ ſpeciem. Nulla ergo ſpecies eſt amicitiæ utilis aut jucundæ: quia illa deberet inferri aut fundari in aliquo amore cupiditatis: quo, nimirum, bona utilia, ac jucunda deſideramus.

6. Quinta. Omnis ſpecies amicitiæ debet eſſe propria rerum ratione utentium: ideoque nulla illius ſpecies competit rebus inanimis, vel dumtaxat ſentientibus, ſed iis nominatim, quæ judicio ac libertate reguntur. Nec præterea iis ipſis amicitia eſſe poteſt cum rebus inanimis, quas appetunt; nam, ut inquit Ariſtoteles, nemo cenſetur amicitiam habere cum vino, quod appetit tanquam jucundum, neque cum vinea, ex qua utilitatem percipit: quia nec vinum nec vinea participant rationis uſum, aut libertatis, quo poſſint amantem redamare. Ergo nulla ſpecies amicitiæ fundatur in bono utili aut jucundo: quia cùm bonum utile, & jucundum, ſæpè inanima ſint, ſeu rationis experτia, ut vinea & vinum ſicuti redamare non poſſunt;

ita

ita nec fundare ſpeciem aliquam amicitiæ. Quare duæ ſpecies poſteriores amicitiæ ſecundùm utilitatem & voluptatem, videntur prorſus confictæ ab Ariſt.

7. Ultima, eaque potiſſima difficultas eſt, quia in omni recta diviſione membra dividentia debent participare rationem formalem diviſi. Ratio autem formalis amicitiæ non participatur ab utili & jucunda: quoniam illa conſiſtit in mutuo amore, non latente, bonorum hominum, eoque gratuito, & uſu firmato, &c. ut poſtea apparebit. Patet verò nihil ejuſmodi inveniri in iis, qui ſe invicem amant ob unam utilitatem, aut voluptatem: tum quia ii ſæpè non ſunt boni, ſed improbi; nec amor mutuus illorum eſt verus, ſed fucatus; nec gratuitus, ſed quæſtuoſus atque illiberalis. Ergo in iis, qui ſe invicem ob unam utilitatem aut voluptatem amant, non eſt formalis ratio amicitię: atque adeò hæc malè dividitur in honeſtam, utilem, & jucundam, cùm duabus poſterioribus non conveniat formalis ratio diviſi, ſeu amicitiæ.

SECTIO II.

Præmiſſa aliquot dirimendæ controverſiæ opportuna. Veſtigatur formalis Amicitiæ ratio, ac diviſio in honeſtam, utilem, & jucundam, ex diviſione boni in honeſtum, utile, & jucundum; quam non eſſe realem ſed intellectualem, probatur.

8. VERUM non obſtantibus, quæ hucuſque objecta fuerunt, retinenda eſt diviſio Ariſtotelica amicitiæ in honeſtam, utilem, & jucundam. Eaque probatur breviter & facilè, juxta dicta quæſt. præcedenti, ſect. 3. amicitia enim dividi debet juxta diviſionem mutui amoris, cùm illa ſit mutuus quidam amor. Atqui omnis mutuus amor, aut eſt propter honeſtatem, aut ob utilitatem, aut ob voluptatem: cùm omne φιλητὸν, ſeu amabile, aut ſit honeſtum, aut utile, aut jucundum. Amicitia ergo omnis, aut eſt propter honeſtatem, aut ob utilitatem, aut ob jucunditatem. Sed ut idipſum plenè innoteſcat, oportet plura obſervare, tum circa intellectum ejus diviſionis, tum circa rationem formalem amicitiæ, quæ in ea dividitur.

9. Primum eſt, rationem formalem amicitię, juxta omnes, in amore quodam & benevolentia ſitam eſſe; neque ullam circumferri à veteribus traditam amicitiæ definitionem, quæ non præſeferat amorem & benevolentiam quandam. Peccârunt tamen aliqui quòd diminutè illam definierint, ſeu rationem formalem aſſignaverint convenientem aliis ab amicitia. Ita enim cenſeri debet de illa definitione Heſiodi apud Platonem *in Lyſide*, quâ amicitia dicitur, *conſenſio ſimilium*. Similiterque de illa alia aſſerentium ex oppoſito, amicitiã eſſe *conſenſionem diſſimilium*. Patet enim, conſenſionem tum ſimilium, tum & diſſimilium, vagari per res omnes, etiam inanimas; quarum multæ ſimiles, aut etiam diſſimiles, ſibi cohærent, ſeu invicem conſonant. Plato ipſe addit, *appetitionem ejus, quod proprium & cognatum eſt, ex indigentia conſurgens*. Sed enim juxta hanc definitionem, amicitia etiam rebus inanimis conveniret, quarum multæ appetunt quædam alia ſibi propria & cognata, quibus indigent. Sic quippe materia appetit formam, & corpora gravia inferiorem locum, ſicut & levia ſuperiorem: nec tamen ideo aut materia amicitiam habet cùm forma, aut gravia & levia corpora cum loco ſibi debito. Præterea, peccat definitio Platonis: cùm appetitio illa, ſeu amor, qui conſtituit amicitiam, debeat eſſe mutuus amicorum: appetitio autem, quam ille aſſignat, non ſit mutua, ſed in altero extremorum dumtaxat. Denique juxta illam, diceremur amicitiam habere cum vino, & vinea, generatimque cum cibo & potu, atque indumentis neceſſariis, dum ea appetimus, veluti conſentanea, ob illorum indigentiam. Propiùs ad veritatem acceſſit Cicero, dum amicitiam definivit, *voluntatum, ſtudiorum, ſententiarumque ſummam conſenſionem*: ſive, quod perinde eſt, *omnium divinarum humanarumque rerum, cum benevolentia & charitate conſenſionem*. Propiùs, inquam, acceſſit: cùm conſenſio ejuſmodi non competat rebus inanimis, aut ratione carentibus. Verùm aliunde peccat, quoniam amicitiam non exponit per rationem ipſius primam, atque intimam, ſed per fructus ex ea ſecutos. Quippe conſenſio illa animorum, eſt fructus procedens ex amicitia, jam conſtituta per aliquid præcedens: cùm ideo duo aliqui conſentiant in ſtudiis, quia amici ſunt, non è contrà.

10. Relictis itaque iis, & aliis ſimilibus amicitię definitionibus, præferenda eſt illa, quam Ariſt. lib. 8. *Ethic.* tradidit, non quidem continenter, neque uno & eodem loco, ſed ſparſim. Ac primò quidem docet, amicitiam eſſe amorem ſeu benevolentiam mutuam, & non latentem. Propterea enim ait ibidem cap. 2. *Amicos autem ipſos quonam modo quiſpiam dixerit latentes, ut erga ſeſe mutuò ſint affecti?* Sive ut clariùs è Græco interpretatur Lambinus: *Sed amicos quamobrem quiſpiam eos dicat, quorum alter de alterius in ſe animo nihil explorati habet?* Itaque amor ille mutuus, ſeu benevolentia conſtituens amicitiam, debet eſſe utrique amico explorata. Nam licèt ambo ſe invicem ament, ſeu ſibi mutuò bene velint, ſi tamen neuter eorum ſciat ſe viciſſim amari ab altero; benevolentia quidem inter eos erit, amicitia autem non erit. Addit Ariſt. variis locis ejuſdem libri, amicitiam eſſe benevolentiam, ſeu communicationem inter bonos, debereque honeſtatem intueri. Addit inſuper in amicitia neminem quærere quod ſibi utile eſt, ſed quod amico. Addit denique, illam eſſe habitum uſu ac tempore confirmatum.

11. Ex quibus omnibus effatis apud Ariſt. ſparſis, poſſumus colligere plenam & numeris expletam ſuis amicitiæ definitionem, ut ſit, *proborum hominum benevolentia, ſeu amor mutuus, conſpicuus, gratuitus, uſu firmatus, ex honeſtatis cognitione procedens, ad honeſtæ vitæ conjunctionem communionemque perducens.* Exponamus ſingula. Dicitur in primis benevolentia, quæ ſignificat propriè amorem, non qualemcumque, ſed nominatim eorum, quibus voluntas eſt, & ratio. Proptereaque à Grecis appellatur εὔνοια: quoniam rationalium eſt proprium bene velle: amare autem utcumque competit etiam belluis. Quare in definitione præjacta, benevolentia mutua, ſeu amor mutuus, pro uno eodemque accipiuntur: non autem prout amor eam communionem ſignificationis habet. Additur, amorem ipſum debere eſſe conſpicuum. Nam ſi utrique amantium invicem perſpectus non ſit, nequit

Digitized by Google

quit eſſe amor amicitiæ: ut paullo antè obſervabimus. Subditur, amorem debere eſſe gratuitum: quoniam ſi quæſtuoſus & ſordidus ſit, potiùs ad cupiditatem, quàm ad amicitiam ſpectat: dicitur præterea uſu firmatus, quoniam amicitia non ſubito contrahitur, ſed diuturno convictu, & longo experimento morum amici: proptereaque docet Ariſtot. neminem amicum exiſtimari debere, niſi poſt conſumptum cum illo ſalis modium: ac præterea, amationem ſimilem eſſe affectui, amicitiam verò habitui. Ulteriùs dicitur, ex honeſtatis cognitione procedens: quoniam mutua cognitio honeſtatis eſt cauſſa dirigens voluntates amicorum in mutuū amorem. Denique ſubditur finis, ſeu fructus, ad quem amicitia ordinatur; dum dicitur illa, ad honeſtæ vitæ conjunctionem communionemque perducens: quoniam verè nullus alius finis proprius ac proximus amicitiæ invenitur.

12. Denique amicitia, ex communi omnium ſenſu, debet eſſe non quilibet exiguus aut levis amor, qui facilè evaneſcat: ſed vehemens & magnus, qui per incrementa aſſidua radices miſerit. Incrementa autem ſubire non poteſt, niſi mutuus ſit. In quod exponendum prodeſt apologus, quem ex Themiſtio orat. IV. allegat Gallutius, quamvis nec in dicta oratione, nec in aliis Græco-latinis ejuſdem authoris, ab eruditiſſimo Petavio editis, illum invenire potuerim. Utut ſit, fabula eſt, Themim juſtitiæ conſiliique deam ad Venerem ex Cupidine recèns genito puerperam acceſſiſſe, & dixiſſe. Enim verò amor iſte tuus, quem peperiſti, ſolus quidem gigni, naſcique potuit: ſed ſolus augeri & creſcere nequaquam poteſt. Si ergo eum adoleſcere, atque ad juſtam pervenire magnitudinem vis; alterum ei reſpondentem gignere te amorem oportet, quem propterea vocabis *ἀντέρωτα*. Ea quippe utriuſque fratris erit natura & vis, ut alter ab altero mutuum capturus ſit incrementum. Hactenus ille, qui optimè ea fabula expreſſit, quomodo amor nequeat incrementa ſubire, niſi mutuus ſit. Paullò aliter eandem fabulam commemorat Porphyrius in hæc ferè verba: Cùm infans Cupido parum adoleſceret, Venus mater deam conſuluit Themim, quæ Veneri reſponſum dedit: Cupidini Anterota, hoc eſt amorem mutuum ac reciprocum eſſe neceſſarium, qui rependat Cupidini vices, ſi creſcere debeat & adoleſcere. Cui venus morem gerens, Anterota Cupidini reſpondentem, amoremque reciprocantem, & regerentem in Cupidinem genuit. Quo vix nato confeſtim augeri Cupido cœpit, & adoleſcere, alaſque ac pennas explicare. Quin quoties Anteros adeſſet, Cupido formoſior videbatur & major: quoties abeſſet, minor & ſtrigoſior apparebat. Eâ fabulâ admonemur, neceſſarium eſſe amori ad ſuſcipiendum incrementa, ut mutuus ſit, neque aliter gigni poſſe habitum illum, in quo Ariſt. collocat amicitiam, quàm ſi amationem redamatio ſequatur.

13. Itaque amicitiæ definitio præjacta cenſeri debet probabilis: quoniam illam plenè exponere videtur, & diſtinguere ab omni illo, quod non eſt amicitia. Præterea illius naturam exponit per cauſſam, ſive rationem formalem, materialem, efficientem, & finalem. Formalis ratio exprimitur per mutuam benevolentiam, ſeu amorem mutuum, cognitum, & gratuitum. Materialis cauſſa propriè nulla eſt intra genus amicitiæ, cùm hęc ſit pura forma ejus generis: ſed tamen aſſignatur loco materiæ ſubjectum ipſum amicitiæ, id eſt probi homines, quorum illa eſt propria, ſi vera ſit. Amicitia enim vera eſt honeſtiſſima, & maximè digna laude apud omnes: ideoque ſolis hominibus probis ac virtute exornatis competit. Quare meritò Seneca dixit, ſolum ſapientem verè amicum eſſe, ac verè amare ſolum: ſimiliterque Plato in *Lyſide* pronuntiat, ſolos bonos eſſe inter ſe ſimiles, atque amicos: improbos autem inter ſe diſſimiles, ſtolidos & inſtabiles eſſe. Sequitur id quod ſpectat ad cauſſam amicitiæ efficientem, ſeu conficientem: id verò eſt tum cognitio probitatis alienæ impellens ad amandum, tum uſus ipſe amoris & convictûs, quo pariter propenſio illa ſtabilis, ſeu habitus amicitiæ. Denique finis illius eſt vitæ honeſtæ conjunctio & communio, quæ adquiritur mutua honeſtatis cognitione & amatione, ut tandem amici unum quodammodo fiant. Unde rejiciendus eſt Epicurus, qui in voluptate finem amicitiæ conſtituebat: ac præterea ii, qui in redamatione illam collocârunt: cùm verè finis amicitiæ in ea conjunctione vitæ inter amicos ſuum finem numeris omnibus expletum obtineat. Deinde refellendus venit Plato, ſeu Diotima illa, quæ frequenter interloquitur apud ipſum, dum finem amicitiæ vult eſſe alicujus procreationem ſeu generationem ex pulchro, ad parandam æternitatem. Licèt enim amicitia in æternitatem, ſeu fructum aliquem perpetuò duraturum contendat, tanquam in poſtremum finem: conjunctio ipſa vitæ honeſtæ inter amicos eſt finis proximus, qui ſolus in definitione rei explicari debet. Cætera verò poſtea ſecuta potiùs ſunt fructus, aut proprietates, aut extremus amicitiæ, ſicuti & actionum humanarum, finis, quàm finis intimus ac proximus: ut rectè probat Piccolomineus Grad. 7. capitulo quarto. Et ſanè amicitiæ finem in ea vitæ conjunctione, ſeu unitate, ſitum eſſe, perſpicuè docet Ariſloteles variis locis *Ethicorum*. Etenim lib. 3. cap. 3. tradit, tantam eſſe amicorum unitatem, ut quod noſtri amici facere poſſunt, id quoque nos poſſe facere dicamur: proptereaque illos, qui numerum amicorum augent, etiam vires ſuas augere. Præterea lib. 9. cap. 4. ait, amicum ſe gerere erga amicum, ac erga ſeipſum, cùm ſit alter ipſe. Ac deinde cap. 9. ejuſdem libri pronunciat, primum ac potiſſimum amicitiæ munus eſſe convictum & conſuetudinem. Id verò nihil aliud eſt, quàm vitæ conjunctio. Patet igitur, finem proximum amicitiæ in ea conjunctione ſitum eſſe: atque adeò de primo ad ultimum, amicitiam præjacta definitione opportunè explicari per habitudinem ad quatuor genera cauſſarum.

14. Secundùm obſervatu dignum eſt, ſimpliciter & abſolutè loquendo, nullum bonum exiſtimari debere, utile, aut jucundum, niſi honeſtum & laude dignum ſit: & ſimiliter, nihil eſſe honeſtum, quod ſimul non ſit utile ac jucundum. Non enim illa boni diviſio in honeſtum, utile, & jucundum, ab Ariſt. tradita lib. 2. *Ethicorum* cap. 3. & lib. 8. cap. 3. & 4. atque à D. Thoma 1. part. quæſt. 5. art. 6. accipienda eſt, veluti partitio in membra verè ac reipſa diverſa, ſed ſecundùm rationem, ſeu præciſionem mentis: ut proinde idem bonum ſecundùm aliam & aliam rationem formalem ſit honeſtum, utile, jucundumque. Nimirum, in hanc interpretationem conſpirant plurimæ & illuſtres ſententiæ veterum, quibus nihil bo-

honeſtum reipſa ſit. Ita olim tradidit Plato, cujus ſententiam ſequitur & exponit Apulejus hiſce verbis: *Corporum ſanitatem, vires, indolentiam, cæteraque ejuſmodi bona contraria, item divitias, & quæ fortunæ commoda dicimus, ea non ſimpliciter bona nuncupanda eſſe. Nam ſi quis ea poſſidens, uſu ſe abdicet, ea ſibi inutilia erunt. Si quis autem uſum eorum converterit ad malas artes, ea illi noxia videbuntur.* Vides, quomodo ex Platonis ſententia, bona illa, quæ cenſentur utilia & jucunda, verè bona non ſint, niſi in honeſtos uſus convertantur. Similiter Stoïci apud Laertium, *ἰδίως ὁρίζονται τὸ ἀγαθὸν, τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ*: *propriè definiunt bonum, quod abſolutum ſit ſecundùm naturam partis rationalis.* Non eſt autem abſolutum, ſive perfectum, ſecundùm naturam partis rationalis, niſi quod rationi conſentaneum, ac proinde honeſtum eſt. Bonum igitur propriè & ſimpliciter dictum, dumtaxat eſt illud, quod honeſtum eſt. Huc ſpectant plura Senecæ effata, idipſum exprimentia. Etenim Epiſt. 118. omnia corporea bona (quorum pleraque utilia aut jucunda exiſtimari ſolent) cenſet, *tam puſilla eſſe, ut non conveniat illis Boni nomen*: ac præterea addit, non, *niſi cùm honeſtè adminiſtrata ſunt, bona eſſe incipere*. Ubi omnem bonitatem veram revocat in id, quod honeſtum eſt. Clariùs in idipſum exiſtimandum & ſequendum hortatur Helvidius apud Tacitum lib. 4. *Hiſtor.* dum ait: *Doctores ſapientiæ ſequamur, qui ſola bona, quæ honeſta; mala tantùm, quæ turpia, potentiam, nobilitatem, cæteraque extra animum, neque bonis, neque malis adnumerant.*

15. Deinde, utile verè ac reipſa nihil eſſe, quod propriè bonum, & proinde honeſtum non ſit, Stoïci ipſi apud allegatum Laertium confirmant, dum ajunt: *Bonum communiter eſt quod utile: propriè autem, ſive illud ipſum, ſive ab eo non diverſum.* Itaque bonum, tam communiter, quàm propriè dictum, exiſtimant non eſſe aliud, quàm *ἀγαθὸν*, ſive bonum ſimpliciter dictum, quod ſolum eſt honeſtum. Sed luculentiùs id tradit S. Clemens Alexandrinus, & ipſe Stoïcus, lib. 1. *Pædag.* cap. 8. dum ait: *Bonum igitur, quà bonum, nihil aliud, quàm quod ὠφελεῖ*, id eſt, *prodeſt*. Patet verò id quod prodeſt, utile eſſe propriè loquendo. Ac ſanè id fateri ratio cogit, ut verè utile jucundum non ſit, quod non eſt ſimpliciter bonum, ſeu honeſtum. Non enim verè utile eſſe poteſt, aut jucundum, id quod homini ſecundùm partem ſui præſtabiliorem, ſeu diviniſſimam, ut loquitur Ariſt. non prodeſt, nec natum eſt lętitiam parere rationi conſentaneam. At ſolum id, quod eſt ſimpliciter bonum, ſeu honeſtum, prodeſt homini ſecundùm partem ſui præſtabiliorem, ſeu diviniſſimam. Quid enim rationali animo, & in cœleſtia ac divina tendenti, cum extrariis & ignobilibus bonis, dum nihil in honeſtatē conferunt? Non ergo verè utile ac jucundum eſt, niſi quod ſimpliciter bonum & honeſtum eſt.

16. Quapropter ſicuti bonum propriè ac ſimpliciter dictum, reipſa ac ſimul eſt honeſtum, utile, ac jucundum, quamvis conſideratione mentis diſtinguatur ſecundùm aliam & aliam rationem formalem: ita etiam Amicitia ab Ariſt. definita, ſimul ac reipſa eſt honeſta, utilis, & jucunda, quamvis operatione mentis dividatur in eas rationes formales, quibus voluntas allicitur ad appetendum. Etenim vel illa ipſa appetitio, quæ ex fine primario ſpectat honeſtatem, poteſt ſecundariò & ſubinde ſpectare utilitatem, jucunditatemvè ipſi annexam: ac proinde amicitia probabilis & honeſta, dum præcipuè intuetur bonum amici conforme rationi, poteſt indirectè ſeu obliquè ſpectare utilitatem, aut jucunditatem, non quidem inconceſſam, ſed permixtam, ſeu intra rationis limites contentam. Quod planè colligitur ex doctrina Ariſt. lib. 8. *Ethic.* cap. 2. ubi docet, amicitiam illam, quæ honeſto ducitur, quæque ſimpliciter ac per ſe amicitia eſt, utilitatem pariter ac delectationem afferre: quia quod eſt honeſtum, eſt etiam jucundum atque utile. Neque obſtat diviſio illa communis boni in honeſtum, utile, & jucundum. Illa enim ab Ariſt. aliiſque philoſophis, tradita fuit populari quodam modo, ſive pro vulgari captu hominum, qui frequenter ea bona arbitrantur invicem & reipſa ſecerni. Cæterùm idem Ariſt. & cæteri philoſophi, quibus emunctæ nares ſunt, ea tria boni genera potiùs mente, quàm reipſa diſtinguunt. Quod, inter alios, diſertè obſervavit Cicero lib. 2. *Offic.* dum dixit: *Hoc autem, de quo nunc agimus, idipſum eſt, quod utile appellatur. In quo verbo lapſa conſuetudo deflexit de via, ſenſimque eò deducta eſt, ut ab honeſto utile ſecerneret, & conſtitueret honeſtum aliquid, quod utile non eſſet, & utile, quod non honeſtum. Quâ nulla pernicies major hominum vitæ potuit afferri. Summa quidem authoritate philoſophi ſeverè ſanè ac honeſtè hæc tria genera confuſa cogitatione diſtinguunt.* Itaque non niſi popularium hominum, ſeu imperitorum eſt, diſtinguere ſecundùm rem, aut verè oppoſita exiſtimare tria illa boni genera: cùm ſimpliciter & propriè loquendo, nihil honeſtum ſit, niſi etiam utile aut jucundum: nihil veram utilitatem aut jucunditatem afferens, niſi quod honeſtum ac laude dignum exiſtit.

SECTIO III.

Dirimitur controverſia illationibus variis ex doctrina præjacta: exponiturque quonam ſenſu amicitia in eas tres ſpecies dividatur, & quantùm præemineat honeſta utili ac jucundæ.

17. INFERTUR I. Amicitiam ſimpliciter & propriè dictam non reipſa, ſed conſideratione mentis, dividi in honeſtam utilem, & jucundam. Suadetur id facilè ex dictis. Amicitia enim dividitur, juxta diviſionem boni ſimpliciter, & propriè dicti, ſeu *φιλητοῦ*, id eſt, amabilis, à qua illa ortum trahit. Atqui bonum ejuſmodi, ſeu amabile, non reipſa, ſed mentis conſideratione diſtinguitur in honeſtum, utile, ac jucundum: ut ſect. præced. à num. 14. probatum eſt. Ergo nec amicitia diſtinguitur reipſa, ſed ſola mentis conſideratione, in honeſtam, utilem, & jucundam, ſi de amicitia ſimpliciter & propriè accepta loquamur. Ea, nimirum, ſola eſt, quam Ariſt. definivit, & cujus rationem formalem ex ipſo eruimus ſectione præcedenti. Neque enim illa adaptari ullo modo poteſt amicitiæ utili, aut jucundę, ſeorſum ab omni honeſtate: ut conſideranti apparebit.

18. Infertur II. Amicitiam communem & vulgarem, nimirum, illam, cui communis & vulgaris amicitiæ notio ſubjecta eſt, complectiturque quamlibet animorum conjunctionem ex amore ortam, rectè dividi in honeſtam, utilem, ac jucundam vel-

veluti in membra ſecundùm rem diverſa. Probatur: quia amicitia rectè dividitur juxta diviſionem boni, ſeu amabilis. Atqui bonum communiter & vulgò acceptum, dividitur jure ac meritò in honeſtum, utile, & jucundum, tanquam in membra reipſa diverſa. Vulgus enim ea omnia bona contradiſtinguit: ut honeſtum ſit, quod nullam utilitatem voluptatemve affert: utile, quod prodeſt in genere bonorum fortunæ, quamvis nec honeſtatem aliquam, nec jucunditatem habeat comitem: jucundum denique, quod ſolam voluptatem generat, ſecluſa omni honeſtate, & utilitate. Ergo & amicitia communis ac vulgaris jure & meritò dividitur in honeſtam, utilem, & jucundam, tanquam in membra reipſa diſtincta. Itaque ſingulis iis ſpeciebus ſeu formis amicitię, ſeorſum acceptis, & abſque permixtione ulla, vulgus tribuit amicitię appellationem. Non enim ſolùm amicos appellat eos, qui ſolam honeſtatem intuentes nobiliſſimo amoris ac redamationis genere conjuncti ſunt; ſed præterea illos qui unà ſocietatem ineunt quæſtuoſam, ſeque invicem amant unius utilitatis gratiâ, etiam ſordidæ, & ab omni honeſtate ac voluptate alienę; atque eos denique, qui immemores cujuslibet utilitatis, atque honeſtatis, turpiter ſe amant, quoniam ſolam voluptatem inconceſſam in votis habent. Nec ulla præterea amicitia communis & vulgaris eſt, quę non revocetur ad aliquam ex tribus prędictis: ſicuti nullum bonum, aut amabile populariter acceptum eſt, quod non contineatur ſub honeſto, utili, aut jucundo, ſeorſum acceptis. Quare ſicuti recta eſt diviſio boni & amabilis in ea tria genera ſeorſum ſumpta, juxta vulgi captum; ita etiam idonea exiſtimari debet diviſio amicitiæ communis & vulgariter acceptæ.

19. Infertur III. amicitiam ſimpliciter & propriè dictam, eſſe unius ſpeciei, nec cenſeri debere totum aliquod reipſa diviſum in ea diviſione Ariſtotelis. Probatur ex dictis: quia amicitia ſimpliciter & propriè dicta eſt ſolùm illa, quam cum eodem Philoſopho definivimus per hoc ut ſit, *mutua benevolentia, ſeu amor mutuus, conſpicuus, gratuitus, uſu firmatus, ex honeſtatis cognitione procedens, ad honeſtæ vitæ communionem, ſeu conjunctionem perducens*. At tota ea definitio intra unicam & atomam ſpeciem continetur: cùm ratio formalis illius ſit una omnino, nec cogitari cum fundamento poſſit, tanquam multiplex ſpecie. Honeſtas enim, ex cujus cognitione procedit amicitia, & vitæ honeſtę conjunctio ad quam tendit, immeritò & abſurdè divideretur in honeſtatem, utilitatem, & voluptatem ineptè etiam ac præter rem diſtingueretur in plures ſpecies honeſtatis: quoniam licèt cuilibet virtuti ſit propria ac peculiaris honeſtas, in ordine tamen ad amicitiam non attenditur hæc aut illa honeſtas determinata virtutis, ſed ſolùm vitæ probitas, ac ſtudiorum honeſtorum ſimilitudo inter amicos, invicem ſe ob eam cauſſam diligentes. Amicitia ergo ſimpliciter & propriè dicta, inter unicam & atomam ſpeciem continetur. Quare illa loquendo in re non dividitur in tres illas ſpecies, ſeu formas ab Ariſtotele deſignatas: cùm id quod ſpecie atoma unum eſt non poſſit præterea in plures formas ſeu ſpecies dividi. Dum ergo Ariſt. eam diviſionem in tres ſpecies tradit, non loquitur de amicitia ſimpliciter & propriè dicta, quæ atoma in ſpecie eſt, ſed de illa, quæ vulgari & populari ſenſu accipitur, tanquam diviſibilis in honeſtam, utilem, & jucundam, veluti in membra realiter & omnino diverſa.

20. Supereſt itaque, ut ſi totum diviſum ab Ariſtotele ſit etiam amicitia propriè & ſimpliciter dicta, id intelligatur ſolùm de diviſione mentali, ſive ſecundùm conſiderationem intellectûs, habentis vim præſcindendi in eadem re aliam atque aliam rationem formalem. Licèt enim utilitas illa v. g. quæ percipitur ex ablatione rei alienæ differat reipſa à jucunditate & honeſtate, jucunditas quoque ex adulterio percepta prorſus ab utilitate & honeſtate diſſideat, ac tandem omnis honeſtas procul excludat omnem utilitatem & jucunditatem turpem; negari tamen non poteſt, omnem honeſtatem verè utilem ac jucundam exiſtere homini bene affecto, & ſecundùm præſtabiliorem animi partem conſiderato. Negari pręterea non poteſt, quamvis in eiſdem actionibus virtutum reipſa inveniatur honeſtas, utilitas, & jucunditas, adhuc eſſe rationem formalem illarum diverſam & multiplicem. Dicuntur enim honeſtæ, quatenus conſentaneæ ſunt rectę rationi eas pręcipienti aut conſulenti: utiles, prout conſerunt ad finem proximum virtutis, è qua profluunt, & ultimum beatitudinis, ad quam ordinantur: jucundę denique, quatenus facilè & cum voluptate fiunt: quę duę notę ſunt virtutis jam adquiſitę, & animo hęrentis: ut docet Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 4. Quare diviſio Ariſt. intellecta de amicitia propriè & ſimpliciter dicta, ſolùm exiſtimari debet mentalis, ſive ſecundùm conſiderationem intellectûs, pręſcindentis in una eademque forma eſſentiali amicitię varias effectiones, ſeu notiones: quarum pręcipua, & primariò ſpectata à veris amicis, eſt honeſtas; ſubſecundariæ & conſequentes ſunt utilitas & jucunditas. Nemo enim alteri verè amicus eſt, qui ſimul utilis & jucundus ipſi non ſit. Quod non ſolùm ratione conſtat, cùm nihil ſit homini probo utilius aut jucundius honeſtate, ſed etiam exemplis illuſtrium amicorum confirmari poteſt, qui inter ſe devincti ſecundùm honeſtatem morum, pręterea invicem utiliſſimi fuere, ſive ad profectum in diſciplinis & virtutibus, ſive ad ſubſidium vitæ & fortunæ, pariterque jucundiſſimi.

21. Ac primò quidem occurrunt Philoſtratus & Hippoclides apud Valerium Maximum lib. 1. cap. *de miraculis*. Ii enim philoſophi, eodem die nati, ejuſdem præceptoris Epicuri ſectam ſecuti, uſque adeò amici extitiſſe leguntur, ut invicem commune patrimonium facerent, atque indiviſum poſſiderent, ſimulque expenderent. Nec modo alter alteri jucundiſſimus & gratiſſimus fuit, ſed pręterea ita ſimilis, ut quemadmodum una eademque die nati fuerant, ita etiam eodem temporis momento in ultima ſenecta extinguerentur. *Tam æquale fortunæ pariter atque amicitiæ*, inquit Valerius, *ſocietatem ingenitam habuerunt*. Similiter Gregorius Nazianzenus & Magnus Baſilius, Athenis ſub iiſdem pręceptoribus educati, tantam inter ſe duxerunt amicitiæ familiaritatem, ut non modò ſe invicem ardentiſſimè diligerent honeſtatis cauſsâ, ſed etiam mutuò ſibi jucundiſſimi eſſent, pariter & utiliſſimi ad ſtudia litterarum, & aſſiduum in eruditione profectum. Joannes quoque Caſſianus & S. Germanus monachi, non modò extitere electum amicorum par, ſed etiam ſibi mutuò utiles & jucundi extiterunt, tum ad eruditionem inſignem parandam, tum pręterea ad peregrinationem longiſſimam ſimul

aggre-

aggrediendam. Peragrârunt enim, vitæ monaſticæ & eruditionis gratiâ, Scythiam, Palæſtinam, Meſopotamiam, Cappadociã, Ægyptum, Thebaidem, &c. ut teſtatur idem Caſſianus. Mitto amicitiam honeſtiſſimam, pariter & jucundiſſimam Magni Auguſtini & Alipii, à teneris unguiculis uſque ad ſenectam: ſimiliterque Proæreſii Sophiſtæ, & Epheſtioois apud Eunapium in hujus vita: itemque Menandri Comici & Demetrii Phaleræi, aliorumque plurium. Quibus addendi meritò ſunt Franciſcus Petrarcha, ſui ſæculi delicium, atque Italiæ decus, & Joannes Boccacius, Florentini cives, honeſtiſſimo amicitiæ nexu illigati, & invicem adeò jucundi, ut alter alterius faciem in gemma annuli geſtaret. Unde illud ejuſdem Petrarchæ:

Dulcis amice vale: tua nunc mihi ſemper imago
Præſens eſt, mecumque ſedet, mecumque quieſcit.

Itaque nunquam inter aliquos eſt amicitia propriè dicta, id eſt, honeſta, niſi pariter ſibi invicem jucundi ſint, & utilitatem mutuò afferant, ubi alter alterius ope eget, in quolibet genere bonorum utilium.

22. Confirmatur ratione. Amicitia propriè ac ſimpliciter dicta, id eſt, honeſta, non eſt quælibet mutua benevolentia, ſed fervida, & fœcunda operum in gratiam mutuam amicorum. Non enim tam verbis amicabilibus, quàm operibus comprobatur. Quod optimè exprimitur effato illo vulgari apud noſtrates: *Obras ſon amores: que no buenas razones.* Ergo quiſquis alteri verè ac propriè amicus eſt, curabit profectò & exequetur in gratiam amici omne illud, quod è re ipſius eſſe intellexerit. Ergo quoties & ubi & quomodo opus fuerit, ſtudebit ipſi jucunditatem & utilitatem afferre, ſive in proſpera, ſive in adverſa fortuna. Unde illud Senecæ Epiſt. 9. *In quid amicum paro? Ut habeam, pro quo mori poſſim: ut habeam, quem in exſilium ſequar: cujus me morti opponam: & impendam.* Nimirum in vera ac ſolida amicitia nemo quærit quæ ſua ſunt, ſed quæ in amici gratiam & emolumentum cedunt. Omnis igitur amicitia vera & propria ex ſe affert amicis utilitatem, ſimul & voluptatem: ac proinde non reipſa, ſed ratione dividi poteſt in honeſtam, utilem, & jucundam: quia ita complectitur indiviſim ea tria, ut tamen ſingula ſuam peculiarem rationem formalem habeant.

23. Infertur IV. Solam amicitiam honeſtam eſſe perfectam, & maximè amicitiam, inter eas omnes communitates, ſeu conjunctiones, quibus id nominis tribuitur. Demonſtratur id curſim, & multipliciter. Primò. In quolibet genere illud ſolum eſt perfectum & maximè tale, quod indiviſim continet omnes ejus generis perfectiones. Ideo inter viventia corporea homo ſolus eſt perfectus, & præcipuus: quia indiviſim continet omnes ejus generis perfectiones: nimirum, vegetandi, ſentiendi, progrediendi, & ratiocinandi. Similiter in genere corporis lucidi Sol præcipuus & perfectiſſimus habetur, quoniam quicquid perfectionis eſt in qualibet luce corporea, continetur unâ & indiviſim in luce ipſius. Omnis autem perfectio, quæ continetur in toto genere amicitiæ, pertinet ad honeſtatem, utilitatem, & voluptatem: neque ulla præterea eſt, quæ ad aliquam illarum trium non revocetur. Cùm ergo amicitia honeſta ſimul & indiviſim præ aliis quibuslibet ſpeciebus contineat honeſtatem, utilitatem, & voluptatem, ut jam probatum reliquimus; conſequens eſt ut illa ſola ſit perfecta & potiſſima amicitia. Secundò. Perfectio & præſtantia amicitiæ attenditur ſecundùm perfectionem & præſtantiam τὸ φιλητῦ, ſeu amabilis, ac boni. Atqui inter varia bonorum genera ſolum id quod honeſtum eſt, perfectum & præſtantiſſimum cenſetur: utpote quod ſolùm propter ſe amari poteſt, ſeu ſpectari ut finis, ſecundùm rationem rectam. Ergo ſimiliter inter varia amicitiæ genera, ſola illa, quæ honeſta eſt cenſeri debet perfecta & præſtantiſſima. Tertiò. Cùm amicitia ſit benevolentia quædam, illa debet exiſtimari perfecta & potiſſima amicitia, quæ eſt conſummata & præcipua benevolentia. Atqui inter varias amicitiæ ſpecies ſola illa, quæ honeſta dicitur, eſt conſummata & præcipua benevolentia. Sola enim illa eſt, in qua amico bene volumus, ſeu bonum exoptamus, ipſius amici gratiâ, ſive quia bonum amici eſt, abſque intuitu utilitatis, aut delectationis noſtræ. Quod eſt ſummum benevolentiæ genus, & à cæteris duabus amicitiis alienum. Sola igitur amicitia illa, quæ honeſta dicitur, exiſtimari debet perfecta & potiſſima.

24. Sed audiendus eſt circa id Seneca ubi ſuprà, ita loquens: *Qui ſe ſpectat, & propter hoc ad amicitiam venit, malè cogitat. Quemadmodum cœpit, ſic deſinet. Paravit amicum adverſus vincula laturum opem: cùm primum crepuerit catena, diſcedet. Hæ ſunt amicitiæ, quas temporarias populus appellat. Qui cauſſâ utilitatis aſſumptus eſt, tandiu placebit, quandiu utilis fuerit. Hac re florentes amicorum turba circumſedet: circa everſos ingens ſolitudo eſt, & inde amici fugiunt, ubi probantur. Hac re iſta tot nefaria exempla ſunt, aliorum metu relinquentium, aliorum metu prodentium. Neceſſe eſt, initia & exitus inter ſe congruant. Qui amicus eſſe cœpit, quia expedit, placebit ei aliquod pretium contra amicitiam, ſi ullum præter ipſam placet pretium. In quid amicum paro? Ut habeam pro quo mori poſſim, ut habeam quem in exſilium ſequar, cujus me morti opponam & impendam. Iſta quam tu deſcribis, negotiatio eſt, non amicitia; quæ ad commodum accedit; quæ quid conſecutura ſit, ſpectat. Non dubiè habet aliquid ſimile amicitiæ*, &c. Hactenus ille, doctrinam à nobis traditam, ſapienter & opportunè confirmans.

SECTIO IV.

Occurritur argumentis initio propoſitis, eorumque ſolutione uberiùs confirmatur doctrina tradita.

25. AD I. Argumentum initio propoſitum contra diviſionem amicitiæ in tres ſpecies, negatur aſſumptum. Regula enim rectæ diviſionis in genere non eſt ut membra dividentia ſint reipſa oppoſita, ſed ſufficit ſi re aut ratione diſtinguantur & opponantur. Hoc autem verificatur in præſentiarum. Amicitia enim vulgaris & communiter dicta dividitur reipſa in honeſtam, utilem, & jucundam, ſi unaquæque ex his duabus poſtremis ſeorſum accipiatur, ut plerumque exiſtit ſeu invenitur in iis, qui ſolam utilitatem, aut voluptatem dumtaxat ex amicorum ſocietate aut convictu ſpectant. Itaque eo ſenſu diviſio amicitiæ eſt realis in tres ſpecies ſeu formas verè diſſitas, & prorſus diverſas. Amicitia autem propriè & ſimpliciter dicta non dividitur reipſa, ſed ratione tantùm, in honeſtam, utilem, & jucun-

dam: cùm indiviſim contineat honeſtatem, utilitatem, & jucunditatem: ut ſuperioribus probatum eſt. Cùm verò in illa ipſa ſit alia atque alia ratio formalis earum trium qualitatum, ſeu affectionum; conſequens eſt, ut totidem exiſtant ſpecies ſecundùm mentis conſiderationem. Sanè ita contingit in diviſione boni communiter dicti: quæ realis eſt, dum illud ſecatur in id quod ſolùm eſt reipſa utile, id quod dumtaxat eſt jucundum, & illud denique quod honeſtum eſt. Cęterùm bonum propriè ac ſimpliciter dictum, ſolùm ratione dividitur in honeſtum, utile, & delectabile: cùm reipſa ea tria indiviſim contineat. Frequenter verò accidit, ut amicitia illa, in qua ſpectatur utilitas, ſeu commodum, ſit abſque duabus aliis: ſimiliter & illa, quæ voluptate ducitur, ſine duabus aliis exiſtit. Honeſta demum eſt ejus conditionis, ut quamvis utilitatem & voluptatem afferat maximam, neutra earum ſpectetur, ſaltem ex fine primario, ſed honeſtas pura: nimirum, bonum amici rationi conſentaneum, quia congruit amico, in ejuſque gratiam cedit.

26. Ad II. amicitia utilis & jucunda, non dicuntur amicitię per accidens eo ſenſu, quo caſus & fortuna dicuntur 2. *Phyſic.* entia per accidens. Nimirum, eo loco appellantur ab Ariſt. entia per accidens, quæ præter intentionem cauſſarum eveniunt, ſeu fortuitò accidunt: ut latè expoſuimus *in Phyſica.* diſp. 17. Cęterùm amicitia utilis & jucunda non ſunt eo ſenſu amicitiæ per accidens. Non etenim pręter, ſed juxta intentionem ſunt amicorum utilium, & jucundorum; qui ſeriò, atque ex primario intuitu, utilitatem & voluptatem ſpectant. Similiter & amici ſecundùm honeſtatem devincti ſpectant ſecundariò utilitatem & voluptatem, dum primariò appetunt honeſtatem, quę illas ſecum inſeparabiliter affert. Quapropter dum amicitia utilis & jucunda dicuntur ab Ariſt. amicitiæ per accidens, id intelligendum eſt, quatenus in iis non ſpectatur bonum aliquod per ſe ac ſimpliciter dictum, quod in ſola honeſtate conſiſtit, eſtque veluti ſubſtantia hominis probi ethicè loquendo: ſed ſolum bonum aliquod acceſſorium, extrarium, accidentaleque, & evanidum, quale eſt utilitas bonorum fortunæ, & jucunditas animæ ſentientis. Ea quippe ethicè loquendo ſunt mera accidentia, & bona ſecundùm quid: ideoque mutuus amor ſecundùm ejuſmodi bona dicitur amicitia per accidens, ſive ex accidenti: de qua potiſſimùm agere debet Philoſophia Moralis.

27. Ad III. negatur aſſumptio. Nulla quippe forma amicitiæ eſt, quæ ad tres prædictas ſpecies, vel ad aliquam illarum non revocetur. Neque oppoſitum probat prior inſtantia. Pater enim erga filium, etiam prodigum ac refractarium, nequit non habere amicitiam jucundam, dum ſe cogitat viventem in ipſo, tanquam in vivida & ſpirante quadam imagine. Quam rationem indicavit Ariſt. lib. 8. cap. 12. & 13. inſuperque lib. 9. ubi docet, jucundiſſimum unicuique eſſe, ſi ſentiat ſeu experiatur ſe vivare; qualiter experitur pater ſe viventem in filio, cùm vix à filio diſtinctus cenſeatur, & ambo moraliter ac civiliter quaſi unum & idem ſint. Docet præterea, parentes diligere filios, tanquam ſeipſos: filioſque ipſos cenſeri individuos, ſeu inſeparabiles à parentibus. Nihil ergo mirum quod pater in filio, etiam prodigo, & improbo, ſibi complaceat, & jucunditatem ab ipſo accipiat naturalem, non qua prodigus aut improbus eſt, ſed quatenus eſt quaſi portio ſubſtantiæ ac vitæ ipſius patris, qui nequit non capere jucunditatem, dum exiſtimat ſe in eo vivere. Nec obſtat etiam poſterior inſtantia. Contubernales enim & convictores, qui mutua ac jucunda ſocietate, morum ſimilitudine, & frequenti colloquio, amicitiam jucundam contraxerunt, etiam ubi abſentes ſunt retinere illam ſolent, ſaltem ad tempus non diuturnum. Licèt enim ceſſet convictus, non propterea ſtatim deletur ille habitus amicitiæ qualiſcumque ſemel animo impreſſus, quo excitantur ad memorandum jucunditatem antea perceptam, non abſque delectatione aliqua præſenti: donec tandem per diuturnam abſentiam, & defectus, amicitia illa & habitus antiquus ſopitur, aut omnino diſſolvitur. De quo redibit ſermo infrà quæſt. 4. Quippe in eo potiſſimùm amicitiæ genere improprio & ſucato, locum habet vetus illud effatum: *Multorum amicitias taciturnitas ſola diſſolvit.*

28. Ad IV. Amor communiter dictus, ſeu generatim, dividitur quidem in amorem amicitiæ, & cupiditatis, tanquam in membra adæquatè diverſa & oppoſita, quæ proinde ſeſe mutuò excludunt. Verùm obſervare oportet, amorem amicitiæ, qui eſt alterum ejus diviſionis membrum, eſſe illud nominatim, qui amicitia propriè ac ſimpliciter eſt, diſtinguiturque contra amicitiam latè & impropriè dictam, quæ continetur ſub amore cupiditatis. Quamvis enim cupiditas plerumque accipiatur pro affectu, ſeu deſiderio bonorum utilium, tamen etiam propriè ſignificat affectum erga voluptates, ſeu propenſionem animi circa bona jucunda, & delectationem parientia, ſeorſum ab honeſtate, ſeu præſcindendo ab illa. Quare ſicuti amor cupiditatis eſt duplex; alter bonorum utilium, alter bonorum jucundorum: ita etiam amicitia impropriè dicta eſt duplex; altera utilitatis ſolius, altera jucunditatis ſeorſum ab honeſtate. Unde retorquetur inſtantia argumenti deſumpta ex diviſione amoris. Hic enim generatim dividitur in perfectum, qui dicitur amicitia propriè ac ſimpliciter; & imperfectum, qui ſubdividitur in cupiditatem boni utilis, ac jucundi. Ergo ſi amicitia dividenda eſt juxta diviſionem amoris, illa pariter dividitur in perfectam atque imperfectam; & hæc ſubdividetur pariter in utilem ac jucundam. Quo demum evincitur, rectam eſſe diviſionem amicitiæ ab Ariſt. traditam, quarum una ſola eſt perfecta, reliquæ duæ imperfectæ, & *καθ' ὁμοιότητα*, id eſt, ſecundùm ſimilitudinem, ut ipſe loquitur.

29. Ad V. Fatemur, non eſſe homini amicitiam aliquam cum rebus inanimis; defectu ſimilitudinis; neque iis ipſis inter ſe, defectu cognitionis. Exinde verò non impeditur aliquale genus amicitiæ inter homines propter utilitatem, aut voluptatem. Quippe diſtinguere oportet inter ſubjecta amicitiæ, & rationem quâ illa ducitur, ſeu motivum, propter quod contrahitur. Et quidem loquendo de ſubjectis, objectio rectè probat, ac nos fatemur, illa eſſe debere ratione prædita, imo & ejuſdem genii, ſive morum ſimilium. Quod eſt potiſſimum amicitiæ cujuslibet fundamentum. Cæterùm loquendo de fine, ſeu motivo propter quod contrahitur, ille eſt utilitas, aut jucunditas, non cujuslibet; ſed ipſius hominis, ineuntis qualemcumque amicitiam, ſeu imperfectam, cum alio. Nimirum, ambo, ut loquitur Seneca, *non donant, ſed vendunt*

amo-

amores ſuos. Itaque licèt homo non poſſit habere aliquod amicitię genus, etiam fucatæ & impropriè cum vino, aut vinea ſua, ex quibus voluptatem aut utilitatem percipit; poteſt tamen habere illam cum alio homine ejuſdem genii, & ſimilium morum.

30. Ad ultimum. In omni ſecta diviſione membra dividentia debent participare rationem diviſi, aut univocè ſi illud ſit ratio univocè communis; aut analogicè & cum omnimoda diverſitate, ſi illud ſit ratio communis analogicè; aut denique æquivocè, ſi diviſum ſit ratio æquivocè ſolùm conveniens pluribus. Porrò diviſio amicitiæ in honeſtam, utilem, & jucundam, non eſt univoca: cùm ratio amicitiæ, ejuſque definitio ſuprà tradita, non conveniat propriè ac ſimpliciter duabus poſterioribus: ut ex ſe patet. Solùm itaque videtur analoga ſecundùm proportionalitatem aliquam: quia ſicuti in amicitia ſimpliciter dicta ſe habent veri amici, penes ſimilitudinem morum in honeſtate, quam ſpectant; ita etiam in duabus aliis ſe habent fucati amici circa utilitatem, & voluptatem, quam invicem quærunt: ac ſicuti in priore illa ſeſe mutuò amant ex fine honeſtatis; ita etiam in duabus aliis ex fine voluptatis. Poteſt ulteriùs cenſeri æquivoca ea diviſio, quemadmodum hominis in viventem, & pictum: quoniam ſola prima illa & honeſta amicitia eſt vera & propria: duæ autem poſteriores fucatæ, & ſecundùm quandam ſimilitudinem tantùm: Utcumque res ſe habeat, & utrovis modo loquendum ſit; certum id eſt, amicitiam voluptuoſam & utilem convenire in multis cum ea, quæ honeſta eſt, ac ſaltem in eo ut includat mutuum amorem, fundatum in ſimilitudine morum; atque ejuſdem genii. Quod ſufficit ut iis tribus ſit communis amicitiæ ratio, ſeu analogicè, ſeu æquivocè: proindeque ut meritò amicitia communiter dicta in eas tres ſpecies dividatur. Quin, & quemadmodum apparebit quæſt. ſeq. utraque poſterior amicitiæ ſpecies poteſt abſque piaculo aut labe ulla haberi, per ſe loquendo, ſive inter homines alioqui improbos, ſive inter virum probum & pravum, ſeorſum ab amicitia honeſta, quę inter eos eſſe non poteſt. Quo caſu certè exiſtit utraque poſterior amicitiæ ſpecies ſeorſim, & participat rationem illam communem amicitiæ tripartitò diviſæ.

SECTIO V.

Corollarium opportunum adverſus Platonem & Socratem.

31. EX dictis progreſſu quæſtionis, præſertim ſect. 2. colliges, rationem formalem amicitiæ honeſtæ, atque eo loco definitæ, nullo modo exponi debere per indigentiam: quicquid in oppoſitum videatur docuiſſe Plato *in Lyſide*, cujus illa vox eſt, amicitiam eſſe *appetitionem ejus, quod proprium & cognatum eſt, excitatam & commotam ex indigentia*: ac præterea ex perſona Socratis, *πενίαν*, id eſt, inopiam, ſeu indigentiam, eſſe matrem amoris. Nam, ut optimè diſſerit Cicero *in Lælio*, ſi amicitia propriè ac ſimpliciter dicta oriretur ex indigentia proprii boni, tanquam ex adæquato, aut etiam potiſſimo principio, illa certè ſpectaret ſolam utilitatem amantis, aut ſaltem illam potiſſimùm intueretur: quia tenderet ex primaria ratione ad explendam ejuſmodi indigentiam. At id falſum planè eſt, & contrarium ſolidæ amicitiæ: in qua non attenditur, nec unicè, nec præcipuè, utilitas amantis, ſed amici; propterea namque illa definitur, mutuus & gratuitus amor: non autem quæſtuoſus, aut illiberalis. Amicitia ergo propriè & ſimpliciter dicta non oritur ex indigentia proprii boni, tanquam ex unico & adæquato, aut etiam potiſſimo principio.

32. Sed audiamus Lælium ipſum, quem Cicero ita diſſerentem inducit: *Sæpiſſimè mihi de amicitia cogitanti maximè illud conſiderandum videri ſolet; num propter imbecillitatem atque inopiam deſideranda ſit amicitia; ut in dandis recipiendiſque meritis, quod quiſque minùs per ſe poſſet, id acciperet ab alio, viciſſimque redderet: an hoc eſſet quidem proprium amicitiæ, ſed antiquior, & pulchrior, & magis à natura profecta alia cauſsâ. Amor enim, ex quo amicitia eſt nominata, princeps eſt ad benevolentiam conjungendam. Nam utilitates quidem etiam ab iis percipiuntur ſæpè, qui ſimulatione amicitiæ coluntur, & obſervantur cauſſa temporis. In amicitia autem nihil fictum, aut ſimulatum eſt: & quicquid in ea eſt, id verum & non ſimulatum eſt.* Hactenus ille diſſerit, & interrogat. Reſpondet verò Cicero in ſumma, amicitiam quidem non oriri primò ac per ſe ab indigentia, ſed ab alia cauſſa longè excellentiore; nimirum, ab inductione naturæ intima, & cognitione probitatis, quam diligimus in amico. Ratio verò, quâ id probat, ferè eſt illa ipſa, quam nuper propoſuimus: quia ſi princeps ac primaria amicitiæ cauſſa eſſet imbecillitas, & indigentia proprii ac cognati boni, ut loquitur Plato, amicitia ipſa primò ac per ſe quæreret utilitatem propriam: nimirum, ut expleret indigentiam, ſeu inopiam ſuam. Quare non eſſet gratuitus amor, ſed quæſtuoſus & illiberalis, contra quam ſapientes omnes docent, & ſibi perſuaſum habent. Quin & conſequens eſt, ut amicitia honeſta confunderetur cum utili, à qua longiſſimè diſtat: quia in votis haberet præcipuè bonum proprium, non autem amici. Unde concludit Cicero: *Quaproper à natura mihi videtur potiùs, quàm ab imbecillitate orta amicitia, & amplificatione magis animi cum quodam ſenſu amandi, quàm cogitatione, quantum ea res utilitatis ſit habitura. Quod quidem quale ſit, etiam in beſtiis quibuſdam animadverti poteſt, quæ ex ſe natos ita amant ad quoddam tempus, & ita ab eis amantur, ut facilè appareat ſenſus. Quod in homine multò eſt evidentius: primùm ex ea charitate, quæ eſt inter natos & parentes, quæ dirimi, niſi deteſtabili ſcelere, non poteſt: deinde cùm ſimilis ſenſus exſtitit amoris, ſi aliquem nacti ſumus, cujus cum moribus & naturâ congruimus, quod in eo quaſi lumen aliquod probitatis, & virtutis reſpicere videamur. Nihil enim eſt amabilius virtute: nihil quod magis alliciat homines ad diligendum: quippe cùm propter virtutem ac probitatem, eos etiam, quos nunquam vidimus, quodammodo diligamus.*

33. Confirmat idipſum Cicero ex nobilitate amicitiæ, ſeu benevolentiæ magnitudine: *quam ſiqui*, inquit, *putant ob imbecillitate proficiſci, ut ſit per quam quiſque aſſequatur quod deſiderat, humilem ſanè relinquunt, & minimè generoſum, ut ita dicam ortum amicitiæ, quam ex inopia atque indigentia naſci volunt*. Denique exemplis, aliiſque rationibus ita quæſtionem dirimit, & concludit: *Quid enim? Erat Africanus indigens mei? Minimè hercle. At ne ego quidem illius. Sed ego admiratione quadam virtutis ejus, ille viciſſim opinione fortaſſe nonnulla, quam de meis moribus habebat, me dilexit.*

Sed

Digitized by Google

Sed quanquam utilitates multæ ac magnæ conſecutæ ſunt, non tamen ab earum ſpe cauſſæ diligendi profectæ. Ve enim benefici, liberaleſque ſumus, non ut exigamus gratiam (neque enim beneficium fœneramur) ſed naturâ propenſi ad liberalitatem ſumus, ſic amicitiam, non ſpe mercedis adducti, ſeu quòd omnis ejus fructus in ipſo amore ineſt, expetendam putamus. Hactenus Cicero: cujus auctoritas, ſimul & ratio probat, principem & primariam amicitiæ cauſſam non eſſe inopiam, ſive indigentiam: ac propterea neqne illam debuiſſe poni in definitione amicitiæ, ubi ſolùm eſt opus exprimendi ea, quæ ad primariam amicitiæ rationem ſpectant.

34. Fateri tamen neceſſe eſt, frequenter loquendo, amicitiam, tum utilem, tum & perfectam, præſupponere indigentiam aliquam. Qui enim amicitiam ducit utilitatis cauſsâ, vult explere indigentiam ſuam operâ amici. Qui autem contrahit perfectam, vult explere indigentiam amici. Idque vel in amicitia Dei erga nos apparet, iotuentis noſtram indigentiam, ut ſuccurrat. Verùm ejuſmodi inopia eſt extra primariam rationem amicitiæ perfectæ: quæ ſolùm exigit mutuam & gratuitam benevolentiam conſpicuam, gratuitam, uſuque firmatam, ex honeſtatis cognitione procedentem, & perducentem ad vitæ coojunctionem, ut ante dictum eſt.

QUÆSTIO TERTIA.

Qualiter comparentur inter ſe amicitia honeſta, utilis, & jucunda?

COMPARAT *ſæpè Ariſtoteles lib.* 8. Ethicorum *præſertim verò cap.* 4. *tres præcipuas amicitiæ ſpecies, tam in ſe, quàm relatè ad eos, quorum propriæ ſunt, ſive inter quos poſſunt contrahi. Quod hoc loco examinare oportet. Supponenda autem eſt ex dictis quæſtione præcedenti diviſio amicitiæ in honeſtam, utilem, & jucundam. Prima ſolam honeſtatem amicorum in votis habet; diciturque plerumque ab interpretibus amicitia ſtudioſa. Secunda eſt, quæ ſolam ſpectat utilitatem, ſive lucrum: tertia denique quæ voluptatem ſectatur.*

SECTIO PRIMA.

Solam amicitiam honeſtam eſſe propriè amicitiam; cæteras verò, quarum altera utilitate, altera voluptate nititur, eſſe dumtaxat amicitias per accidens.

2. PROBATUR ratione à priori eruta ex ipſo Philoſopho. Omnis ratio propria aut impropria amicitiæ deſumitur per ordinem ad bonum proprium, aut improprium, ſeu φιλητὸν, quod eſt amabile. Atqui inter bona & amabilia illud ſolùm eſt propriè bonum, ſeu amabile, quod honeſtum eſt: id verò quod ſolùm eſt utile aut jucundum dumtaxat, eſt impropriè & per accideos bonum. Ergo ſola amicitia boni honeſti eſt propriè amicitia; cæteræ verò quæ ducuntur bono utili aut jucundo, ſunt amicitiæ per accidens. Sola autem amicitia honeſta eſt propter bonum honeſtum, & cæteræ propter bonum utile aut jucundum. Sola igitur amicitia ſtudioſa eſt propriè amicitia, cæteræ verò per accidens.

3. Illuſtratur primò ratio eadem. Sola illa amicitia, in qua aliquis diligit amicum propter ipſum amicum, & viciſſim ab eo propter ſe diligitur, eſt propriè amicitia: utpote in qua ſola deſideratur ſeu appetitur quod eſt amico booum, quia ipſius bonum eſt. Atqoi ſola amicitia ſtudioſa eſt in qua quis diligit amicum propter ipſum amicum, & viciſſim ab eo propter ſe diligitur: ut patet ex propria ipſius notione & diſtinctione à cæteris. Ergo ſola amicitia ſtudioſa eſt propriè amicitia.

4. Illuſtratur II. In quolibet genere, proindeque & in genere amicitiæ, illud ſolum dicitur propriè, quod rei convenit per ſe: ut omnibus notum eſt. Atqui ſola amicitia ſtudioſa eſt per ſe amicitia. Igitur ſola amicitia ſtudioſa, propriè amicitia eſt. Probatur aſſumptio, in qua una poteſt eſſe diſſidium. Sola illa eſt per ſe amicitia, in qua amicus propter ſe diligitur, id eſt propter bonitatem animo hærentem. Atqui ſola amicitia ſtudioſa eſt, in qua amicus propter ſe diligitur, ſive propter bonitatem & honeſtatem animo hęrentem. Quippe illa penes hoc potiſſimùm differt à cæteris amicitiis. Ergo ſola amicitia ſtudioſa eſt amicitia per ſe.

5. Illuſtratur III. Omnis alia amicitia, quę vel utili, vel jucundo ducitur, eſt amicitia impropriè, & per accidens. Ergo aut nulla demum eſt per ſe & propriè amicitia, aut certè ſola illa, quæ ſtudioſa dicitur, eſt amicitia propriè & per ſe. Illatio eſt manifeſta, & aſſumptio probatur. Omnis enim amicitia, in qua amicus non amatur propter bonitatem & perfectionem ſibi intimam, ſed ſolùm propter aliquid extrarium, quod in gratiam & emolumentum amantis cedit, eſt amicitia impropriè & per accidens. Atqui in ea amicitia, quæ vel utili, vel jucuodo ducitur, amicus non amatur propter bonitatem & perfectionem ſibi intimam, ſed ſolùm propter aliquid extrarium, quod in gratiam & emolumentum amantis cedit; ut per ſe patet. Ergo omnis amicitia, quæ vel utili, vel jucundo ducitur, eſt amicitia impropriè & per accidens. Hanc certè rationem potiùs ethicè, quàm poeticè, expreſſit Martialis lib. 2. *Epigramm.* his carmioibus:

Hunc, quem cœna tibi, quem menſa paravit amicum
Eſſe putas fidæ pectus amicitiæ?

Vi-

Vinum amat, & cyathos, & ſumina, & oſtrea: non te.
Sublatâ cœnâ, nullus amicus erit.

6. Dices: quoties duo ſe amant invicem propter pulchritudinem, verè ſe amant propter aliquid utrique illorum inhærens. Pulchritudo enim non eſt forma quædam extraria, aut diſſita à proprio ſubjecto, ſed illud revera afficiens in ſe ipſo. Ergo ſi amicitia ſtudioſa eſt propriè amicitia, quia amat perfectionem in amico exiſtentem; etiam amicitia duorum propter pulchritudinem erit propriè amicitia. At ea proculdubio jucunda eſt. Jam ergo amicitia, quæ voluptate ducitur, propriè amicitia eſt. Neque ſatis occurres huic difficultati, ſi dicas, pulchritudinem afficere quidem utrumque amicum in ſeipſo; cæterùm id præſtare, veluti accidens quoddam ſeparabile & contingens: ideoque amicitiam ductam ex bono pulchritudinis, eſſe prorſus accidentariam. Non, inquam, ſufficienter occurres: quoniam etiam honeſtas, ſive probitas, quam amicitia ſtudioſa attendit in amico, eſt quoddam accidens ſeparabile & contingens. Etenim juxta Ariſtotelem lib. 2. hujus Operis cap. 1. virtutes non profluunt à natura, tanquam ipſius proprietates, aut affectiones inſeparabiles, ſed adquiruntur propriis voluntariiſque actibus, veluti accidentia ſeparabilia, quæ generantur & corrumpuntur, ſubjecto incorrumpto manente. Igitur aut amicitia quæ ducitur honeſtate, ſeu virtute amici, eſt amicitia per accidens, aut certè illa, in qua amici ſe diligunt propter pulchritudinem, eſt amicitia propriè, & per ſe.

7. Reſpondeo, licèt probitas & pulchritudo ſint accidentia ſeparabilia, adhuc eſſe ingens utriuſque diſcrimen: ut propterea amicitia duorum propter pulchritudinem ſit impropriè amicitia, & per accidens; ea verò quæ ſtudioſa eſt & propter amici probitatem, ſit amicitia propriè ac per ſe. Ratio diſcriminis eſt duplex. Prima, quòd virtus, ſive probitas, ſit intima perfectio, inhærens potentiis animæ: pulchritudo autem formæ, perfectio extima corporis: ideoque qui amicum diligit propter virtutem ipſi inhærentem, verè amat ipſum propter perfectionem animæ, quæ eſt pars præſtabiliſſima, & ἡγεμονικὸν, ut loquitur Ariſt. id eſt principatum ſeu dominatum gerens in homine. Ergo verè diligit hominem propter ſe: cùm homo potiſſimùm anima rationali, ut parte ſui præſtantiore, cenſeatur. Qui autem diligit amicum propter pulchritudinem, amat certè illum ob perfectionem extimam corporis, quod eſt pars hominis ignobilior: ideoque convincitur non amare hominem propter ſe, ſed tantùm propter aliquem ipſius ornatum, in externâ ſuperficie poſitum: quòd ſanè eſt amare impropriè & per accidens.

8. Secunda ratio diſcriminis. Qui diligit amicum propter virtutem animo inhærentem, amat illum ob perfectionem naturâ ſuâ ſtabilem conſiſtentemque: nimirum, propter habitum honeſtatis diſſicilè mobilem à ſubjecto, & propter quem homo maximè dignus laude cenſetur. Qui autem diligit amicum ob pulchritudinem, amat illum propter aliquid fluxum & inſtabile. De quo proinde ſapienter & opportunè cecinit quidam veterum poëtarum:

——fulgor, teneris qui radiat genis,
Momento eripitur: nullaque non dies
Formoſi ſpolium corporis arripit.
Res eſt forma fugax.

Quin & bonum adeo exile eſt, ut nullam laudem mereatur. Non enim obtinetur induſtria aut meritò, ſicuti virtus, ſed ſolùm idoneo humorum temperamento à natura accepto. Ergo qui diligit amicum ob pulchritudinem, non cenſetur illum amare propriè & per ſe, ſed ſolùm per accidens. Accedit alia ratio ethica diſcriminis inter utrumque amorem, quòd virtus, ſive honeſtas morum ethicè loquendo, cenſeatur velut ipſa viri probi ſubſtantia: quoniam habitus honeſtatis ex conſuetudine ortus, tranſit veluti in naturam: ideoque qui diligit amicum propter honeſtatem, cenſetur quaſi diligere ipſius ſubſtantiam. Qui autem diligit alium propter pulchritudinem, amat illum propter aliquid, quod non ſolùm philoſophicè, ſed ethicè loquendo, cenſetur merum accidens, evanidum, ac planè caducum. Quod elegantiſſimè expreſſit, & moraliter ſimul, inſignis poeta Lucronienſis Franciſcus Lopez de Zarate aureo illo epigrammate in facilem interitum roſæ, verſibus hiſce:

O tu, quanto mas roſa, i mas galante,
Teme, que las bellezas ſon colores,
Y facil de morir todo accidente.

SECTIO II.

Amicitiam ſtudioſam, prout diſtinctam à cæteris quæ ſunt per accidens amicitiæ, duntaxat inter viros probos haberi poſſe.

9. PROBATUR ratione Ariſtotelis. Omnis mutuus & conſiſtens duorum amor propter honeſtatem, ſolùm inter viros probos haberi poteſt. Atqui amicitia ſtudioſa, prout diſtincta à cæteris, quæ ſunt amicitiæ per accidens, eſt mutuus & conſiſtens duorum amor propter honeſtatem. Amicitia igitur ſtudioſa, prout diſtincta à cęteris, quæ ſunt amicitiæ per accidens, ſolùm inter viros probos haberi poteſt. Illatio eſt deducta in figura & modo perfecto; juxta veram argumentandi methodum. Minor propoſitio eſt per ſe nota: cùm evidens ſit, amicitiam ſtudioſam, prout diſtinctam à cæteris, in eo amore mutuo duorum ob ſolam honeſtatem ſitam eſſe. Major autem propoſitio, in qua ſola poſſet eſſe diſſidium, ſuadetur. Omnis enim mutuus & conſiſtens duorum amor propter honeſtatem, præſupponit in unoquoque eorum honeſtatem morum, cujus gratiâ ſeſe invicem diligunt. Atque ſolùm in viris probis eſt morum honeſtas, ut patet. Ergo omnis mutuus & conſiſtens duorum amor propter honeſtatem, ſolùm inter viros probos haberi poteſt.

10. Illuſtratur I. doctrina hæc Ariſtotelis ratione à priori. Voluntas enim creata (de qua ſola loquimur) non facit ſuum objectum, ſed illud pręſupponit: cùm feratur à rebus, & ab ipſarum bonitate trahatur ad amandum. Ergo & amatio ac redamatio duorum ob honeſtatem, quæ ſunt ipſius voluntatis affectus, præſupponunt in ambobus honeſtatem. Atqui ſolùm in viris probis præſupponitur morum honeſtas. Solùm ergo in viris probis datur amatio ac redamatio propter morum honeſtatem. Cùm igitur amicitia ſtudioſa ſit poſita in ea amatione ac redamatione; planè infertur, illam ſolùm eſſe poſſe inter viros probos.

11. Illuſtratur II. Amicitia generatim loquendo nititur in ſimilitudine amicorum: ac proinde-

utitur Ariſt. in eo capite. Ejuſmodi ſocietates uſitato apud Hiſpanos vocabulo, *ligas* dicimus, quoniam plures Provinciæ aut Regna ligantur nexu aliquo, quem exprimere ſolent verbis illis:

Amigos de amigos, y enemigos de enemigos.

16. Poſterior verò pars, in qua aſſerimus ſimiliter, amicitiam jucunditatis, etiam inter improbos iniri poſſe, ſuadetur facilè. Fieri enim poteſt, & ſæpiſſimè ſolet, ut duo aliqui, aut etiam plures, pravis moribus imbuti, ſibi invicem convictum jucundum præſtent, mutua colloquia ament, unà incedant, & conſilia intima ſibi invicem communicent, ſolius voluptatis gratiâ, etiam non turpis, neque inconceſſæ. Quo caſu nemo negaverit inter eos aliquod amicitiæ genus, nimirum, voluptuoſæ: quippe quod in nullo alio conſiſtit, aut conſiſtere poſſe videtur. Id potiſſimùm experimento apparet in juvenibus, iis præſertim qui ab ineunte ætate, ſeu à primis unguiculis unà educati ſunt, & ſimiles genio exiſtunt. Exigunt enim totos dies, & ſæpè integras noctes, abſque eo quòd alter in alterius improbitate communicet, unius voluptatis cauſsâ; non quidem turpis, ſed indifferentis aut permiſſæ ex genere ſuo. Hoc autem ſine aliquali amore mutuo fieri non poſſet. Deinde, & mutuus ille amor non eſt latens, aut obſcurus ſed pervius unicuique illorum ex diuturno colloquio & convictu. Ergo inter juvenes ejus genii poteſt eſſe aliqua amicitia. At non alia, quàm jucunditatis. Hæc igitur amicitiæ ſpecies etiam inter improbos eſſe poteſt.

17. Mitto illam aliam redamationem impuram & fæculentam, quæ inter amaſium & meretricem eſt. Illa enim turpior & obſcœnior habetur, quàm ut mereatur amicitiæ nomen. Quippe quod ſanctum, & venerabile fuit, etiam apud barbaros. Ipſi Scythæ, quamvis ab omni humanitate alieni, & antonomaſticè barbari, uſque adeò venerati ſunt amicitiam Pyladis & Oreſtis, ut propterea utrumque Deorum numero adſcripſerint, & eos propriâ ipſorum linguâ *Coracas* appellaverint, veluti amicitiæ præſides: ut teſtatur Lucianus *in Toxari*. Quin & Phalaris ille, tyrannorum crudeliſſimus, non eſt auſus de medio tollere Carithonem & Menalippum, electum amicorum par, propter ſtrictiſſimum amoris nexum, quo invicem illigabantur. Ita enim refert Ælianus lib. 2. Dionyſius quoque Siciliæ tyrannus, ob crudelitatem nobilis, & Phalaridi ſuppar, eas amicitiæ aras erexit, ut voluerit recipi in ſocietatem Damonis & Pythiæ, quamvis ſibi inſenſorum, quòd mutuam utriuſque amicitiam veneraretur. Procul igitur à meretricio, & qualitercumque turpi amore illibatum & venerabile amicitiæ nomen. Sed & multò magis excludendum ab aliis, qui uſque adeò effrænes libidine extiterunt, ut iis quos turpiter amabant, & à quibus pariter amabantur, quaſi numinibus ſidereis divinos honores deferrent. Quorum in primis execrandum ſpecimen extitit Imperator Adrianus, qui, teſte Dione in ipſius Vita, deorum albo adſcribi fecit Antinoum, turpiſſimum cinædum ſuum, maſculumque proſtibulum, finxitque poſt obitum ſibi apparuiſſe inſtar ſtellæ cujuſdam, ideoque ei ſtatuas, & effigies toto orbe dicavit. Accipe effrænatiſſimæ turpitudinis ideam, Dionis penicillo expreſſam. *Antinoi ſtatuas*, inquit, *atque etiam imagines, per univerſum orbem terrarum invexit. Stellam denique à ſe viſam ajebat, quæ Antinoi foret: eoſque perlibenter audiebat, qui familiariter vivebant ſecum, quoties talia fabularentur, ex Antinoi ſpiritu verè ſtellam natam, quæ tunc apparuiſſet*. Hactenus ille. Sed audiendus præterea eſt Clemens Alexandrinus *in Proptreptico*, graviter invectus adverſus eundem Cæſarem, atque ita loquens: *Novum alium in Ægypto, & qui ab ipſis propemodum colitur Græcis, retulit in deorum numerum Imperator Romanus, dilectum, & qui fuit formoſiſſimus, Antinoum, quem ita conſecravit, ut Ganymedem Jupiter: non enim facilè arcetur cupiditas, quæ caret metu. Et nunc ſacras Antinoi noctes colunt homines, quas turpes ſciebat amator, qui ſimul vigilaverat.* Huc uſque Alexandrinus Clemens. Verùm pudet excurrere per exempla hujus farinę, quæ apud Ethnicos Authores ſæpe offenduntur, & offendunt. Hæc verò pauca in eam gratiam dicta fuerunt, ut appareat, non omne volupuoſæ redamationis genus mereri qualecumque amicitiæ nomen: ſed illud dumtaxat, in quo voluptas naturâ ſuâ minimè inconceſſa, ſeu turpis eſt.

SECTIO IV.

Amicitia impropria, tum utilis, tum & jucunda, eſſe poteſt inter virum probum, & pravum. Difficultates in oppoſitum expediuntur.

18. HÆC aſſertio eſt difficilior præcedenti, quamvis æquè expreſſa Ariſtotelis in dicto capite 4. Sed ante illius probationem viſum eſt ob oculos ponere difficultatem, quam aliquis poſſet in eam objicere. Primò occurrit nodus implexus ex doctrina ejuſdem Philoſophi. Ipſe enim in hoc Opere ſæpè pronuntiat, ſelicem virum optimum, ſeu beatum, nullatenus egere ſubſidiis extrariis, ſed potiùs intra ſe habere uberrimam totius gaudii cauſſam, omniumque bonorum affluentiam; & longè ſuperiorem eſſe, quàm ut ab his bonis verè fluxis & caducis dependeat. Addunt aliqui, id uſque adeò verum eſſe, ut vir optimus, etiam in Priami calamitates conjectus, aut intra Phalaridis aheneum taurum clauſus, omnino ſelix ſit, neque ullo alio extra ſe opus habeat. Non ergo eget utilitate aliqua, aut voluptate mutuata ab improbis, ideoque nec cum iis ducere poteſt amicitiam, quæ utilitate, aut voluptate nitatur. Præterea urget ratio dubitandi. Non enim probus vir communionem amicabilem habere poteſt cum improbo, niſi paria cum eo ſtudia & conſilia habeat, conſenſionemque animi, & convictum, & crebra colloquia. Nimirum, hæ ſunt propriæ notiones amicitiæ cujuslibet, & ſine quibus illa nullo modo conſiſtit. At vir probus non poteſt habere paria ſtudia & conſilia cum improbo, conſenſionemvè animi, aut convictum, aut crebra colloquia: ſic enim cum illo communicaret in improbitate, atque adeò ipſe improbus etiam eſſet: quod eſt deſtruere hypotheſin quæſtionis. Non ergo vir probus cum improbo ullam communionem amicabilem habere poteſt. Denique, juxta eundem Ariſtotelem lib. 8. cap. 2. jam allegato, amicitia nititur in ſimilitudine amicorum, illamque omnino præſupponit: ideo enim communiter dicitur, ſimilitudinem eſſe cauſſam amoris, variiſque adagiis, tum Græcis, tum & Latinis,

ab Eraſmo compilatis, ſignificari ſolet. Quod uſque adeo verum eſt, ut quoties duo aliqui ſimiles moribus & ſtudiis ſunt, ſi ſe non ament mutuò, ſed potiùs oderint, admirationi, aut monſtro habeatur. Unde illud Græcorum epigramma lib. 1. Ἀτθὶ κόρα, &c. Latinis verſibus expreſſum.

Quid rapis, heu Procbne, vocalem ſæva cicadam,
Pignoribuſque tuis fercula dura paras?
Stridula ſtridentem, vernam verna, hoſpita lædis
Hoſpitam, & aligeram penniger ales avem?
Ergo abige hanc prædam. Nam muſica pectora ſummum eſt.
Alterum ab alterius dente perire nefas.

Itaque amicitia nititur in ſimilitudine, ſicut & odiū in diſſimilitudine, animorumq́ue diſſenſu. Atqui inter virum probum, & pravum, nulla animorum ſimilitudo aut conſenſio eſt, ſed potiùs diſſimilitudo ſumma, quemadmodum inter diem & noctem, lucem ac tenebras. Non ergo inter virum probum & pravum ulla amicitia eſſe poteſt, ne quidem illa, quæ utilitatis aut voluptatis cauſſâ contrahitur.

19. Cæterùm difficultates iſtæ non uſque adeò urgent, ut nos dimoveant a doctrina Ariſt. paullò antè ſtatuta, quâ præmiſimus, inter probum pravumq́ue virum eſſe poſſe amicitiam utilem aut jucundam. Ratio veluti à priori deſumitur ex natura utriuſque prędictæ amicitiæ, quę non eſt perfecta, & omnibus numeris abſoluta, ſed in ſpeciem tantùm, ſive ut loquitur Ariſt. in eo capite, κατὰ ὁμοιότητα, id eſt *per ſimilitudinem* quandam & analogiā ad amicitiam honeſtam, quę inter probos locum habet. Quare non oportet ut iis duabus conveniant ſimpliciter proprietates illius ſolidę amicitię, ſed ſufficit ſi in ſpeciem, & ſimilitudinem quandam. Neque enim alio ſenſu debent rei alicui competere proprietates, quàm eſſentia iiſdem annexa. Atqui proprietates amicitiæ ſimpliciter dictę conveniunt utili ac jucundæ in ſpeciem, & ſimilitudinē quandam inter probum pravumq́ue virum. Ergo & inter eos ſimilitudo quædam amicitiæ eſſe poteſt penes utile & jucundum. Aſſumptio, in qua ſola eſſe poteſt diſſidium, explicatur & probatur. Poſſunt namque probus & improbus (præſuppoſita ſimilitudine naturę utriuſque, veluti ſundamento) mutuò ſe amare: probus quidem improbum, ob utilitatem quam ab eo recipit in bonis ſortunæ neceſſariis ad victum & veſtitum moderatum: improbus autem probum ob utilitatem aliam ſimilem, aut etiam diſſimilem ex doctrina, quam ob eo recipit in artibus aut diſciplinis quibuslibet, aut propter conſilium & directionem, quam ab eo mutuat circa res & negotia ſuę familiæ. Viri enim optimis moribus exculti, ſæpè tam pauperes bonorum ſortunæ ſunt, quàm doctrinæ & cónſiliorum divites: ut non immeritò multi Senecam admirati ſuerint, philoſophum & divitiis affluentem; cùm tamen alii ferè omnes pauperrimi extiterint, & propemodum coacti *alienâ vivere quadrâ*.

20. Poſſunt præterea vir probus atque pravus ſe mutuò amare propter voluptatem, quam alter invicem ab altero capit; non quidem turpem aut inconceſſam, ſed permiſſam, & quæ gradum quodammodo ad honeſtatem faciat; quæq́ue capi poteſt ex ſuavi colloquio, & jucundo convictu. Neque enim probi & optimi viri uſque adeò rigidi, & ſeveri ſunt, ut omnem humanitatem exuant, aut jucunditatem excludant. Non enim obſtat illud Ciceronis in Oratione pro Cœlio, dum ait. *Si quem forte videris, qui aſpernetur oculis pulcbritudinem rerum, non odore ullo, non tactu, aut ſapore capiatur, excludat auribus omnem ſuavitatem; huic homini ego fortaſſe, & pauci, Deos propitios; plerique autem iratos putabunt.* Nimirum, ita loquitur Cicero ex ſuo & paucorum quorundam ſenſu: quoniam fieri poteſt, ut aliquis proborum adeo divinis rebus intentus ſit, ut nihil mortale præſeferat, neque humanam vitam agere videatur, ſed divinam quodammodo; ideoq́ue reſpuat omnem voluptatem ex rebus caducis ortam, quamvis minimè turpem. Cæterùm in aliis hominibus ea omnium voluptatum ſuga, & odium jucundi convictus, tribuitur ruſticitati, & aſperitati: ideoq́ue Ariſt. lib. 4. *Ethic.* cap. 6. diſſerens de affabilitate, ejuſmodi homines omnem ſuavem convictum averſantes graviter carpit, & appellat δυσκόλους καὶ δυσέριδας, id eſt, importunos & litigioſos. Unde & Virgilius lib. 3. *Æneidos* ejuſdem acerbitatis notat Polyphemum dum accinit:

——*domus ſanie, dapibuſque cruentis,*
Intus opaca, ingens: ipſe arduus, altaq́ue pulſat
Sidera. Dii talem terris avertite peſtem.
Nec viſu facilis, nec dictu affabilis ulli,
Viſceribus miſerorum, & ſanguine veſcitur atro.

21. Poteſt itaque vir optimus in aliqualem relaxationem animi, & interſtitium aſſidui laboris, curarumvè frequentium, accipere permiſſam voluptatem ab improbo: ut ex muſica, aut colloquio ipſius ſuavi, & joco, & ludo. Quippe obſervare debet vir probus doctrinam illam Senecæ, magnorum virorum exemplis confirmatam: *Nec in æquali intentione ſemper retinenda mens eſt, ſed ad ludos nonnunquam, jocoſq́ue revocanda. Cum pueris Socrates ludere non erubeſcebat, & Cato vino laxabat animum publicis curis fatigatum, & Scipio triumphale illud ac militare corpus movit ad numeros; non molliter ſe infringens, ut nunc moris eſt; ſed ut viri illi antiqui ſolebant, inter ludos & feſta viriliter tripudiantes, nec facturi detrimentum, etiamſi ab hoſtibus ſuis ſpectarentur. Danda eſt ergo remiſſio animis. Meliores alacrioreſq́ue requiete ſurgant. Ut fertilibus agris non eſt imperandum (citò enim exhauriet eos nunquam intermiſſa fœcunditas) ſic etiam animorum impetus labor frangit. Vires recipient paullum reſoluti ac remiſſi. Legum conditores feſtos ſtatuerunt dies, quibus homines publicè ad hilaritatem cogerentur. Et magni quidam viri menſtruas ſibi certis diebus ferias dabant. Quidam nullum non diem inter otium & curas dividebant. Qualiter Pollionem Aſinium, oratorem magnum, meminimus, quem nulla hora ultra decimam retinuit. Ne epiſtolas quidem tunc legebant, nequid novæ curæ ſuboriretur.* Hactenus ille, quem nunquam ſine admiratione lego. Patet igitur, virum probum meritò poſſe, ac nonnunquam debere quærere aliqualem animi relaxationem, hilaritatemq́ue ex ludo & joco, facetiis ac ſalibus, *ad interponendum labori neceſſarium temperamentum*, ut idem Seneca eò loci ſubdit. Sicuti autem in probo viro non omnia ſunt ad rigoris & ſeveritatis pręſcriptum: ita etiam in improbo non omnia turpia ſunt, nec omnino reſpuenda, ſed quędam honeſta, quędam permiſſa ſeu conceſſa, quibus viros probos juvare & recreare poſſit. Veriſſimum quippe eſt illud S. Auguſtini Theologorum ducis effatum lib. *De ſpiritu & litera* cap. 28. *Imaginem Dei non uſque adeò detritam eſſe terrenorum affectuum labe, ut non aliqua ejus velut*

extre-

extrema lineamenta permanſerint, etiam in idolatris, ut non aliqua legi conformia facere, aut cogitare, meritò exiſtimari poſſint. Similiter & improbus voluptatem permiſſam aut etiam honeſtam à probo capere poteſt, quatenus hic comis & urbanus eſt affabiliſque & jucundus convictu. Virtus enim & candor morum ſuaves atque amabiles homines facit, etiam iis qui non ſeriò probitatem ſectantur. Igitur poteſt improbus amare probum virum ob voluptatem, ſicut & ab eo amari. Aliunde verò is mutuus utriuſque amor poteſt eſſe non latens, ſeu minimè obſcurus utrique: utpote verborum officiorumque ſignis manifeſtus. Nihil ergo deeſſe putandum eſt quominus inter utrumque interveniant proprietates amicitiæ illius, quæ voluptuoſa dicitur, & eſt ſecundùm ſimilitudinem tantùm.

22. Hinc operoſum non erit occurrere rationibus dubitandi paullò antè propoſitis. Primum enim quod opponitur ex conditione optimi viri; qui quemadmodum ſelix eſt, ita etiam αὐτάρκης, id eſt, ſibi ipſi ſufficiens, ac proinde non egens alieno ſubſidio, ſeu ope; ſummùm concedi debet de illo, qui ſolam felicitatem theoricam, ſeu in contemplatione poſitam adeptus eſt. Is enim pauciſſimis eget ad vitæ præſidium; ideoque contubernio, alloquio, utilitate, aut jucunditate ab aliis mutuata vix opus habet. Sed & aliquid earum rerum ipſi neceſſarium eſſe, nemo negaverit, niſi qui hominem neget. Non poteſt enim feliciter vivere, niſi vivat; nec vivere, niſi præſidia vitæ neceſſaria habeat, quæ ſæpè ab aliis accipere debet. Neque hujus veritatis oppoſitum extorquent magnificæ illæ Stoïcorum voces. Ipſe Seneca ejuſdem ſectæ acerrimus profeſſor, quamvis frigidâ ſolâ ſedaret ſitim, & pane ſicco vitam toleraret, aut etiam agreſtibus pomis, ut Tacitus lib. 15. *Annalium* de illo affirmat; adhuc alieno ſubſidio egebat ad id qualecumque genus refectionis, inſuper & ad tegumenta corpori neceſſaria. Et hoc quidem in optima valetudine. Quantò autem magis in ęgritudine? Tunc enim & opus eſt medico ad curationem, & chirurgo ad ſciſſionem venę, & delicatioribus cibis, quos certè infirmus & lecto decumbens ſibi exquirere aut parare nequit. Ergo vir optimus theorica felicitate ſublimis, eget utilitate aliqua, propter quam, etiam improborum obſequio egeat, ideoque cum iis amicitiam utilem ducere poſſit. Verùm & id luculentiùs apparet in viro probo, qui ſolam felicitatem politicam nactus eſt. Is enim humanam & civilem vitam agit: atque adeò frequenter opus habet bonis utilibus, & nonnunquam jucundis, non ſolùm ut vivat, ſed ut feliciter vivat. De quo plura dedimus in Commentario litterę ad lib. 1. *Ethic.* c. 8. & ſeqq. inſuperque lib. 10. cap. 8. Ergo poteſt cum aliis inire amicitiam utilem aut jucundam, ut aſſequatur bona neceſſaria aut congruentia, tum vitę, tum & felicitati politicæ atque humanæ.

23. Secundùm ſimiliter non obſtat, ductum ex eo, quòd inter amicos debeat eſſe animorum & ſtudiorum conſenſio, quæ tamen inter probum atque improbum eſſe non poteſt. Reſpondemus enim, ſat eſſe, ut quemadmodum inter utrumque amicitia eſt, nimirum, ſpecie tenus, & imperfecta; ſic etiam conſenſio animorum ſit aliqualis, & in ſpeciem tantùm. Conſpirant enim ambo in quærenda invicem utilitate, aut jucunditate conceſſa: ſimiliter & conſentiunt, quamvis adhuc longè minùs, ſi alter ex altero quęrat jucunditatem, alter utilitatem, ut fieri ſępè poteſt inter probum atque improbum, etiam abſque ullo piaculo. Quamvis & tunc fateri oporteat, amicitiam ejuſmodi non eſſe ęquiparantię: quoniam unuſquiſque amantium diverſo fine ducitur; ſed diſquiparantiæ, quoniam alter unam utilitatem, alter unam voluptatem in votis habet. Exemplo res declaratur in amore meretricio: quoniam meretrix voluptatem donat amaſio, à quo ſolam percipit utilitatem. Sed adhuc diſcrimen eſt, quod in hoc amore omnia ſint turpia in illo verò permiſſa, ut jam antè ſtatutum eſt.

24. Tertium denique ex diſſimilitudine deductum, nequaquam obſtat prædictis. Primò enim non loquimur de illis hominibus improbis, qui deploratiſſimi habentur, & inveterata vitiorum omnium illuvie prorſus deturpati ſunt. Sicuti enim illorum omnium ſalus deſperata habetur, neque ulla affulget ſpes humana, ut rectius ſapiant vel ad meliorem frugem revocentur; ita neque ex eorum convictu utilitas aliqua aut jucunditas conceſſa videtur poſſe expectari. Etenim, ut obſervat Ariſt. lib. 7. *Ethic.* cap. 1. & 5. ſicuti paucorum quorundam, & in paucis proborum, virtus uſque adeò evehitur, ut jam non appareat humana, ſed heroica, aut divina: ita etiam aliqui improborum uſque adeò vitioſi exiſtunt, atque ita ex aſſe ſeipſos turpitudini & obſcœnitati immolârunt, ut nulla in iis humanitatis ſcintilla appareat. Quare illorum nequitiam, non communi vocabulo vitioſitatem, ſed θηριότητα appellat, id eſt, feritatem, ſeu immanitatem. Videntur enim omnem humanitatem exuiſſe, atque in feras prorſus degenerâſſe. Cùm iis itaque fatemur, probum virum nullum amicitiæ genus habere poſſe: quoniam omnis amicitia ex enumeratis ab Ariſtotele debet eſſe humana, ac proinde inter homines. Cùm ergo vitioſi in eo ſummo improbitatis gradu jam non homines, ſed feræ cenſeantur, conſequens eſt ut cum iis amicitia humana haberi nequeat, ſive propria hominum.

25. Reſtat itaque, ut probus vir amicitiam utilem aut jucundam inire poſſit dumtaxat cum illo genere improborum hominum, qui non uſque adeò ſe devoverunt vitiis, ut aliquam humanitatis & honeſtatis partem non retineant. Habent enim dotes aliquas, tum naturę, tum & induſtriæ, propter quas meritò conveniri & amari poſſint. Quidam enim eorum comes & urbani ſunt: quidam in loquendo elegantes ac ſuaves alloquio: quidam eruditi, aut in artibus eximii: è quorum proinde convictu & ſermonibus poſſit vir probus voluptatem conceſſam, aut etiam fructum reportare. Accidit præterea, & ſatis frequenter, ut probi viri inopes ſint, & quandoque neminem habeant ſuę ipſorum neceſſitati conſulentem, niſi aliquem eorum hominum divitiis præditum, qui larga manu provideat, & utilitatem pro doctrina aut jucunditatem rependat. Cujus rei exemplum in ipſo Ariſt. habemus. Habuit enim amicitiã qualemqualem cum Alexandro Magno, quatenus ipſum docuit philoſophiam, & ab eo ampliſſimos recepit divitiarum proventus. Unde anſam deſumpſit Lucianus ut diceret, Ariſtotelem intuitu accipiendi divitias ab Alexandro, perſuaſiſſe ipſi, ut crederet, neminem felicem eſſe poſſe abſque divitiarum affluentia: ſic enim ſuæ ipſius utilitati conſultum iviſſe. Patet itaque ex dictis, nihil incommodi ſequi ex eo, quòd vir probus cum improbo amicitiã utilem aut jucundã aliqualẽ ineat. Non enim propterea cum illo communicat in im-

probitate, ſed in utilitate aut jucunditate, minimè turpi, aut inconceſſa. Similitudo autem inter utrumque ſufficiens & idonea eſt, quatenus ambo humanis moribus præditi ſunt, & animo conſentiunt in mutuam utilitatem, aut jucunditatem permiſſam.

26. Inſtabis. In viro optimo ſeu perfecto omnia debent eſſe optima & perfecta. Cùm enim virtutes omnes morales ſint invicē connexę, ut inquit Ariſt. lib. 6. *Ethic.* cap. 13. aliiſque locis, neceſſum etiam eſt, ut omnes illę in gradu ęquali habeantur; ac proinde, ut ſi una aliqua earum perfecta ſit, etiam alię exiſtant in gradu perfecto. Atqui amicitia utilitatis & jucunditatis ſeorſum ab amicitia honeſtatis non eſt optima & perfecta, ſed potiùs adulterina & notha: ut ſępè cum eodem Ariſt pronunciavimus. Ergo in viro optimo ſeu perfecto non eſt amicitia utilitatis aut jucūditatis ſeorſum ab amicitia ſecundùm honeſtatem. Modò ſic. Sed certum exploratumque eſt, viro optimo & perfecto nullam eſſe amicitiam honeſtatis cum improbo: quippe qui honeſtatem non habet propter quam diligatur, neque honeſtatem in viro probo exiſtentem amat propter ſeipſam. Ergo neque vir optimus poteſt habere cum improbo amicitiam utilitatis aut jucunditatis.

27. Reſp. in viro optimo ſeu perfecto non eſſe opus ut omnia ſint optima & perfecta abſolutè & ſimpliciter: ſed ſufficere ſi perfecta ſint ſecundùm illum perfectionis modum, quem intra propriam ſpeciem nata ſunt habere. Hoc autem verificatur adhuc in amicitia utilitatis & voluptatis, quam init cum improbo: nam licèt illa non ſit abſolutè & ſimpliciter perfecta amicitia, eſt tamen perfecta cum addito intra propriam ſpeciem: ſiquidem in viro probo attingit illum perfectionis gradum, quē poteſt aſſequi. Habet enim intra proprios limites, ut contineatur intra ſphęram jucunditatis utilitatiſvè permiſſę, abſque ullo exceſſu aut defectu. Nimirum, tam virtuti morali, quàm amicitię, id commune eſt; ut attendat mediocritatem inter exuperantiam, & defectum; ac pręterea id obtinet ex conſortio viri probi, ut utilitas & jucunditas ipſa non appetatur propter ſe, ſed propter honeſtatem. Cùm enim vir optimus ab honeſtate poſſideatur totus, nihil omnino amat, etiam ex rębus indifferentibus, niſi propter bonum honeſtatis ac virtutis. Exemplo res innoteſcit in actionibus ſecundùm ſpeciem indifferentibus, ſeu non habentibus poſitivè ex ſpecie ſua perfectionem moralem: quæ quidem etiam in viro optimo locum habent abſque prędjudicio perfectionis ipſius, quoniam ab eo ſemper referuntur in bonum finem, & honeſtati conformem.

28. Cònfirmatur doctrina præjacta. Sub genere amicitiæ non ſolùm continetur utilis, jucunda, & honeſta, ſed etiam paterna, conjugalis, fraterna, conſanguinea, & œconomica: de quibus omnibus ſingillatim diſſerit Ariſtoteles lib. 8. *Ethic.* cap. 11. & 12. Nimirum, cùm amicitia generatim in communione & ſocietate vitæ fundetur, juxta diverſitatem communionis & ſocietatum vitæ dividitur ipſa amicitia: ideoq́ue inter patrem & filium, maritum & uxorem, fratres ac ſorores, ejuſdemq́ue familiæ contribules & domeſticos, alium atque alium locum habet. Atqui poteſt pater probus cum filio improbo amicitiam paternam habere, & revera habet, dum ipſi educationem, alimenta, cæteraq́ue ſibi congruentia exhibet, quamvis ille ſolam venerationem amoremq́ue rependat, nec præterea à vitiis deſiſtat. Eademq́ue ratio eſt de viro erga uxorem, de fratre erga fratrem, de conſanguineo erga conſanguineum, quamvis aliàs diſſimilem moribus. Adhuc enim poſſunt ſibi invicem rependere ea mutua amoris officia, quæ uniuſcujuſque ipſorum interſunt, ſeq́ue mutuò amare ob nexum illum ſanguinis, ac ſibi bene velle, & conſilia communicare in bonum ejuſdem familiæ. Ergo pariter inter extraneos, quorum alter probus, alter improbus eſt, duci aliqualis amicitia poteſt. Nimirum, ſicuti conſanguinei ſe invicem amant ratione ejuſdem ſanguinis, abſtrahendo ab honeſtate: ita etiam extranei ſe invicem amare ob utilitatem aut jucunditatem poſſunt, ſive adſit præterea honeſtas, ſive non.

QUÆSTIO QUARTA.

Quænam amicitiæ ſpecies ſit diuturnior?

QUÆSTIONE præcedenti contulimus tres illas amicitiæ ſpecies in ordine ad ſubjecta, ſive varia hominum genera, in quibus eſſe poſſunt. Nunc ſupereſt illas conferre quoad diuturnitatem, ſeu permanentiam, & inquirere, quænam ex iis ſpeciebus amicitiæ ſit ſtabilior & diuturnior: ſive, quod perinde eſt, an ſola amicitia honeſta, ſeu proborum hominum propria, ſit conſiſtens & ſtabilis. Affirmant communiter interpretes Ethicorum, *lib. 8. cap. 4. & 14. itemq́ue lib. 9. cap. 1. & 6. quibus ego libenter ſubſcribo. Verùm oportet priùs expendere qualiter id exiſtimandum ſit & probandum.*

SECTIO PRIMA.

Amicitiam honeſtam, ſeu proborum hominum propriam, eſſe conſiſtentem & ſtabilem; cæteras verò fugaces & evanidas. Rationes aliorum in id probandum examinantur.

2. ANTEQUAM aſſertionem præjactam explicemus, oportet præmittere, antiquum illum interpretem Ethicorum, cujus verſione uſi ſunt Gualterus Burleus, Buridanus, Javellus, & alii lib. 8. *Ethicorum*, cap. 4. φιλίαν ἀδιάλυτον, quę eſt in textu Græco, pro uno eodemq́ue accepiſſe, ac *amicitiam immutabilem*, ſeu ut ipſi loquuntur, *intranſmutabilem*. Etenim verba illa ejuſdem capitis, καὶ μόνη δ' ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία ἀδιάβλητός ἐστιν, ita interpretati ſunt: *Et ſola verò proborum amicitia intranſmutabilis eſt.* Cæterùm Argyropilus, &

cæteri politiores interpretes, eam interpretationem rejecerunt: & amicitiam, quàm Ariſt. appellat ἀνέγκλητον, Latinè dixerunt, *liberam calumniis*, ſeu expoſtulationibus, aut criminationibus: Et meritò quidem ita interpretati ſunt: quoniam ea vox deducta eſt ab à privante, & a verbo διαβάλλειν, quod ſignificat calumniari. Non enim amicitia proborum eſt querelis & criminationibus obnoxia, inſtar earum quæ ducuntur ob utilitatem, jucunditatemvè, ut idem Ariſtot. eo loco disertè docet, & pleniùs adhuc cap. 13. & lib. 9. cap. 1. quoniam cùm unuſquiſque amicorum plenè probatos habeat ſui amici mores ad leges totius honeſtatis compoſitos, non facilè de illo quicquam minùs dignum ſuſpicatur, neque temerè exiſtimat violata eſſe ab eo jura amicitiæ. Hæc autem ratio nullum habet locum in amicitiis fucatis & adulterinis, quæ ducuntur utilitatis aut voluptatis intuitu. Cùm enim non nitantur in eo ut amici invicem probatos mores habeant, ſed in utilitate, aut voluptate, ex cujus retributione inæquali plerumque naſcuntur criminationes & querelæ; conſequens eſt ut ambæ parum perſiſtant, & facilè diſſolvantur. Veniamus modò ad expendendas aliorum probationes.

3. Aliqui authores probant aſſertum præjactum ſub hac ferè differendi formula. Omne id, cujus corruptionis nulla ſubeſt cauſſa, poſtquam ſemel exiſtit, ſtabile ac firmum perſeverat. Atqui proborum amicitiæ corrumpendæ nulla cauſſa ſubeſt. Ergo poſtquam amicitia proborum exiſtit, ſtabilis ac firma perſeverat. Aſſumptio, in qua ſola poteſt eſſe diſſidium, ſuadetur excurrendo per ea, de quibus dubitari, aut etiam exiſtimari poſſet, eſſe ſufficientes cauſſas ad ejuſmodi amicitiam corrumpendam. Primò enim occurrit mors, quæ omnes ſocietates, communioneſque vitæ humanæ, atque adeò, & amicitias quaslibet videtur extinguere. At nec mors quidem corrumpere proborum amicitiam poteſt. Amicitia enim proborum, cùm ſola honeſtate nitatur, aut eſt virtus moralis, aut cum ea connexa. Atqui virtutes hominis, & quicquid cum iis connexum eſt, non corrumpuntur per mortem, ſed fixæ & ſtabiles cum immortali animo permanent. Quod altè ſibi infixum oſtendebat apud Ciceronem ille, qui de amico Scipione jam vitâ functo ajebat: *Mihi quidem Scipio, quanquam eſt ſubitò exemptus, vivit tamen. Virtutem enim illius viri amo, quæ extincta non eſt.* Similiter & Ovidius amicitię honeſtę perennitatem aſſerit, etiam poſt fata, dum accinit:

Et decet, & certè vivam tibi ſemper amicus:
Nec tibi qui moritur, deſinit eſſe tuus.
Ipſe ego, quicquid ero cineres interque favillas,
Tunc quoque non potero non memor eſſe tui.

Quod ſi verò hoc loco cõſiderationibus theologicis inſiſtendum eſſet; non deeſſent plura in idem probandum. Cùm enim amicitia hominum verè proborum charitatis infuſæ atque æternùm in animo permanſuræ comes ſit, ab eaque formetur, appaxet ſatis congrua ratio, ut poſt obitum ejuſmodi amicitia pariter incorrupta permaneat. Amicitia ergo proborum non diſſolvitur per mortem.

4. Secundò occurrit abſentia diuturna, quæ videtur eſſe cauſſa urgens diſſolvendi amicitiam, quoniam hæc maximè exigit convictum frequentem, & familiarem collocutionem, quæ ſanè inter abſentes eſſe non poteſt, quamvis ex parte ſuppleri poſſit litterarum ſeu epiſtolarum interventu. At nec diuturna abſentia corrumpere proborum amicitiam poteſt. Quoniam ubi fundamentum amicitiæ permanet, ipſam quoque permanere neceſſum eſt. Atqui fundamentum ejus amicitiæ eſt ſolida amicorum virtus, quæ æquè permanere ſupponitur in abſentia, ſicut in præſentia. Ergo proborum virorum amicitia nullatenus per diuturnam abſentiam diſſolvitur. Hinc etiam apparet, plura alia, de quibus dubitari poſſet, minimè ſufficere ad amicitiam dirimendam: præſertim verò mutationem fortunæ aut ſtatûs: ut ſi alter amicorum proſperam, alter miſeram fortunam experiatur; alter in Magiſtratum, ſive ſummam rerum evectus ſit; alter ingentem capitis diminutionem ſubeat. Apparet, inquam, neque eam fortunæ ſortiſvè inæqualitatem ſufficere ad amicitiam dirimendam: quoniam cùm nitatur habitu ſolidiſſimo virtutis, nullam ſui mutationem ſubeunte, in quibuslibet caſibus proſperis vel adverſis nullo etiam modo labefactari poteſt. Cujus doctrinæ videtur ampliſſimum exemplum præſtitiſſe M. Aurelius Imperator, qui poſtquam aſcendit ad purpuram & ſolium, minimè dedignatus eſt familiariter reſcribere, & pleraque alia amicitiæ officia exhibere iis, quos in mediocri fortuna poſitus tanquam æquales & amicos habuerat.

5. Tertiò denique ſi fortè quiſquam exiſtimet, amicitiam proborum deſtrui poſſe à ſuo contrario, inſtar aliarum qualitatum; nimirum, ex eo quòd alter amicorum efficiatur improbus; exiſtimatio ejuſmodi rejicitur: quia cùm amicitia proborum ſit virtus animo inhærens, aut virtutis comes, ut jam antè dictum eſt, nequit corrumpi per alienam improbitatem. Sicuti enim nulla virtus adquiritur per actus alienos, ſed proprios ejus ſubjecti in quo eſt, ita neque corrumpitur per aliena ſcelera, ſed dumtaxat propria. Ergo amicitia honeſta & ſtudioſa, quæ inerat alteri amicorum, nequit corrumpi per improbitatem alterius. Et ratio deſumitur ex ipſa natura qualitatum contrariarum, quarum nulla evertit alteram, vel à ſubjecto pellit, niſi illam tangat. Neque enim frigus v. g. pellit calorem à ligno, niſi calorem tangat, & cum eo luctetur. Atqui aliena improbitas nequit tangere probitatem alterius amicorum, neque luctam cum ea habere extra proprium ſubjectum. Non ergo amicitia proborum corrumpi poteſt per improbitatem alterius veluti qualitatem contrariam. Ita ferè Buridanus lib. 8. *Ethic.* quæſt. 7. & alii. Legendi etiam circa hoc Theophilus Raynaudus lib. 4. *De virt.* ſect. 2. à num. 57. & Piccolomineus Gradu 7. cap. 21.

6. Cæterùm rationes præjactæ non videntur probare abſolutam permanentiam, & immutabilitatem amicitiæ proborum, qualem Buridanus tuetur. Primò enim quod in ea aſſumitur de permanentia virtutum in anima ſeparata à corpore, ac propterea amicitiæ, veluti illarum comitis, difficile apparet, ſuppoſitâ Ariſtotelis ſententiâ, & conſenſu plerorumque interpretum lib. 1. *Ethic.* cap. 13. & lib. 9. cap. 1. atque aliis locis, affirmantium, virtutes morales non in ipſa anima, aut voluntate, ſed in appetitu ſentiente reſidere. Amicitia autem proborum, de qua in præſenti agimus quæque ſolo lumine naturali & experimento innoteſcit, ſi eſt virtus moralis, vel illius comes, reſidet fortè in appetitu ſentiente. Cùm ergo appeti-

petitus ſentiens, qui certè corporeus eſt, & caducus, corrumpatur per mortem hominis, nullumque accidens permaneat deſtructo, cui inhærebat, fateri oportet, amicitiam de qua agimus, per mortem corrumpi, & nullo modo permanere. Et expreſsè docet D. Thom. 1. 2. quæſt. 67. art. 1. ad 3. virtutes morales non permanere in anima ſeparata, donec poſt reſurrectionem conjungatur corpori: ſolamque Juſtitiam excipit, quoniam hæc non inhæret appetitui ſenſitivo, qui mortalis eſt, ſed voluntati, quæ eſt æterna & immortalis. Quòd verò additur de amicitia conjuncta charitati theologicæ, quamvis verum ſit, non eſt ad rem: quoniam amicitia illa longè altior eſt, & ſuprà naturæ vires, ac planè divina. In præſenti autem quæſtio eſt dumtaxat de amicitia humana, adquiſita, & naturali, quam ſolam agnovit Ariſtoteles.

7. Secundò, id quod dicitur de abſentia, tanquam incapax omnino ſit ad amicitiam proborum dirimendam, quoniam minimè deſtruit virtutem, in qua nititur; non ſatis eam opinionem probat. Amicitia enim, juxta Ariſtotelem pluribus locis lib. 8. *Ethic.* exigit mutuum amorem cum delectatione ex convictu & colloquio amicorum. Atqui licèt abſentia amicorum non corrumpat virtutem utriuſque, impedit tamen mutuum illum amorem cum delectatione ex convictu & colloquio amicorum; præſertim ſi diuturna ſit & nequeat per epiſtolas ſuppleri. Ergo licèt abſentia amicorum non corrumpat virtutem utriuſque, impedit tamen id, quod omnino ad amicitiam exigitur, atque adeò & evertit amicitiam ipſam. Jam verò quod additur, nec per mutationem fortunæ, aut ſtatûs, veterem amicitiam dirimi, haud facilè eſt. Nam ubi alter amicorum evehitur ad ſolium, jam non manet amicitia illa æqualitatis, quæ antea erat: ſed ſummùm eſſe poteſt amicitia in excellentia, qualem ipſe Ariſtoteles conſtituit lib. 8. cap. 7. & 11. inter eos, qui longo inter ſe diſtant intervallo: ut Regem & ſubditum, Deoſque & homines. Quin & juxta eundem cap. 6. ejuſdem libri ſola mutatio ætatis de adoleſcentia in ſenium videtur ſufficiens diſſolvendę amicitię; cùm pronuntiet, ſenes non eſſe aptos ad amicitiam, quoniam defectu virium, & imbecillæ ætatis, unam utilitatem & ſubſidium indigentiæ ſuæ in votis habent: ideoque jucundum convictum exhibere nequeunt, ſine quo vix, aut ne vix quidem, amicitia eſſe poteſt.

8. Tertium denique deſumptum ex natura contrariorum, non apparet ſatis firmum: quoniam amor deſtruitur per odium, veluti per qualitatem contrariam. At ſi amicorum alter fit improbus, poteſt alter jure meritoque concipere odium ipſius. Ergo & poteſt deponere ſeu corrumpere pręcedentem amorem. Negari autem non poteſt alterum ex amicis probis poſſe ſponte ſua fieri improbum: cùm virtus jam adquiſita animo inhærens, imo & jam perfecta, non auferat liberam poteſtatem arbitrii ut deflectat in vitium, atque iteratis actionibus pravis omnem ab animo virtutem excludat. Negari præterea nequit, alterum ex amicis in virtute perſiſtentem meritò habiturum odio alterum, quem videt à virtute degeneraſſe in vitium, præſertim ſi eò improbitatis devenerit, ut deploratiſſimus ſit, & cujus correctio deſperata videatur. Neceſſum enim eſt ut qui ſeriò virtutem colit & amat, averſetur & odio habeat vitium, ubicumque illud ſit. Cùm igitur amor cujuslibet objecti excludatur per illius odium, conſequens eſt ut ille amor amicitiæ, quo vir probus diligebat amicum probum, ſuperveniente illius iniquitate, pręſertim extrema & inſanabili, penitus excludatur per illius odium, & quodammodo corrumpatur eo, nimirum, ſenſu, quo dicimus, actus voluntatis, qui ſemel in voluntate exiſtere ſolebant, nullum de cætero locum habere in ipſa voluntate. Igitur de primo ad ultimum rationes Buridani pro abſoluta & omnimoda permanentia amicitiæ proborum non videntur ſatis firmæ aut efficaces.

SECTIO II.

Quo ſenſu amicitia honeſta præ aliis duabus ſit ſtabilis, & diuturna, tum ex mente Ariſt. tum reipſa.

6. VIDES inſufficientiam præjactarum rationum ad probandum immutabilem eſſe proborum amicitiam. Cùm verò Ariſtoteles non ſemel doceat, illam præ aliis duabus fucatis & adulterinis amicitiis perſiſtere, oportet id explicare paullò aliter & confirmare. Quod ut præſtem, præmitto, amicitiæ re ac nomine plura contineri & involvi, quæ ſeorſum conſiderare, & diſcernere oportet, ut exinde appareat quo ſenſu, aut penes quid permaneat, vel non permaneat in viris probis. Primò enim continetur actus amoris, ſeu amatio: quæ certè per ſe ſpectata, nec eſt virtus, nec amicitiæ actus: quoniam proprius amicitiæ actus non eſt amare utcumque, ſed amare amicum gratiâ ipſius tantummodo, & abſque ordine ad voluptatem utilitatemvè noſtram. Alioqui enim quoties amamus res inanimas, aut etiam prædítas vitâ ſolùm ſentiente, in gratiam noſtri ipſorum, diceremur illas diligere amore amicitiæ. Quod planè conſtat falſum eſſe. Secundò involvitur ſub amicitiæ re ac nomine redamatio, ſive mutuus amor, ſine quo nulla vera, & plena amicitia eſſe poteſt: ideoque Ariſtoteles docet, ſi quis alterum amet, nec tamen ab eo viciſſim ametur, benevolum quidem fore, quoniam alteri bene vult; amicum tamen non fore, quoniam deeſt redamatio. Tertiò continetur mutua cognitio, quâ unuſquiſque amicorum plenè planeque perſpectum habet ſe ab altero amari. Ideo enim ab Ariſt. amicitia definitur, mutuus amor non latens. Subditque rationem. *Quomodo enim dicat aliquis amicos latentes?* Revera enim nullus ſolidæ amicitiæ locus eſt, niſi unuſquiſque amicorum plenè noverit ſe fideliter ac verè redamari. Quartò involvit communicationem conſiliorum animi, & bonorum omnium, convictumque ſuavem: quæ tria ſunt effecta amicitiæ potiſſima, ſeu veræ redamationis, adeoque cum ea connexa, ut ex illorum defectu arguatur, aut non eſſe amicitiam ſolidam, aut numeris omnibus perfectam non eſſe. Quapropter Seneca Epiſt. 3. ita loquitur: *Si amicum aliquem exiſtimas, cui non tantundem credis, quantùm tibi, vehementer erras, & non nôſti vim veræ amicitiæ. Nullum habet majus malum occupatus homo, & bonis ſuis obſeſſus, quàm quòd ſibi amicos putat, quibus ipſi non eſt. Tu verò omnia cum amico delibera.* Huc ſpectant illa veterum adagia, quibus mutua inter amicos communicatio exprimitur penes bona

omnia

omnia : ut *κοινὰ τὰ φίλων πάντα*, *communia amicorum omnia* : inſuper , *τὸν φίλον ἕτερον αὐτόν* , *amicum eſſe alterum ipſum*: præterea, ut plura alia omittam, apud Homerum , *ἶσον ἐμῇ κεφαλῇ* , *æquè ac meum ipſius caput.* Nequit autem verè alter alterum reputare ut unum eundemque ſecum , ſi non omnia animi arcana & conſilia ipſi pateſaciat , bonaque communicet. Huc ſpectat æqualitas amborum uſque adeò connexa amicitiæ,ut à Pythagora dictum ſegatur , *τὴν φιλίαν ἰσότητα εἶναι* , id eſt , *amicitiam eſſe æqualitatem.* Quintò denique , & omnium maximè, continetur amicitiæ re ac nomine inclinatio illa, ſeu propenſio voluntatis per modum habitus,quâ quis erga amicum bene affectus eſt,etiam dum de illo non cogitat, ſed aliis diſtrahitur curis, ſive dormit. Nam etiam tunc amicus cenſetur diciturque, quamvis actu ipſo & functione non diligat. Diſtinguere enim oportet in qualibet virtute habitum, & exercitium illius, ut habitus quidem ſtabilis ſit, exercitium verò inconſtans, ac ſæpè interruptum per multiplices humanæ vitæ neceſſitates & euras. Imò & fieri etiam poteſt, ut quamvis adſit internum virtutis exetcitium, adhuc nullus externæ operationi,ſeu executioni ſit locus: ut patet in viro liberali, aut magnifico, ſi poſtea ad inopiam redigatur : ſimiliter & in viro forti ac ſtrenuo duce, qui antea pericula mortis pro patria abſque timore ullo aggrediebatur in bello: poſtea autem impeditur ſenio, aut infirmitate ſuperveniente. Non enim aliquis eorum poterit in externum virtutis opus prodire, quamvis retineat habitum , & internos actus exerceat. His ſtatutis, quæ maximè obſervare, & diſtinguere oportet, nonnulla inſerenda ſunt.

10. Primùm, amicitiam proborum , etiam dum probi perſiſtunt, deficere quidem poſſe quo ad convictum & familiaria colloquia . Id facilè patet: nam quamvis ambo probi perſiſtant, atque idipſum perſpectum habeant ex diuturno experimento, quo exiſtimant neutrum ipſorum ab honeſtate receſſurum, adhuc tamen fieri poteſt ut alter recedat longè diuque ab altero, citra culpam aliquam, aut læſionem amicitiæ ; ac propterea nequeat cum illo ullum habere convictum, aut colloquium, etiam per epiſtolas: ut ſi ambo v. g. Salmanticæ degant, & alter cogatur præfecturam gerere in Peruano regno tot millibus leucarum terræ mariſque diſſito, & inde tranſmittatur ad regionem æquè aut magis diſtantem , unde nequeat ullo modo amicum abſentem ſalutare, convenirevè, ne ſcripto quidem . In eo eventu planè conſtat, ceſſare amicitiam quo ad convictum, & colloquia, ac manifeſtationem conſiliorum animi , quamvis in neutro amicorum probitas deſit.Idemque eſt de externa communicatione bonorum:quoniam tunc fieri poteſt ,ut nullus locus ſit, aut occaſio tranſmittendi invicem dona, quibus amicitia conſervari non leviter ſolet, ſaltem ut indiciis & argumentis. Addendum quoque eſt, in eadem hypotheſi , ſaltem diuturno tempore tranſacto, amicitiam deficere quo ad exercitium amandi & redamandi, aut certè langueſcere. Quod patet experimento omnium eorum, qui amicitiam honeſtam profeſſi ſunt , & poſtea nimiùm inter ſe terra marique receſſerunt . Quamvis enim in ipſo receſſu doleant vehementer ſeparationem,& aliquanto poſt tempore retineant affectum illum ex amore ortum; poſtea denique ac paullatim obliviſcuntur, nec niſi admodum remiſsè, amant. Quod in cauſſa fuit ejus adagii Græcorum apud Atheneum: *τηλοῦ φίλοι ναίοντες οὐκ εἰσὶν φίλοι*, id eſt, *Amici ſi procul ſint, non ſunt amici.* Concinitque illud Propertii:

Quantum oculis animo tam procul ibit amor.

Neque obſtat quòd Athenæus ipſe id proverbium ab humanitate alienum dicat : neque, quod Buridanus arguit,fundamentum ejus amoris eſſe probitatem amicorum, quæ nullatenus deſtruitur per abſentiam. Reſpondemus enim,loquendo de exercitio amandi , ut modò loquimur , proverbium id potiùs humaniſſimum eſſe . Homini enim mortali, & à ſenſuum officio pendenti in actibus ſuis, etiam internis, cognatum eſt , ut deficiente ſenſuum officio, quo incitatur ad amandum amicum, paullatim langueſcat, aut deficiat in amando. Quare ubi ex longa ac diuturna abſentia non videt, audit , vel alloquitur amicum ſuum , deſunt incitamenta aſſidua & functiones extetnæ , per quas oritur, creſcit , & conſervatur amor. Nec ſufficit quòd in ambobus perſiſtat virtus, quæ eſt potiſſimum honeſtæ amicitiæ fundamentum. Hinc enim ſolùm probarur permanentia amicitiæ quo ad habitum animo hærentem , de quo poſtea: non tamen quo ad exercitium amandi,quod ſtabile non eſt , niſi externis præſidiis, & convictu , ac conſiliorum communicatione frequenti conſervetur. Patet igitur , amicitiam proborum deficere, aut ſaltem langueſcere poſſe,quo ad exercitium amandi.

11. Secundum eſt, etiam non interveniente abſentia amicorum proborum ſed ſola mutatione ingenti ſtatus in altero eorum , deficere poſſe amicitiam magna ſui parte, præſertim quo ad æqualitatem,& externam bonorum communicationem inde ortam. Id patet exemplo ſuperiùs indicato, ſi altero amicorum in ſuo mediocri ſtatu manente, alter in ſolium & purpuram exaltetur. Non enim de cætero oportebit, ut omnino æqualiter ſe gerant ſicut antea,neque ut in actum & exercitium proferant æqualitatem illam amicitiæ,quâ primùm illigabantur . Nam, ut Ariſt. docet lib. 8. *Ethic.* cap. 7. inter Principem & ſubditum non eſt locus amicitiæ æqualitatis, de qua hoc loco agimus, ſed dumtaxat amicitiæ *καθ' ὑπεροχήν* , *ſecundùm excellentiam* , quam eo loco aſſerit eſſe genere diverſam à præcedenti. Quò reſpexit poeta dum accinit :

Non benè conveniunt , nec in una ſede morantur ,
Majeſtas & amor.

nimirum , amor amicitiæ ſecundùm æqualitatem , quæ inter inferiorem & ſuperiorem, præſertim Regem , eſſe non poteſt . Similiter neque æqualitas amicitiæ in iis eſſe poteſt penes bonorum communicationem.Quamvis enim deceat Prncipem magnificè ſe gerere, & amicis beneficia conſetre , quantùm ratio & honeſtas patitur, non tamen decet ut ſubditum, quamvis probum & amicum, faciat ſibi æqualem in externa bonorum affluentia, aut ornatu. Intereſt enim Reipublicæ ad pulcherrimum politicæ ordinem ſervandum, ut ſicut Princeps anteſtat ſubditis dignitate, ita etiam emineat ornatu & divitiis, in decorem ac ſplendorem Regiæ ſuæ, ac ſubditorum ipſorum utilitatem. Quare Nero ille *dignus imperare , niſi imperâſſet* , non uſque adeò locupletavit præceptorem ſuum Senecam , ac communiter putatur. Neque enim æqualem ſibi in opulentia fecit longiſſimo intervallo . Quin & plures liberti eo ipſo tempore erant Romæ Seneca ipſo opulentio-

tiores: de quo plura dedimus in commentario lib. 1. *Ethic.* cap. 3. circa finem. Nec M. Aurelius Imperator in iis ipſis donis ad amicos, ſuprà commemoratis, exceſſit moderationis limites, ut quemquam illorum ullatenus ſibi adæquaret. Id enim non regiæ magnificentiæ, ſed ſummæ prodigentiæ eſſet, ſive (ut proprie loquamur) inſcitiæ decori ſumptus, quæ eſt vitium Magnificentiæ contrarium per exuperantiam, & ab Ariſt. lib. 4. *Ethic.* cap. 2. dicitur ἀπειροκαλία. Denique amicus ad ſolium evectus, immeritò amicum ſubditum æquaret ſibi in honore, ſicut antea: quoniam ſic perturbaret ordinem politiæ monarchicæ, in qua Rex cæteris honore & loco eminere debet. Quare non ad publicum Regni, ſed privatum filiorum ſuorum Arcadii & Honorii documentum, Theodoſius Imperator graviſſimum ac piiſſimum Arſenium coram iis in ſolio locavit, ac ſedere compulit. Nimirum, cùm ſtantem vidiſſet, ſedentibus filiis, quos erudiendos acceperat, ita indignatus eſt humaniſſimus Imperator, ut filios ſuos ſtare, & magiſtrum ſedere fecerit, quò de cætero ipſum ut par erat venerarentur. Huc ſpectat conſeſſus ſubditorum ad menſam Regum, olim interdum conceſſus, nunc vix alicui permiſſus: ut propterea Illuſtriſſimi Comites de Ribadeo privilegio ſibi olim conceſſo prandendi cum Regibus Hiſpaniæ in feſto Epiphaniæ, vix unquam uſi fuiſſe dicantur. Ideoque poſtremis hiſce ſæculis inſigni favori habitum eſt quòd Excellentiſſimus D. Gundiſalvus Fernandez de Corduba, antonomaſticè Magnus dux, & nulla unquam oblivione delendus, Genuæ ſimul cum Rege Galliarum, & Ferdinando Aragonum ac Siciliæ Rege ad menſam ſederit. Inſigni, inquam, favori, uſque adeò, ut triginta aut quadraginta poſt annis inſignis ille Marchio de Peſcara invitatus à Franciſco Galliarum Rege, recèns apud Ticinum, ſeu Papiam, ab Hiſpanis capto, ut ad menſam ſuam recumberet, noluerit acquieſcere. ſive ob Majeſtatis reverentiam, ſive ne victoria abuti videretur. Itaque plures ſunt communicationes propriæ amicitię ſecundùm ęqualitatem, quæ tamen in amicitia excellentiæ locum non habent inter Regem & ſubditum. Atqui fieri poteſt ut è duobus amicis æqualibus alter maneat ſubditus, alter in Regem evehatur. Fieri ergo etiam poteſt ut amicitia vetus non permaneat quo ad omnem illam communionem, quæ præſefert æqualitatem.

12. Alio itaque ſenſu dicendum eſt amicitiam proborum permanere præ aliis duabus adulterinis & fucatis, idq́ue tripliciter. Primò quo ad propenſionem, ſeu inclinationem per modum habitus. Hanc enim retinent ſemper probi amici, ſive diſtent, ſive convivant, ſive diverſam & inæqualem fortunam experiantur: immò & quamvis alter in Regem evehatur, alter in miſeram ſortem dejectus ſit. Adhuc enim quaudiu ambo probitatem retinent, pariter retinebunt propenſionem illam, quâ invicem ſibi bene volunt ex fine ſolius honeſtatis. Ratio eſt: quia nulla virtus, nulluſq́ue habitus virtutis comes, deſtruitur externo aliquâ cauſâ, aut varietate fortunæ. Atqui proborum amicitia eſt virtus, aut certè habitus virtutis comes. Ergo proborum amicitia non deſtruitur cauſâ aliquâ externâ, aut varietate fortunæ. Major propoſitio, in qua eſt difficultas, ſuadetur: tum ex natura virtutis, & cujuſlibet habitus boni, qui eſt qualitas animo inhærens, ac proinde difficilè mobilis: tum etiam, quoniam ut Ariſt. docet lib. 2. *Ethicorum* cap. 1. aliiſq́ue locis, habitus morales virtutum ſunt firmiores quodammodo ſcientiis, propter frequentiam majorem bonarum actionum, quibus generantur & augentur, quàm demonſtrationum: tum prærerea ratione ſimul & authoritate Senecæ ita loquentis ad Serenum: *Nihil eripit fortuna, niſi quod dedit. Virtutem non dedit: ideo nec detrahit. Libera eſt, inviolabilis, immota, inconcuſſa: ſic contra caſus durat, ut non inclinari quidem, nec vinci poſſit, &c.* Nulla ergo virtus, nulluſq́ue habitus virtutis comes, deſtruitur externo aliquo caſu, aut varietate fortunę: propterea que probi amici, quamvis ſuperveniat abſentia, aut mutatio fortunæ, inæqualitaſvè conditionis, ſemper retinent propenſionem illam, ſive habitum amicitiæ, quo ſibi invicem bene volunt. Quin & reipſa atque opere auxilium ſibi præſtabunt quoties occaſio fuerit aut locus virtutis ejus exercendæ: quoniam, ut monet Ariſt. amicitia ſolida non eſt ſimplex aliquis benevolentiæ amor, ſed vividus, robuſtus & efficax, qui proinde in opus progreditur benefaciendi, & communicandi bona amico, propter honeſtatem ipſius amici. Hęc autem ratio non habet locum in amicitiis fucatis & adulterinis, quæ ducuntur utilitate, aut voluptate. Solùm enim eſt amor in iis propter utilitatem, aut voluptatem perceptam ab amico, quæ naturâ ſuâ eſt fluxa, atque inconſtans, & caſibus ac mutationi obnoxia. Bona enim fortunæ, ex quibus utilitas ſperatur, vel ipſo nomine, inconſtantia, & lubrica ſunt. Bona corporis, ſive pulchritudinis, ex quibus voluptas quæri ſolet, citò diſſolvuntur, & inſtar hortorum Adonidis evaneſcunt, qui ſubitò, & una die nati, celerrimè interibant, ut ajebat Plato. Patet itaque amicitiam proborum ſolam eſſe ſtabilem & permanentem naturâ ſuâ quo ad mutuam propenſionem per modum habitus.

13. Secundò amicitia proborum præ duabus aliis permanet, quantùm ad mutuam cognitionem amoris, quo unuſquiſque amicorum intelligit, perſpectumq́ue habet ſe amari verè & ſolidè ab amico. Ratio eſt: quoniam amicitia honeſtatis non facilè paratur inſtar aliarum, ſed diuturno tempore, & experimento amoris mutui, atque, ut proverbio apud Ariſt. celebri exprimebamus, poſt multos ſalis modios unà conſumptos. Itaque cùm amicitia proborum radices miſit, bona amici exiſtimatio uſque adeo firma eſt, ut nullo fortunæ caſu, nulla mutatione ſtatus, nullâ locorum diſtantiâ, minuatur. Neque enim facilè quis malum & infidelem amicum credat, quem diuturno tempore ac frequenter expertus eſt probum & ſibi fideliſſimum, etiam in rebus difficilibus duriſq́ue. Contrà accidit in amicitiis ob utilitatem aut voluptatem. Cùm enim ea quæ hodie utilia aut jucunda apparent, cras inutilia aut injucunda reddantur, nulla in iis firmitas eſt, ut ſi ſemel placuerunt, ſemper placitura ſint. Nec de amicis utilibus aut jucundis ex eo capite firma aliqua exiſtimatio eſt, ut amanti reſpondeant, niſi viderint & ob oculos habeant utilitatem jucunditatemvè ſui ipſorum, quæ quotidie poteſt ſoletq́ue ſubire viciſſitudinem. Sola ergo amicitia proborum permanet quo ad mutuam cognitionem amoris.

14. Ter-

14. Tertiò permanet præ aliis duabus ſpeciebus amicitiæ ſucatæ penes defectum querelarum, quibus illæ facilè diſſolvi ſolent. Ut enim ſuprà expendebamus ex Ariſt. in præſenti, ſola proborum amicitia eſt ἀδιάβλητος, id eſt, calumniis ſeu criminationibus libera: quoniam cùm in ea amici invicem perſpectam habent probitatem ſuam, amoremq́ue honeſtum, ac fidelitatem diuturno multiplicíque experimento probaverint, non facilè ſuſpicantur, minùs autem credunt indignum aliquid de amico, propter quod meruerit ſolutionem amicitiæ. Oppoſitum autem contingit in amicitiis voluptatis utilitatiſque: quæ ſicuti facilè ac brevi contrahuntur, abſque ullo experimento veri & ſolidi amoris, ita & facilè criminationibus ſeu calumniis obnoxiæ ſunt, quarum cauſſa diri muntur. In iis enim plerumque oritur querela amicorum, quòd alter minus voluptatis, utilitatiſvè rependat amico, quàm ab eo accipiat. Inſuper & expoſtulationes plures eſſe ſolent de minori alterius fidelitate, quàm par eſſet. Quæ ſanè criminatio inter amicos probos non habet locum. Unde & hęc formula argumentationis ſubduci poteſt. Omnis illa amicitia, quæ criminationibus & querelis libera eſt, multò magis permanet, quàm ea, quæ iis obnoxia exiſtit. Atqui proborum amicitia criminationibus & querelis libera eſt: amicitiæ autem, utilis & jucunda, iis obnoxiæ exiſtunt. Ergo amicitia proborum multò magis permanet, quam amicitia utilis & jucunda. Quibus ita expoſitis, apparet qualiter tum in re, tum ex ſenſu Ariſt. amicitia ſtudioſa, ſive honeſta, præ aliis duabus ſit firma, conſtans, & quodammodo immutabilis.

15. Denique totam doctrinam ab Ariſt. traditam in hac quæſtione & præcedenti, & quicquid ferè ad illius exornationem productum à nobis eſt, comprehendit luculenter Seneca Epiſt. 9. aureis illis verbis: *Qui ſe ſpectat, & propter hoc ad amicitiam venit, malè cogitat: quemadmodum cœpit, ſic deſinet. Paravit amicum adverſus vincula laturum opem: cùm primum crepuerit catena, diſcedet. Hæ ſunt amicitiæ, quas temporarias populus appellat. Qui cauſſa utilitatis aſſumptus eſt, tandiu placebit, quamdiu utilis fuerit. Hac reſlorentes amicorum turba circumſedet: circa everſos ingens ſolitudo eſt, & inde amici fugiunt, vos probantur. Hæc re iſta tot neſaria exempla ſunt, aliorum metu relinquentium, aliorum metu prodentium. Neceſſe eſt, initia & exitus inter ſe congruant. Qui amicus eſſe cœpit, quia expedit, placebit ei aliquod pretium contra amicitiam, ſi ullum præter ipſam placet pretium. In quid amicum paro? ut habeam pro quo mori poſſim, ut habeam quem in exilium ſequar, cujus me morti opponam & impendam. Iſta quam tu deſcribis, negotiatio eſt, non amicitia, quæ ad commodum accedit, quæ quid conſecutura ſit ſpectat. Non dubiè habet aliquid ſimile amicitiæ &c.* Nec plura, ut auream clavem conſignem.

SECTIO III.

Amicitiam omnem corrumpi quidem per odium ſed tamen difficiliùs illam: quę honeſtate ducitur, quàm illas quæ utile & jucundum proſequuntur.

16. SUPEREST exponere demum cauſſam illam, quæ directè corrumpit amicitiam. Ea verò eſt odium, quoniam directè contrariatur amori: ac proinde ubi locum obtinet in animo, ex iis, qui antea amici erant, inimicos facit: totamq́ue illam amori coniunctionem & ſuavitatem, quę præceſſit, in ſeparationem & amaritudinem animorum commutat. Inde verò apparebit conſequenter, quęnam ex tribus amicitiæ ſpeciebus ſit quę per odiũ diſſolvitur; an honeſta, an verò ſolũ utilis & jucũda?

17. Porrò odium, quantam vim habeat ad amicitiam corrumpendam, ſive, quod perinde eſt, ad inducendam inimicitiam ipſi contrariam; & quibus ex cauſſis inter amicos excitari ſoleat, optimè exponit Lælius, de quo ita Cicero: *Dicere ſolitus erat, peſtem eſſe majorem nullam in amicitiis, quàm in pleriſque pecuniæ cupiditatem, & in optimis quibuſque honoris certamen, & gloriæ. Ex quo inimicitias ſæpe inter amicos extitiſſe: maxima etiam diſſidia, & plerumque juſta naſci, cùm aliquid ab amicis, quod rectum non eſſet, poſtularetur; ut aut libidinis adminiſtri, aut poſtulatores eſſent ad injuriam. Quod qui recuſarent, quamvis honeſtè id facerent, jus tamen amicitiæ deſerere arguerentur ab iis, quibus obſequi nollent. Eorum querela inveterata non modò familiaritates extingui ſolere, ſed odia gigni maxima atque ſempiterna. Hæc ita multa quaſi facta impendere amicitiis, ut omnia ſubterfugere, non modò ſapientiæ, ſed etiam felicitatis diceret ſibi videri.* Hactenus ille.

18. Odium autem, juxta definitionem Div. Thomæ, eſt diſcrepantia, ſive, ut ipſe loquitur, diſſonantia appetitus ab eo, quod cogitatur tanquam repugnans & noxium. Quæ definitio extenditur ad affectum illum, quo animantium brutarum appetitus fugit, ſeu averſatur id, quod ab iis cogitatur nocivum & contrarium, ſive jam præſens ſit, ſive præſentiatur venturum: ut cùm lupum præſentem, immo & diſtantem, timent & declinant: ſimiliterque dum procellas longè antea, quàm ingruant, proſpiciunt. Itaque odium, quatenus à Div. Thoma definitum, etiam in mutis animantibus eſt. Quod idem intelligi poteſt, juxta ipſius odii definitionem ab aliis traditam, ut ſit *animi offenſio ex malo comprehenſo*. Neque obſtat quod aliqui dicunt, animi nomine humanum intelligi dumtaxat; ac proinde eam animi offenſionem eſſe affectum proprium hominis. Contrà enim eſt: quia animus & anima idem omnino videntur ex communi uſu & ſignificatione: ac proinde ſicuti anima competit brutis, ita & animus. Fateor apud politiores & philologos, animi nomine ſolam rationalem animam denotari: eoque ſenſu definitionem præjactam eſſe propriam affectus illius, quo homines aliquid ſibi moleſtum averſantur, & exoſum habent.

19. Malum verò ipſum, quod odio habemus ſive quod nos offendit, eſt quicquid cogitamus nobis adverſum, ſive noſtræ ipſorum conditioni & convenientiæ repugnans. Cùm enim natura noſtra pluribus egeat, ut perfecta & omnibus numeris abſoluta ſit, tum ad intelligentiam ſpectantibus, tum ad ſenſum, tum ad corpus, & externa prǽſidia bonorum, quicquid apparet contrarium, ut ea indigentia expleatur, offendit nos, & odium ſui ingenerat. Cumq́ue convenientia, ſeu congruentia, quam unuſquiſque experitur ex ejuſmodi bonis ſit varia & multiplex, juxta conditionem ſingularem uniuſcujuſque (neque enim omnes ejuſdem genii ac propenſionis ſunt) conſequens eſt, ut offenſio ex impedimento eorum bonorum orta, ſive odium,

non ſit uniuſmodi, ſed multiplex & diverſum pro varia conditione perſonarum. Deinde non eadem, ſed alia atque alia eſt congruentia mentis, ſenſus, corporis, ac bonorum externorum. Congruentia enim mentis denotat id quod ipſi conveniens eſt, ſive ad theoriam ſpectet, ut veritas ſeu conſormitas judicii cum re cognita: ſive ad praxim, ut rectum de rebus agendis judicium. Congruentiam ſenſuum, ſive internorum, ſive externorum, eſt conſormitas cum objectis iis, quæ non triſtitiam, aut terrorem, ſed voluptatem aut quietem iis pariunt. Congruentiam corporis eſt convenientia illa, quâ corpus humanum bene ſe habet, procul à dolore, fame, ſiti, laſſitudine, vulnere, diviſione partium, nimio frigore, aut calore, aliiſque moleſtiis. Denique congruentia bonorum externorum eſt convenientia illa, quam homines percipiunt ex mediocribus fortunæ bonis: qualia potiſſimùm ſunt honor & divitiæ. Cùm verò omnis ejuſmodi congruentia appetatur; conſequens eſt, ut quicquid ipſi contrarium apparet, prorſus ingratum ſit, & odium ſui, ſive animi offenſionem ingeneret; etiam èrga illos, quos antea amor vel amicitia conjunxit.

20. Duplex autèm odium conſiderare oportet, ut appareat, quonam odii genere potiſſimùm amicitia dirimatur. Porrò quemadmodum amor alter eſt amicitiæ, alter cupiditatis: ita & odium duplex eſt: alterum offenſionis, ſive abominationis, ut Cajetanus loquitur: alterum inimicitiæ. Prius illud reſpondet amori cupiditatis: poſterius verò amori amicitiæ. Quemadmodum autem amare, quod eſt velle bonum alicui, ſignificat duo; nimirum, bonum quod amamus, & amicum cui bene volumus: ita etiam in odio continentur duo; nempe malum, quod abominamur, & is, cui volumus malum ipſum. Porrò odium inimicitię eſt quo volumus alteri malum ex diſplicentia in ipſo: ideoque exprimitur tanquam perſecutio mali deſiderati, & veluti fuga ab eo, cui malum deſideramus: ideoque inimicum eſſe alteri, eſt velle ipſi malum; quoniam malum ipſi eſt: licèt ratio volendi malum alteri ſemper debeat eſſe aliquod bonum verũ, aut apparens: ut dictũ eſt diſp. 1. q. 3. Cęterùm odium offenſionis, ſeu abominationis, oppoſitum amori cupiditatis, eſt fuga animi, ſeu diſcrepantia, ab illo malo, quod cogitamus repugnans & nocivum. Qualia ſunt quælibet dolorem aut tormentum afferentia, non ſolùm per realem perpeſſionem, ſed etiam cùm primùm innoteſcunt per ſpeciem ſui, tanquam damnum illatura: ſimiliterque quæcumque apparent turpia & rectæ rationi contraria. Illa enim, tum in nobis ipſis averſamur, ubi appetitus eſt rectus, tum etiam in amicis, ſicubi fortè ab honeſtate degenerant, & turpiter agunt.

21. Hinc facilè apparet quomodo amicitia diſſolvatur per odium. Quoties enim alter ex amicis in quolibet redamationis genere incipit ingratus apparere alteri, propter malum quod in eo diſplicet, ſeu averſionem voluntatis ingenerat, ſtatim aperitur janua odio aliquali. Quod ſi malum ipſum, quod in amico averſamur, radices mittat, nec melior ex eo fruges ſperetur, jam odium ipſum incrementa recipit, omnemque præcedentem amicitiam corrumpit. Quod verum eſt, tam loquendo de odio averſionis, ſeu abominationis, quàm inimicitiæ. Sive enim odio habeamus veterem amicum, quatenus ſolùm diſplicet ejus convictus & mores; ſive quatenus præterea volumus ulciſci injuriam aliquam gravem illatam ab eo, quæ nos ad iram implacabilem & vindictam provocat; utrovis modo per odium corrumpitur vetus amicitia: quia ſicuti odium & amor cohærere nequeunt, ita etiam nec amicitia & odium.

22. Cæterùm licèt id locum habere poſſit in omni amicitiæ genere, propter inſtabilem conditionem rerum humanarum, multò faciliùs poteſt contingere in iis fucatis amicitiæ ſpeciebus, quarum altera utilitate, altera voluptate ducitur, quàm in ea, quæ ſecundùm honeſtatem eſt. Innumeræ enim occaſiones ſunt, in quibus diſpliceat alter amicorum alteri, ubi ambo unam utilitatem, aut voluptatem in votis habent; dum alter conqueritur, minorem ſibi rependi, quàm par ſit, aut etiam nullam. Unicuique enim eorum nimium videtur quicquid in amicum confert, & parum quod ab eo accipit. Unde paſſim oriuntur inter eos criminationes & querelæ, quæ nonnumquam Vatinianum odium pariunt. Cùm enim amicitiæ ejuſmodi nothæ & degeneres plerumque competant animis non ingenuis aut ſublimibus, ſed ſordidis, & fæculentarum rerum amore poſſeſſis; facilè eos affectus viles & abjectos querelarum & criminationum excitant, quemadmodum ex lacunis & lutulentis quibuslibet locis tetri vapores oriuntur. A querelis autem & criminationibus facilè devenitur ad odium, quod omnem amicitiam præcedentem prorſus extinguit.

23. Amicitia autem honeſta, quamvis abſolutè & ſimpliciter corrumpi poſſit per odium, non tamen ita facilè odio ipſi locum præſtat. Primò: quia habitus ille, quo veri amici ſe invicem amant, eſt qualitas difficilè mobilis, & naturâ ſuâ conſiſtens, atque inhærens voluntati, quæ æterna eſt, & corruptionem neſcit. Ergo non facilè locum præſtat odio ſibi contrario, quo proinde diſſolvatur. Secundò: quia tranſitus à contrario in contrarium eſt difficilis, nec fieri ſolet immediatè, ſed ſolùm interventu aliquorum gradatim diſponentium. Quare non ſubitò fit tranſitus ab amore in odium contrarium, ſed ſolùm gradatione quadam querelarum & criminationum. Hæ autem non facilè locum habent in amicitia honeſta: utpotè in qua unuſquiſque amicorum de altero bene exiſtimat, & ſatis probatos ac perſpectos habet mores: ut propterea difficilè de illo ſuſpicetur aliquid indignum, quod querelas, criminationeſque excitet, ac ſubinde odium pariat. Tertiò: quia adhuc ſuppoſita occaſione aliqua querelarum inter utrumque amicum probum, honeſtas intimè hærens animo uniuſcujuſque illorum, facilitatem ingerit ad perferendam æquo animo & ſilentio premendam quamlibet occaſionem diſcordiæ. Quæ ratio locum non habet in amicitiis utilitatis, & voluptatis: utpote quarum neutra ſupponit per ſe in amicis probitatem, aut æquanimitatem, quâ ſe invicem tolerent, & alter alteri diſſimulet defectus circa ſeveras mutuæ utilitatis & voluptatis leges. Patet itaque, amicitiam honeſtam, longè difficiliùs, quàm utilem & voluptuoſam, corrumpi poſſe per odium.

24. Pręterea. Quò vehementior, intimior, ſuavior, & jucundior eſt amor erga alium, eo minùs præſtat locum odio, quo diſſipetur, aut corrumpatur. Amor autem amicitiæ honeſtæ eſt vehementior, intimior, ſuavior, & jucundior amore cupiditatis ſecundùm

amici-

amicitiam utilem & jucundam. Amor igitur amicitiæ honeſtæ multò minus præſtat locum odio, quo diſſipetur, aut corrumpatur. Aſſumptionem non modo probat experientia frequens in veris amicis, nec ſolùm auctoritates obviæ philoſophorum Gentilium, ſed etiam Patrum, ac præſertim Chryſoſtomi Homil. 2. num. 1. ad Theſſalon. ſub finem: ubi mellitè ac ſplendidè expendit utilitatem, jucunditatem, ſuavitatem, inennarrabilemque dulcedinem amoris veræ & ſolidæ amicitiæ prę quocumque alio amore ſecundùm amicitiam quęſtuoſam & voluptuoſam, per hęc verba: *Ac primùm de amicitia ipſa dicamus quantùm habeat voluptatis. Qui illam videt, lætatur, & gaudio perfunditur, atque illa viciſſim amicum complectitur complexione ineffabilem habente voluptatem: & ſi dumtaxat admonitus fuerit, illius excitatur animo, & alacris redditur.* Deinde ſubdit: *Siquis amicum habet, qualem dico, agnoſcit verba mea. Etſi viderit illum quotidie, non tamen ſaturabitur. Eadem illi imprecabitur, quæ ſibi ipſi. Novi ego quemdam, qui cùm ſanctos viros amici ſui gratiâ obſecraret, primùm pro illo & tum demum pro ſe orare obſecrabat. Tanti eſt amicus bonus, ut & loca & tempora illius gratiâ diligantur. Quemadmodum enim ſplendidæ corpora in vicino loco ſplendoris ſui quaſi vigorem emittunt: ita & amici gratiam ſuam iis locis, quæ acceſſerint, induunt. Et plerumque etiam ſine amicis ad ea loca venientes illacrymamur, dierum illorum memores, quibus illis unà conveneramus, & ingemeſcimus. Nequit ſermone comprehendi, quantam afferat voluptatem amicorum præſentia. Noverunt ii tantùm, qui experientiam ceperunt.* Addit inſuper: *Et luce quoque deſiderabiliores illi ſunt. Eſt enim nobis Solem hunc extingui jucundius, quàm amicorum conſuetudine privari: jucundius in tenebris agere, quàm ſine amicis eſſe. Et quomodo? Dicam. Quia multi Solem iſtum videntes in tenebris ſunt. Qui verò amicorum copiam adepti ſunt, nec in afflictionibus quid in triſtitiam habent.* Præterea addit elegantiſſimè: *Quam voluptatem mihi oppones, ſive turpem, ſive honeſtam? Omnes excellis ea, quæ amicitia eſt, etiamſi eam dixeris, quæ nullis eſt. Fit enim faſtidioſum mel: amicus verò nunquam, donec amicus fuerit: quin magis creſcit illius deſiderium, ita ut illius voluptas nunquam faſtidium patiatur. Eſt & præſenti vitæ ſuavior amicus: unde & multi poſt mortem amicorum non optârunt vivere. Cum amico tutera quis extorris eſſe. Sine amico ne in propriis quidem ædibus eſſe voles. Cum amico & paupertas tolerabilis eſt: ſine illo & ſanitas & divitiæ intolerabiles ſunt. Alium pro ſeipſo habet, qui amicum habet.* Denique aureum illud eloquentię flumen ingenuè profitetur, orationem ſuam imparem eſſe tanto argumento, ſeu laudibus veræ amicitiæ, dicens: *Præſtringor & veluti præcludor faucibus, non valens aliquo exemplo rem iſtam exprimere. Novi ſiquidem certò, multò eſſe minora quæ dicta ſunt, quàm oportent.* Patet verò, amicitiam adeò ſuavem, jucundam, dulcem, & inextricabilibus amoris nexibus vincientem animos, alieniſſimam eſſe ab odio, oblivione, & aliis cauſſis, quibus amicitiæ ſpuriæ enuervari & diſſolvi ſolent.

QUÆSTIO QUINTA.

An amicitia ſit vera virtus?

NON procedit quæſtio de qualibet amicitia, ſed de illa nominatim, quæ honeſta eſt, & virorum proborum propria. Nam duas alias amicitiæ ſpecies, ſeu formas, quarum altera utile ſolùm ſectatur, altera jucundum dumtaxat in votis habet, non eſſe virtutes veras, abundè conſtat ex præcedentibus: & generatim id convincitur ex eo, quòd omnis virtus debeat ex ſe ſpectare finem honeſtum, quod neutra ex prædictis habet, quamvis fortè poſſint ambæ habere locum in viro probo, abſque ulla vitii labe: ut dictum fuit quæſt. 3. hujus diſputationis ſect. 4. Tunc enim non ex natura ſua, ſed ſolùm ex imperio & directione viri probi, ordinarentur in bonum finem, quem ex ſe, nec ſpectant, nec excludunt. Itaque tota difficultas eſt de amicitia ſimpliciter dicta, ſeu honeſta.

SECTIO PRIMA.

Rationes difficiles dubitandi utrimque, an amicitia ſit referenda in album virtutum, an potiùs ab eo excludenda.

2. AMICITIAM Non debere exiſtimari veram virtutem, plura ſunt quæ ſuadere videantur. Primò auctoritas Ciceronis, quæ in Philoſophia Morum alicujus momenti cenſetur à Divo Thoma, & cæteris interpretibus *Ethicorum* ad Nicomachum. Etenim libello *De amicitia*, & *in Lelio*, non ſemel videtur illam à virtute diſtinguere, quaſi virtus non ſit. Ait quippe: *Vos autem hortor, ut ita virtutem colatis, ſine qua amicitia eſſe non poteſt, ut eâ exceptâ, nihil amicitiâ præſtabilius eſſe putetis.* Si autem amicitia eſſet virtus, abſurdè & repugnanter diceretur, amicitiam eſſe rebus omnibus præſtabiliorem, excepta virtute: ſicuti quia homo eſt animal & vivens, abſurdè profert quiſquam, hominem eſſe excellentiorem rebus aliis excepto animali & vivente. Amicitia ergo, ex ſententia Ciceronis, non eſt virtus.

3. Secundò ſuadetur idipſum ex Ariſtotele. Si enim ex illius ſenſu amicitia eſſet virtus, numerari, ſeu recenſeri ab eo debuiſſet inter virtutes, aut morales, aut intellectuales. Atqui inter neutras illarum recenſita ab eo fuit amicitia. Nam lib. 3. 4. & 5. *Ethicorum*, ubi de ſingulis morum virtutibus diſſerit, & lib. 6. ubi de intellectualibus ex profeſſo tractat, nuſquam amicitię meminit; ſed ſolùm lib. 8. & 9. poſt abſolutam virtutum omnium,

immò & ſemi-virtutum tractationem. Ergo cenſuit, amicitiæ nullum inter virtutes locum eſſe.

4. Tertiò idipſum probatur ratione multipliciter. Primò. Omnis vera virtus æquè animum noſtrum benè afficit, ac præparat erga omnes, nec magis circa unum, quàm alium: ut patebit excurrenti per ſingulas: ut Fortitudinem, temperantiam, & juſtitiam, ac prudentiam, aliaſque iis ſubjunctas. Amicitia autem non æquè animum noſtrum bene afficit ac præparat erga omnes, ſed ſolùm circa amicos, quos Ariſt. lib. 9. *Ethic.* cap. 10. monet, non debere nec poſſe eſſe plurimos. Amicitia ergo vera virtus non eſt. Secundò. Virtutes omnes ſunt invicem connexæ, ſaltem in gradu perfecto, neque una aliqua illarum poteſt eſſe ſine cęterarum ſplendidiſſimo comitatu: ut idem Ariſt. ex inſtituto docet lib. 6. *Ethic.* cap. 13. & nos ſuprà latè conſtituimus Diſp. 4. q. 6. Atqui amicitia non eſt connexa cum virtutibus in gradu perfecto. Poſſet enim vir aliquis in ſolitudine adquirerę virtutes omnes abſque humano convictu, ac proinde ſine amicitia aliqua: poſſet item civiliter vivere, ſed tamen inter concives improbos, quorum nemo proinde aptus eſſet ad amicitiam honeſtam contrahendam: poſſet denique obeuntibus amicis nullum jam habere, quocum amicitiam retineret. Amicitia ergo non eſt virtus. Tertiò. Amicitia honeſta præſupponit probitatem morum in utroque amico, ac proinde præſupponit in utroque ſatellitium omnium virtutum, ex quibus reſultat probitas. Non ergo eſt virtus, ſed ad ſummum corollarium quoddam virtutum præſuppoſitarum.

4. Confirmat rationes præjactas Capreolus in 3. diſt. 27. quæſt. unica, & alii cum illo: quia omnis vera virtus eſt habitus naturâ ſuâ inſtitutus ad vincendam aliquam difficultatem: quare ubi nulla difficultas alicujus momenti occurrit vincenda, nullum habet locum virtus. Proptereaque Diſp. 4. allegata quæſt. 7. ſect. 3. ex inſtituto probavimus cum Ariſtotele & D. Thoma, nullum eſſe virtutis habitum in voluntate circa proprium bonum naturale: quia in eo amando & quærendo nulla difficultas alicujus momenti ſe offert; cùm omnes naturaliter ament quæ ſua ſunt. Atqui eadem ratio eſt circa amandum bonum amici. Amor enim verę benevolentiæ, ſeu amicitiæ, non tam fertur in alium, quàm ſiſtit in ipſo amante. Etenim fertur in conjunctionem cum amico, qui non exiſtimatur alter, ſed unus idemque cum amante ipſo. Unde Ariſt. lib. 8. *Ethic.* cap. 5. ait: φιλοῦντες τὸν φίλον, τὸ αὑτοῖς ἀγαθὸν φιλοῦσι, &c. *amantes amicum, quod ſibi ipſis bonum eſt, amant. Bonus enim amicus factus, bonum ei fit, cui eſt amicus. Uterque igitur amat quod ſibi bonum eſt.* Ergo amare amicum, ſeu ipſi bene velle, haud difficilius eſt; quàm amare ſeipſum, & proprium bonum appetere. Quare ſicuti ad amandum ſeipſum nullo habitu virtutis ſuperaddito opus eſt; ita neque ad amicum proſequendum vero amore benevolentiæ atque amicitię. Hęc igitur nullo modo eſt habitus virtutis.

6. Alii ex oppoſito contendunt, Amicitiam debere virtutum albo accenſeri. Quod videtur ſupponere Seneca quodam loco, dum pronunciat, *ſapientem hominem eſſe quidem ſe ipſo contentum: velle tamen amicum, ut ſe exerceat; ne tam magna virtus jaceat.* Ubi non modò virtutem, ſed magnam eſſe vult amicitiam. Eòdem ſpectant verba illa Lęlii apud Ciceronem libello *De amicitia: Ergo vos tantùm hortari poſſum, ut amicitiam omnibus rebus humanis anteponatis.* Atqui rebus omnibus humanis ſola honeſtas, & virtus, anteponi debet. Amicitia erga juxta Lælium, ſeu potiùs juxta Ciceronem, vera virtus eſt. Præterea idem ipſum colligi videtur ex hiſce ejus verbis eo loco, quæ & Auguſtinus exſcripſit Epiſt. 45. *Amicitia eſt omnium humanarum divinarumque rerum cum benevolentia & charitate ſumma conſenſio: quâ quidem haud ſcio an, exceptâ ſapientiâ, quicquam melius homini ſit à diis immortalibus datum.* Quod autem ſolâ ſapientiâ inferius eſt cæteris virtutibus æquale, aut ſuperius exiſtit: ac proinde eſt virtus, & fortaſſe cæteris aliis antecellens. Quod ipſum rationibus confirmari poteſt.

7. Ratio prima eſt. Omnis habitus inclinans ad eligendum medium rectę rationi conſentaneum inter exuperantiam & defectum, quæ ſunt duo vitioſa extrema, eſt vera & propria virtus: ut patet, tum ex definitione virtutis moralis tradita ab Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 6. tum inductione facta in omnibus virtutibus morum. Amicitia autem eſt habitus inclinans ad eligendum medium rectæ rationi conſentaneum inter exuperantiam & defectum amoris: cùm poſſimus amare quempiam alium plus aut minùs, quàm par ſit, niſi eo habitu afficiamur ad amandum mediocriter, ſive juxta rationis præſcriptum. Amicitia ergo vera virtus morum eſt.

8. Secunda. Omnis habitus, cujus actus in pretio & laude eſt apud omnes probos ac ſapientes viros, proculdubio eſt vera & ſolida virtus: præſertim ubi actus contrarius ab iiſdem vituperatur, & habetur turpis. Atqui habitus amicitiæ ejus conditionis eſt, ut illius actus in pretio & laude ſit apud omnes probos & ſapientes viros, quorum ſcripta elogiis actuum amicitiæ plena ſunt. Actus quoque amicitiæ contrarii apud omnes vituperantur, & turpes habentur. Habitus ergo amicitiæ proculdubio vera & ſolida virtus eſt.

9. Tertia. Cùm inter virtutes morum juſtitia præcellat, ut ſuprà traditum fuit Diſput. 11. quicumque habitus fuerit excellentior, quàm juſtitia, erit ſanè virtus præcellentiſſima. Sola quippe illa poteſt perfectione eminere ſupra virtutes alias, ac nominatim ſupra ipſam juſtitiam. Amicitia autem perfectione eminet ſupra juſtitiam, eſtque utilior bono civili. Ait quippe Ariſt. lib. 8. *Ethic.* cap. 1. *Atque etiam videtur civitates continere amicitia, & legumlatores in ea plus ſtudii ponere, quàm in juſtitia. Concordia enim eſſe ſimile quid amicitiæ videtur. Hanc autem maximè affectant: ſeditionem verò, quæ inimicitia eſt, maximè expellunt.* Non ponerent autem legumlatores plus ſtudii in ſtabilienda amicitia, quàm juſtitia, neque in expellenda inimicitia ipſi contraria, quàm in explodenda injuſtitia, niſi amicitia eſſet virtus excellentior, quàm juſtitia, & utilior bono civili. Amicitia ergo, juxta Ariſt. eſt virtus, & quidem præcellentiſſima.

10. Quarta. Idem Ariſtoteles lib. 1. *Ethic.* cap. 13. docet tria ſolùm animo inhærere, facultates, perturbationes, & habitus. Porrò amicitia animo quidem hæret: ac præterea nec eſt facultas, nec perturbatio: cùm eæ duæ nobis naturâ inſint, & propter illas nec laudem, nec vituperium mereamur. Patet verò, amicitiam nobis naturâ non ineſſe, & propter eam nos mereri laudem apud

omnes,

omnes, ſicut vituperium ob inimicitiam oppoſitam. Supereſt igitur ut habitus ſit. Omnis autem habitus animi aut eſt virtus, aut vitium. Cùm igitur manifeſtum ſit amicitiam honeſtam, de qua loquimur, non eſſe vitium; ſupereſt demum ut ſit vera & ſolida virtus. Et ita docet Henricus. Quodlib. 10. quæſt. 12. Aureolus, in 3. diſt. 27. quæſt. un. art. 3.

SECTIO II.

Non omnino certam eſſe Ariſtotelis ſententiam in hac re. Amicitiæ multiplex acceptio aliena à formali ratione virtutis. Quomodo aliqui amicitiam indiſtinctam eſſe velint à quibuſdam aliis virtutibus.

11. PRÆMITTO I. Ariſtotelis ſenſum in hac controverſia non eſſe omnino certum exploratumque: ut ſatis innuunt loca ex ipſo indicata hactenus in utramque dubitationis partem. Quin & lib. 8. *Ethic.* cap. 1. videtur planè dubitare, dum ait initio capitis: *Poſt hæc autem ſequitur, ut de amicitia diſſeramus.* ἔστι γὰρ ἀρετή τις, ἢ μετ' ἀρετῆς. *eſt enim virtus quædam, aut cum virtute.* Ubi ſub disjunctione loquitur, ac planè rem indefinitam relinquit. Similiter cap. 3. & 4. ejuſdem libri, ubi amicitiam honeſtam plurimùm laudat, præfertque duabus aliis adulterinis & nothis, inſuperque pluribus aliis locis ejuſdem & ſequentis libri, ubi ſæpè illam commendat; non invenitur disertè ac perſpicuè definiiſſe, an exiſtimanda ſit vera virtus, an ſolùm affectio quædam virtutis comes. Quare Aſpaſius Græcus ipſius Philoſophi interpres non eſt auſus controverſiam hanc dirimere, ſed incertam & perplexam reliquit. Solùm quippe dixit ſub diſtinctione, amicitiam aut eſſe unam ex iis virtutibus, quæ in perturbationibus animi moderandis, actionibuſque humanis regendis verſantur, tanquam operationum honeſtarum fœcunda, revocarique poſſe ad comitatem, quæ eſt interjecta duobus vitioſis extremis, aſſentationis, & ruſticitatis: aut eſſe modum quenquam inter exuperantem & curtum amorem: aut denique aliquam juſtitiæ partem: aut denique non eſſe virtutem, ſed quandam probabilem hominis affectionem.

12. Præmitto II. Amicitiæ nomine interdum ſignificari perturbationem, ſeu commotionem illam animi, quæ dicitur amor, & de qua ſuprà quæſt. 1. diſſeruimus. Etenim Ariſt. lib. 2. *Ethic.* amicitiam, & inimicitiam, ſeu odium, inter perturbationes animi numerat: atque idipſum ferè indicat lib. 2. *Rhetor.* ſub initium, ubi ait: *De benevolentia verò, atque amicitia nunc, & de perturbationibus animi verba facere aggrediamur:* Quibus denotat ſaltem, benevolentiam & amicitiam eſſe affectiones quaſdam affines perturbationibus; ideoque de iis ſimul agi oportere. Imò & amicitiam ipſam perturbationem diſertè appellat eo loco, dum inquit: *Amicitia eſt appetitûs perturbatio, cum incitans impellenſque ad benevolendum & beneficiendum amico, ipſius gratia.* Sub ea autem conſideratione & acceptione nominis, certum eſt, amicitiam non eſſe virtutem, ſicut nec vitium. Nulla quippe animi perturbatio eſt per ſe virtus, aut vitium: cùm omnes perturbationes antecedant uſum libertatis, ſine quo nullus eſt locus, virtuti aut vitio: ut fusè tradidimus Diſp. 4. quæ. 2. & Diſput. 14. quæſt. 5. amicitia igitur accepta pro perturbatione animi, non eſt per ſe virtus, ſicuti nec vitium.

13. Interdum quoque, imo & frequentiſſimè, amicitia accipitur generatim pro amore mutuo aliquorum, quocunque fine ille ducatur, ſive hone o, ſive utili, ſive jucundo: idque tum apud Ariſtotelem paſſim ferè lib. 8. & 9. *Ethic.* tum præterea apud quoſlibet philoſophos Morales. Eo verò ſenſu perſpicuum etiam eſt, amicitiam non eſſe virtutem: quia ſi virtus eſſet ſub ea ratione, omnes ſpecies participantes rationem communem amicitiæ eſſent virtutes. Quod conſtat eſſe falſum: quoniam duæ illæ ſpecies amicitiæ, quarum altera per ſe utilitatem ſectatur, altera jucunditatem ſpectat, non ſunt virtutes: cùm objectum ipſarum non ſit aliquid honeſtum per ſe loquendo, ſed ſummùm indifferens ut ad honeſtatem, vel ad malum finem referatur. Amicitia ergo ſub ea conſideratione non eſt virtus, ſed ratio quædam communis ad ſpecies varias amicitiæ diviſæ in honeſtam, utilem, & jucundam: ex quibus duas poſteriores non eſſe virtutes per ſe, certum eſt: de prima illarum dubitatur in præſenti.

14. Denique amicitiæ nomine intelligi ſignificarique ſolet, etiam ab ipſo Ariſtotele, actus ille excellentiſſimus, quo quis juxta rectæ rationis præſcriptum ſe tradit amico, ſuamque in ejus arbitrium voluntatem tradit: ut propterea, juxta Tullii phraſim, idem velle ac nolle cum eo habeat in ipſius gratiam. Porrò ejuſmodi actum Ariſtoteles paſſim lib. 8. & 9. *Ethic.* laudat quaſi honeſtiſſimum, & viro optimo dignum. Non enim eſt quiſpiam amoris affectus nondum caſtigatus, neque commotio aliqua, vel impetus perturbationis prævenientis directionem prudentiæ: ſed eſt actus quidam amoris deliberatus, juxta rectæ rationis imperium, quo aliquis ſe totum præbet, non cuilibet amico, ſed probo, atque exploratæ virtutis, ac fideliſſimæ voluntatis; & ad illius arbitratum ſe componit, gratiâ ipſius, nullaque propria utilitate, aut voluptate ductus, ſed honeſtate ſola. Porrò amicitia ſub hac conſideratione, licèt digniſſima ſit laude, & honeſtiſſima, non tamen eſt virtus, ſed actio virtutis: cùm non ſit quiſpiam habitus permanenter animo hærens (quod eſt de ratione virtutis) ſed actio quædam fluens, & breviſſimæ durationis. Quare nec ſub hac poſtrema acceptione, nec ſub aliis duabus nuper explanatis, amicitia habet rationem virtutis. Supereſt itaque, ut examinemus an ſit alia illius acceptio, juxta quam verè ac propriè debeat cenſeri virtus.

15. Quidam interpretum oppreſſi difficultatibus initio propoſitis, negant amicitiæ rationem virtutis ſeorſum ac per ſe: non tamen audent illam ſejungere à cæteris virtutibus, ſed cum pluribus earum unam atque eandem volunt: ac primò quidem illam à juſtitia non diſtinguunt, ducti auctoritate Ariſtotelis allegato libro octavo docentis, amicitiam & juſtitiam circa eadem eſſe: ac præterea Euſtratii, ſeu Aſpaſii ajentis, amicitiam non eſſe virtutem ſeorſum ac per ſe, ſed ſolùm partem ſubjunctam, ſive ſubjectam, ut communiter in ſcholis loquimur, cujuſpiam alterius virtutis, præſertim juſtitiæ. Idque præterea ratione confirmant: quia utraque ſpectat æqualitatem, ac proinde eandem rationem formalem. juſtitiam qui-

quidem ſpectare æqualitatem, nemini dubium eſt, & ſæpiſſimè traditur ab Ariſt. lib. 5. *Ethic.* Amicitiam verò ſimiliter intueri æqualitatem ipſam, patet: quoniam oportet amicos eſſe æquales, nec, niſi per amicitiam, æquales fiunt. Unde apud Græcos celebre effatum eſt, *ἰσότης φιλότης*, *amicitiæ æqualitas*. Deinde utraque eſt ad alterum. Sicuti enim nemo eſt juſtus, niſi quatenus tribuit alteri jus ſuum: ita neque amicus, niſi prout alteri bene vult, & ſeipſum in ejus ditionem ac jus transfert. Videtur itaque amicitia nullatenus differre à juſtitia. In quod probandum opportunus videtur & illuſtris locus Maximi Tyrii diſſert. 36. num. 207. ubi ita loquitur: *Quonam igitur modo accedere ad Jovem poſſunt homines? Si illud, nimirum, in Jove invenitur, ex quo ſalus, dilectio, paternaque ejus in homines cura dimanat. Hæc mortalium virtuti cum divina eſt cognatio. Quæ à Diis quidem fas & juſtitia, aut ſiqua alia ſunt auguſta magis magiſque divina nomina, appellatur: apud homines amicitia, benevolentiaque, aut ſi quæ ſunt mitiora & magis humana nomina, dicitur.* Ubi planè pronuntiat, illam ipſam, quam homines amicitiam dicimus, apud Deum juſtitiam eſſe.

16. Aliis autem placuiſſe videtur, amicitiam non differre à liberalitate, affabilitate, comitate, temperantia, ac magnanimitate: ſed vel eſſe ab iis indiſtinctam, vel partem ſubjunctam. Etenim cum iis omnibus magna ex parte convenire videtur. Cum liberalitate convenit, quatenus amicitia benefacit aliis, ac ſeſe in alterius gratiam profundit: cum affabilitate, prout hominem reddit ſuavem aliis, & minimè moroſum aut aſſentatorem: cum comitate, quatenus inclinat ac præparat animum ad quærendam jucunditatem ſeu recreationem amico: cum temperantia, quatenus non omnem jucunditatem, ſeu voluptatem quærit amico, ſed honeſtam, ſive mediam inter exuperantiam, & defectum: cum magnanimitate denique, prout ſpectat bonum honeſtum amici, & præcipuè ipſius honorem, qui eſt propria magnanimitatis materia. Hæc & ſimilia aliqui tradunt: de quorum opinione poſtea ferendum judicium eſt.

SECTIO III.

Amicitiam honeſtam eſſe veram virtutem, communi judicio philoſophorum, ac Patrum, itemque concludenti ratione. Excurritur per actus illius honeſtiſſimos. In id probandum.

17. DICENDUM I. Amicitiam in aliquo ſenſu diſtincto à tribus iis, quos præcedenti ſectione expoſuimus à num. 12. eſſe veram ac ſolidam virtutem morum. Ita Henricus Quod. lib. 10. quæſt. 12. Aureolus in 3. diſt. 27. quæſt. unica art. 3. Buridanus in lib. 8. *Ethic.* quæſt. 3. Gallutius ibidem cap. 1. quæſt. 2. & alii plures, etiam ex iis, qui negant, illam eſſe ſpecialem virtutem, de quo poſtea.

18. Aſſertio præjacta eſt conformis Ariſtoteli paſſim docenti lib. 8. & 9. *Ethic.* Amicitiam honeſtam, ſeu proborum hominum propriam, eſſe laude digniſſimam, ejuſque actum præſtantiſſimum, & qui ſolius honeſtatis fine ducatur. Quæ omnia profectò ſolùm affirmari poſſunt de illo habitu, qui vera virtus eſt. Conſonant eidem doctrinæ Pythagoræi apud Simplicium *in Enchiridion* Epicteti cap. 27. ita loquentem: *Pythagoræi præ aliis virtutibus amicitiam coluerunt, eamque vinculum omnium virtutum eſſe pronuntiarunt. Nam ſi una quævis abfuerit virtus, adeſſe recuſat amicitia. Quis enim injuſtus, aut intemperans, aut timidus, aut magis etiam vecors, particeps boni, quod eſt in amicitia, eſſe queat?* Unde poſtea infert: *Qui amicus eſſe vult, debet ſemetipſum repurgare, quantum fieri poteſt, à brutis affectibus, ac tum ſui ſimile quærere, idque inventum amplecti quaſi dimidio animæ ſuæ, alteravè ſui corporis parte reperta, ſecundùm fabulam Ariſtophanis.* Similiter Caſſiodorus lib. *De amicitia* cap. 2. fine: *Non eſt amicitia, inquit, vectigalis, ſed plena decoris, plena gratiæ. Virtus eſt enim amicitia, non quæſtus: quia non pecuniâ quæritur, ſed gratiâ; nec licitatione pretiorum, ſed concertatione benevolentiæ.* Mitto plura alia teſtimonia philoſophorum & Patrum, qui diſertè ac luculenter illam appellant virtutem, iiſque laudibus extollunt, quæ ſolùm virtuti veræ poſſint competere.

19. Deinde. Nequit non eſſe vera virtus illa affectio, ſive habitus, qui proprius eſt hominis probi, & optimis moribus præditi, quatenus diverſi ab improbo. Amicitia autèm honeſta eſt ejuſmodi: ut demonſtratum eſt ſuprà quæſt. 3. ſect. 2. ideoque ajebat Petrus Bleſſenſis libro *De amicitia* cap. 5. *Amicitia oritur, conſervatur, atque perficitur inter eos duntaxat, qui ſobriè, piè, & juſtè vivunt in hoc ſæculo, nihil inhoneſtum volentes petere, aut præſtare, nihil agere, ſeu conſulere, aut conſentire, quod diſplicere Deo, vel in animæ diſcrimen, vel in commune incommodum ſentiunt redundare. Erubeſcant nomen veræ amicitiæ profiteri, qui eam aſſenſu vitiorum & convenientiæ contaminant; & honeſtatis vocabulo abutentes, mutuæ gloriam amicitiæ ſibi ſacrilega præſumptione uſurpant. Porrò qui non amat, amicus non eſt. Ille autem non amat, qui amat iniquitatem: immo illam proculdubio odit animam, cujus amat iniquitatem: & ita neque alterius amat animam, neque ſuam.* Quod ipſum antea tradiderant duo clariſſima Eccleſiæ lumina, Ambroſius lib. 3. *Offic.* c. 16. & Auguſtinus lib. *De amicitia* cap. 2. Amicitia igitur propria & ſimpliciter dicta, ſeu honeſta, eſt vera virtus.

20. Idipſum evincitur ex conſideratione actuum amicitiæ veræ. Ubi enim actus omnes aut præcipui alicujus habitus, ſunt maximè laudabiles & honeſtiſſimi, habitus ipſe vera virtus eſt. Actus autem omnes, ſeu præcipui, veræ amicitiæ ſunt maximè laudabiles, & honeſtiſſimi. Quod patebit excurſu brevi per eos facto. Et quidem actus primarius illius, qui conſiſtit in benevolentia erga amicum, ſive in amando bonum amico, quia bonum eſt ipſius; proculdubiò eſt nobiliſſimus & præſtantiſſimus: utpote in quo amans non quærit ſuam utilitatem, ſed alienam, idque ex fine honeſtiſſimo. Quam in rem præclara eſt S. Auguſtini ſententia tract. 8. in epiſtol. Joannis, dum ait: *Non ſic debemus amare homines, quomodo audimus guloſos dicere: Amo turdos. Quæris quare? Ut occidat, & conſumat. Ad hoc amat, ut perimat. Et quicquid ad cibandum amamus, ad hoc amamus, ut illud conſumatur, & nos reficiamur. Nunquid ſic amandi ſunt homines, tanquam conſumendi? Sed eſt amicitia quædam benevolentiæ, ut aliquid præſtemus iis, quos amamus.* Quæ Auguſtini verba mirè conſonant

ſonant

ſonant Ariſtotelicis lib. 8. *Ethicor.* cap. 2. *Ridiculum eſſet fortaſſe, ſi viro quiſpiam bona vellet. Si enim illum ſalvum eſſe vult, ideo eſt, ut ipſe habeat. At amico inquiunt bona velle oportere, illius cauſſâ: eoſque qui ita volunt bona, benevolos dicunt, ſi non idem ab illo fiat.* Itaque potiſſimus actus amicitiæ non eſt, quo nobis ipſis bonum appetimus, aut amicum in noſtram utilitatem convertere volumus, ipſumve conſumere, qualiter guloſus dicitur amare turdum: ſed quo volumus amico bonum, & bene facimus, quia bene ipſi eſt, etiam ſi nullam nobis ab illo utilitatem ſperemus. Patet verò, ejuſmodi actum nobiliſſimum atque honeſtiſſimum eſſe, & ſummè gratuitum: qualis eſſe debet in vera amicitia, ut in ejus definitione expoſuimus ſuprà quæſt. 2. ſect. 2.

21. Præterea; alii actus ejuſdem amicitiæ adeò laudabiles & honeſti ſunt, ut à ſola virtute oriri valeant. Nimirum, perferre dura & terribilia propter amicum, ſubvenire in neceſſitatibus, tueri in periculis, in afflictionibus conſolari, in adverſa fortuna ſequi, conſiliis, opibus, & quibuslibet amoris officiis juvare, abſque aliquo propriæ utilitatis intuitu, ſunt planè nobiliſſimi & gratuiti actus, quos ſola excellens virtus proferre poteſt. Huc ſpectat adhortatio, correptio, & increpatio, ubi quiſpiam videt amicum deflectere ab honeſtate, aut admonitio congrua, ubi ejus violandæ periculum imminet. Quam in rem illuſtris eſt locus Salomonis *Proverb.* 27. *Meliora ſunt vulnera diligentis, quàm fraudulenta oſcula blandientis.* Quam ſententiam ita exponit & confirmat S. Auguſt. his verbis: *Non omnis qui parcit, amicus eſt: neque omnis qui verberat, inimicus. Meliora ſunt amici vulnera, quàm voluntaria oſcula inimici. Melius eſt cum ſeveritate diligere, quàm cum lenitate decipere.* Alio etiam loco idem S. Doctor: *Non ſolum arguendi ſunt amici, ſed ſi opus fuerit, objurgandi. Objurgandus ſæpè eſt amicus, ſi veritatem aſpernatur. Obſequiis & blanditiis in crimen impellitur.* Quæ doctrina locum habet, inter quoſcumque vera amicitia ſit, ſeu æquales, ſeu inæquales: ideoque prudentiâ plenum eſt illud monitum Dionis Chryſoſt. Orat. 78. fine, ubi inquit: *Philoſophum primò ſecum, cumque amiciſſimis atque propinquiſſimis, liberrimè atque audacter agere convenit, nihil cunctantem, aut remittentem in ſermonibus. Corrupto enim & ægrotante corpore, multò pejor eſt anima corrupta. Hic morbus, atque hæc affectio difficilior eſt, quàm Herculis, multoque majore atque clariore indiget incendio. Ad cujus medelam atque liberationem abſque excuſatione hortari convenit, & patrem, & fratrem, & filium, & conjunctum, & alienum, & civem, hoſpitemque.* Modum tamen in ea correptione amici adhibendum præſcribit Petrus Bleſſenſis lib. *De amicitia* cap. 11. (alii id opus Caſſiodoro tribuunt) per hæc verba: *Amicum ſtudeas libenter, & prout utilitas ejus exigit, officiosè objurgare. Nam illud obſequium damnabile eſt, quod amicum condemnabilem facit vitiis. Fiat itaque admonitio dulcis, non acerba objurgatio, nec contentioſa: adſit ei omnis honeſtas & ſuavitas. Verbum S. Ambroſii eſt: Siquid vitii deprehenderis in amico, ipſum priùs occultè corripe, ſi is non audieris, corripe ipſum palam: ſi verò ſe lædi putat, tamen eum corripe: & ſi animum ejus vulnerat amara correptio tu tamen corripe. Tolerabiliora enim ſunt amici vulnera, quàm adulantium oſcula. Verùm ut ad urendum & ſecandum, ſic ad hoc genus caſtigandi, inviti, & rariſſimè veniamus, maximè ſi nulla medicina ſuperſit. Objurgationes ergo fieri oportet cum quadam acriore gravitate verborum; ita ut videamur irati: ſed ira procul ſit, cum qua nihil conſideranter fieri poteſt. Caſtigatio ergo ſic ex gravitate & clementia condiatur, ut repellatur contumelia; & qui objurgatur, ſeipſum cauſſam eſſe hujus acerbitatis cognoſcat. In omnibus ergo modeſtiæ ſervetur cenſura, ne videatur ampliùs quis iracundiæ ſuæ ſatisfacere, quàm amori. Sunt enim qui latentem væſaniam nomine zeli palliant: ſed qui ſequuntur ſuæ mentis impetum, & non rationem, vix rarò objurgando proficiunt. Sit ergo quæſo, in corripiendo ſermo triſtis, dejectio vultûs: intercipiant verba ſingultus & lacrymæ: ut ſentiat qui corripitur, totum hoc ex amore, non ex rancore procedere. Si correctionem fortè reſpuit, interim ora, plora, ſuſpira, & vocem gemitus intercidat: agat amicus in veritate, quicquid emollire poteſt alterius animum. Nihil tamen ſit in verbo, aut planctu, aut geſtu, ſimulatione aliqua ſubornatum. Dicit enim Salomon:* Simulator ore decipit amicum ſuum, & in tempore adverſitatis meditabitur dolum. *Amici ergo correctio tota de medullis animæ, & de intima cordis compaſſione procedat.* Hactenus ille: cujus monitum præ oculis eſſe oportet, correpturo amicum, ut eum ad meliorem frugem revocet.

22. Denique ratione à priori idipſum probare licet, ex definitionibus variis virtutis: quarum potiſſima eſt, ut ſit *diſpoſitio perfecti ad optimum.* Ea verò ſanè convenit amicitiæ honeſtæ: cùm vir perfectus in probitate diſponatur per illam ad optimum actum amoris amicabilis, ſubindeque ad ultimum finem, ſeu beatitudinem. Rurſus, dum definitur virtus *bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nemo malè utitur,* totum id veræ amicitiæ competit: quippe quæ non inclinat, ſeu præparat animum, niſi ad actus honeſtos, & rectæ rationi conſentaneos. Præterea, dum virtus morum definitur ab Ariſt. lib. 2. *Ethic.* cap. 6. *habitus electivus medii inter extrema vitioſa, juxta prudentis arbitrium,* etiam id competit honeſtæ amicitiæ; quoniam illa præparat animum ad eligendum rationabiliter inter exceſſum & defectum amoris, ſeu benevolentiæ, tanquam inter extrema vitioſa: cùm peccari poſſit in amando per exuperantiam & defectum, ut in aliis ad mores ſpectantibus. Amicitiæ ergo competit virtutis definitio: proptereaque illa exiſtimari debet vera virtus. An autem ſit virtus ſpecialis, ex dicendis apparebit.

SECTIO V.

Non tamen eſſe virtutem peculiarem, ſeu adæquatè diverſam à cæteris, quicquid alii affirment. Refellitur ſpeciatim opinio Theophili Raynaudi.

23. DICENDUM II. Amicitiam honeſtam non eſſe aliquam virtutem peculiarem, ſeu adæquatè diſtinctam à cæteris. Aſſertionem hanc probant rationes propoſitę ſect. 1. numero 3. & 5. inſuperque auctoritas expreſſa D. Thomæ in 3. diſt. 27. quæſt. 2. art. 2. ad 1. ubi hæc habet: *Amicitia, de qua Philoſophus tractat, cauſſatur, vel ex inclinatione naturæ, quantùm ad amicitiam delectabilis & utilis: vel ex inclinatione*

ne habitus virtuoſi, præſuppoſita inclinatione naturæ, quantùm ad amicitiam honeſti, in quantùm omne quod habet ſimilitudinem cum aliquo, inclinat ad amorem illius: & ideo non ponitur aliqua virtus, ſed quidam conſequens ad virtutes.

24. Unde eruitur multiplex ratio. Prima. Ubi nulla peculiaris difficultas vincenda eſt, nullus eſt locus habitui virtutis peculiari. Quippè hic per ſe inſtirutus eſt ad profligandam ſpecialem aliquam difficultatem. Atqui in materia amicitiæ honeſtæ non eſt peculiaris aliqua difficultas vincenda. Non ergo illa eſt virtus peculiaris. Aſſumptio probatur. Quicquid præſupponit omnem difficultatem vincendam: alioqui duo contradictoria vera eſſent. Amicitia autem honeſta preſupponit jam omnem difficultatem devictam. Præſupponit enim probitatem morum, tam in amante, quàm in amico: qui propterea invicem ſe amant ſecundùm honeſtatum, quia ambo probitate morum præditi ſunt. Non autem è contra ſunt bonitate præditi, quia invicem honeſtè ſe amant: quoniam voluntas humana non facit ſuum objectum, ſed preſupponit. Probitas autem morum conſtituitur ſatellitio virtutem omnium, quibus vincuntur omnes difficultates circa materiam quamlibet morum, ſive circa quaſcumque res agendas: quare includit in ſua ratione rectitudinem appetitûs, inductam per virtutes morum, & rectitudinem judicii ſive rationis per habitum prudentiæ. Ergo de primo ad ultimum amicitia honeſta, ſupponens in amante & amico probitatem morum, præſupponit in utroque omnem difficultatem devictam per habitus virtutum, circa mores, ſeu res agendas: ac proinde nullus eſt locus peculiari difficultati, quam vincat.

25. Secundò. Quicumque præditus eſt omni virtute in ſe, abſque negotio, aut difficultate ulla, amat eandem virtutem in alio: cùm ratio formalis & honeſtas ejuſdem virtutis in utroque ſit omnino eadem. At quiſquis amat alterum ſecundùm amicitiam honeſtam, eſt jam præditus in ſe omni virtute, ut nuper demonſtratum eſt. Ergo abſque negotio, aut difficultate ulla amat omnem & quamcumque virtutem in alio. Ac proinde non eget ullo aliquo habitu peculiaris virtutis ad alterum diligendum ſecundùm amicitiam honeſtam. Quare iidem habitus virtutum, qui præexiſtebant in appetitu ipſius, ſubire poterunt denominationem amicitiæ honeſtę, ſoppoſito convictu, frequentia, & redamatione alterius ſecundùm honeſtatem. Quo ſenſu intelligendum eſt, quod diximus ſect. præcedenti, amicitiam honeſtam eſſe veram virtutem. Non enim ést vera virtus peculiaris, quaſi adæquatè diſtincta à cæteris, neque quaſi addens habitum ſpecialem: ſed ſolùm eſt vera virtus morum indiſtincta à cæteris, & addens peculiarem connotationem convictus, frequentiæ, & redamationis in amico. Neque alio ſenſu accipiendum, ſicubi fortè indicavimus in hoc opere, amicitiam honeſtam eſſe habitum virtutis, aut virtutem peculiarem.

26. Tertiò. Idipſum contra Theophilum Raynaudum lib. 4. ſect. 2. cap. 1. num. 45. confirmare licèt ſub hac diſſerendi formula. Ubi nulla eſt peculiaris honeſtas objectiva, nulla etiam eſt peculiaris virtus. Quod luculentum eſt, & ab eodem authore ibidem ſuppoſitum. Amicitiæ autem honeſtę nulla ſpecialis honeſtas objectiva eſt. Si enim quis diligat amicum propter morum probitatem in omni materia virtuium, ejuſmodi probitas non eſt ſpecialis aliqua honeſtas, ſed veluti aggregatum ex omni morum honeſtate. Si autem quis diligat alium amicabiliter, quia ſortis, temperatus, juſtus, aut prudens eſt; nulla in eo objecto apparet honeſtas ſpecialis, ſed eadem ipſa, quam ſpectant fortitudo, temperantia, juſtitia, & prudentia, quæ ſunt in amante & amico. Quare idem habitus morum exiſtens in amante, per extenſionem quamdam inclinabit ad amandum & redamandum ipſum amicum. Prudentia autem, licèt non ſit virtus moralis, aut affectiva, diriget appetitum amantis, ut diligat amicum propter honeſtatem ipſius prudentiæ in eo reſidentem. Nulla ergo honeſtas objectiva peculiaris eſt, quam ſeorſim ſpectet amicitia honeſta, prout condiſtincta à virtutibus circa mores ſeu res agendas.

27. Dices cum eodem authore, eſſe aliquam ſpecialem honeſtatem objectivam amicitiæ honeſtæ, conſiſtentem in ſimilitudine ejuſdem naturæ humanæ. Si enim duo aut plures invicem ſe ament, quia homines ſunt, ſive ejuſdem naturę; profectò is amor mutuus erit honeſtiſſimus circa id objectum peculiare, & diverſum ab objectis aliarum virtutum: atque adeò per crebram actuum ejuſmodi repetitionem generabitur habitus peculiaris honeſtæ amicitiæ, diverſuſque omnino à virtutibus cæteris.

28. Sed contrà I. Similitudo enim in natura humana, non eſt honeſtas aliqua peculiaris, immò nec communis. Omnis quippè honeſtas, non modò peculiaris, ſed & communis, pertinet ad genus morum, nec ſiſtit intra genus phyſicum: ut palam cuilibet eſt, & conſtat inductione facta per omnem actum, habitum, & objectum honeſtum. Atqui ſimilitudo in natura humana continetur intra genus phyſicum, neque eſt aliquid ſpectans ad mores, ſed præſuppoſitum toti morum generi. Ergo ſimilitudo in natura humana non eſt aliqua honeſtas ſpecialis, immò nec communis. Quare amicitia illa, quam Raynaudus excogitavit, ducta ſimilitudine ejuſdem naturæ humanæ inter plures, nec peculiaris virtus, nec communis quidem eſt.

29. Contra II. Et à priori. Ut enim omnibus ſapientibus in confeſſo eſt, & patet inductione, nulla eſt virtus, præſertim ſpecialis, niſi ubi eſt difficultas alicujus momenti vincenda. Atqui in amando cæteros homines, prout convenientes in eadem natura cum amante, nulla eſt difficultas vincenda alicujus momenti, præſertim ſpecialis. Etenim ſicuti naturali ductu, & abſque negotio ullo, diligimus naturam noſtram inſito amore, ita etiam illam in cæteris hominibus amamus generatim: nec ſpeciatim quemquam odio habemus, quia homo eſt, ſed quia infenſus, aut exoſus, ob rationem aliquam veram, aut apparentem. Quin & bruta ipſa videmus ſeſe invicem amare intra eandem ſpeciem, ac ſe mutuò fovere, tueri, comitarique, neque mutuò infenſa eſſe, niſi ubi fortè ob cupidinem, prædam, vel pabulum, invicem rixantur. Unde plura adagia apud Græcos & Latinos orta ſunt, alibi à nobis obſervata, quibus exprimitur, quanta ſit vis ſimilitudinis plurium ad gignendum amorem mutuum, tam in appetitu rationali, quàm ſentiente. Patet igitur, amicitiam inter homines ductam ſimilitudine ejuſdem

natu-

naturę, non involvere difficultatem alicujus momenti, propter cujus victoriam ponenda ſit virtus peculiaris, immò nec communis, ſeu indiſtincta à virtutibus cęteris.

30. Contra III. Propterea namque juxta doctrinam Ariſtotelis lib. 1. *Ethic.* cap. 13. D. Thom. & plerorumque interpretum melioris notæ, virtutes morum circa bonum proprium non reſident in voluntate, quia hæc nullam difficultatem ſubit, per ſe loquendo, circa amandum bonum proprii ſubjecti. Quare ſolùm reſident in appetitu ſentiente, in quo eſt inteſtina pugna, & diſſidium perturbationum contrariarum: ut ſusè tradidimus Diſput. 4. quæſt. 7. præſertim ſect. 3. At nec in voluntate hominis eſt difficultas aliqua, per ſe loquendo, circa amandum naturam humanam in ſe ipſo, aut in alio homine: neque etiam in appetitu ſentiente eſt pugna aliqua perturbationum amoris & odii ejuſdem naturæ humanæ. Nemo quippe eſt, niſi fortè ſanguinarius, aut immanis, ſivè ferus moribus (quales fuerunt aliqui ab Ariſtotele commemorati lib. 7. *Ethicorum* cap. 5. de quibus nos ſupra Diſput. 13.) qui exagitetur odio generis humani, ſeu aliorum, quatenus homines ſunt. Immò neque barbari illi, & immanes, nec mulier illa apud Pontum, quæ gravidarum uterum ferro aperiebat, ut fœtum devoraret, inveniuntur odiſſe homines, quà homines ſunt, ſed ſolùm ob peculiarem aliquam diſſonantiam cum appetitu effrænato ipſorum. Ergo neque in voluntate, neque in appetitu ſentiente hominis, locum habet peculiaris aliqua virtus erga cæteros homines, quatenus homines ſunt.

31. Contra denique. Amicitia enim honeſta eſt affectio quædam nobiliſſima, præſtantiſſima, & paucorum hominum, atque optimorum propria: ideoq́ue inter plurimos eſſe nequit: ut ſæpè docet Ariſtoteles, præſertim lib. 8. *Ethicorum* cap. 6. & lib. 9. cap. 10. Atqui mutuus ille amor, neque eſt nobiliſſimus, nec præſtantiſſimus (quippè qui vel inter belluas ejuſdem ſpeciei ſuo modo invenitur) nec paucorum, & optimorum hominum proprius, ſed communis omnibus, qui naturæ impetu ſpeciem ſuam, ſive conditionem humanam, ubicumque ſit, amant: atque inter plurimos per ſe loquendo eſt, immo inter omnes homines. Ergo amor ille mutuus inter homines, quia homines ſunt, non eſt amicitia honeſta de quà in præſenti diſputamus.

32. Itaque, ut ſuprà nu. 23. didicimus ex Divo Thoma Amicitia vera & ſimpliciter dicta non eſt habitus virtutis, ſeorſum, ac per ſe: ſed extenſio quædam habitus virtutis jam præſuppoſiti ad amandum alterum, in quo reſidet eadem virtus. Omne enim quod habet ſimilitudinem cum aliquo, inclinatur ſeu propendet in amorem illius. Nimirum quiſquis verè virtutem colit, amat ipſam ubicumque ea ſit: ac proinde amat ſubjectum, cui ipſa inhæret: cùm virtus non ſit ſolitaria, aut abſtracta, ſed inhærens & affixa proprio ſubjecto. Verùm ad abſolutam rationem amicitiæ ſtatuendam, ſeu ad ponendam extenſionem illam, qua virtus præexiſtens ſubit munus amicitiæ, opus eſt convictu, & conſenſione animorum, & conſiliorum communicatione: veluti requiſitis generatim ad amicitiam contrahendam & ſtabiliendam. Alioqui enim virtus animo hærens, nullatenus ſe profert in actiones & functiones proprias amicitiæ. Indeq́ue eſt, ut plurimi homines probi, non ſolùm invicem abſentes, aut diſſitis locis degentes, ſed etiam intra eandem civitatem, viciniam, aut collegium habitantes, quamvis virtutibus prædıti ſint, nullam inter ſe amicitiam habere inveniantur: quia, nimirum, nullum familiarem convictum, nullam conſiliorum communicationem inter ſe habent: atque adeò virtus eorum animis impreſſa non tranſit in munus illud, & functiones proprias amicitiæ.

SECTIO V.

Occurritur argumentis utriuſque ſententiæ initio propoſitæ, & inquiritur, cuinam virtuti ſubjungenda ſit amicitia.

33. EX dictis ſectione præcedenti facilè erit occurrere rationibus dubitandi propoſitis ſectione prima pro utraque opinione, tum negante, tum aſſerente, amicitiam eſſe veram virtutem. Ad I. ex Cicerone deſumptam vix ſolutione opus eſt: cùm ille aſſerat, amicitiam veram ſine virtute eſſe non poſſe. Quod nos libenter fatemur: cùm ſectione præcedenti tradiderimus, amicitiam eſſe additionem quandam, ſeu appendicem virtutis, quàm omnino præſupponit, & cui ſolùm addit propenſionem intimam in bonum amici, quia bonum ipſius eſt. Nec præterea obſtat, ſed potiùs à nobis eſt, quod ab eodem Cicerone dicatur, excepta virtute nihil eſſe amicitiâ præſtabilius. Quippe & nos dicimus, virtutem eſſe ſimpliciter præſtantiorem, quàm amicitiam, cùm hęc ſit ſolùm affectio quędam illam ſequens, ubi omnia requiſita adſunt; & quilibet habitus præcipuus præſtantior ſit affectionibus ipſam ſequentibus.

34. Ad II. Quod attinet ad Ariſtotelem, fatemur non eſſe exploratam omnino *illius* mentem in hanc controverſia. Propterea enim libr. 8. *Ethicorum* cap. 1. dixit, amicitiam, aut eſſe virtutem, aut cum virtute conjunctam. Quibus verbis rem indefinitam relinquit. Cùm verò in quinque prioribus *Ethicorum* libris, ubi de ſingulis morum virtutibus in ſpecie diſſerit, non meminerit amicitiæ, probabiliter colligitur, ex illius mente amicitiam non eſſe virtutem per ſe ac ſeorſum, inſtar Fortitudinis, Temperantiæ, Juſtitiæ, aliarumq́ue iis ſubjunctarum: ſed affectionem quandam virtutis comitem, reſultantēq́ue in probis viris ex convictu & conſenſu animorum. Quæ propterea ab eodem Philoſopho rejecta fuit in librum octavum, poſtquam egerat de iis habitibus, qui ex communi, & recepta philoſophorum ſententia, per ſe obtinent ſolidam rationem virtutum.

35. Ad III. Ex ratione multiplici deſumptam reſpondemus, nullam illarum obſtare doctrinæ à nobis traditæ. Non primam: quia vera virtus delectum habet in iis, ad quos animum noſtrum bene afficit: nec æqualiter fertur ad omnes, ſed ad illos nominatim, qui noſtro amore digni ſunt, atque eò majore, quò digniores exiſtunt. Patet verò, amore amicabili, ſeu dilectione fervida viri probi & virtute præſtantis dignum non eſſe, niſi qui bonis moribus præditus eſt, & ejuſdem honeſtatis cultor. Unde non debet ex-

cludi amicitia ab albo virtutum ex eo, quòd delectum habeat, & non ad omnes, neque ad plurimos extendatur, ſed ad paucos, quorum probitas & honeſtas diuturno convictu & conſiliorum communicatione perſpecta eſt. Sic etiam liberalitas, quæ abſdubiò virtus ſolida eſt, delectum in largitionibus habet, nec indifferenter donat paraſitis, hiſtrionibus, aut prodigis: ſed iis dumtaxat, quibus utile eſt beneficium, ſeu donum, nec cedens in eorum perniciem. Secunda ratio pariter non urget: quoniam illa virtutum connexio ſolùm traditur ab Ariſtotele inter eos habitus, qui ſeorſum ac per ſe virtutes ſunt, & numerum illarum conſtituunt. Amicitia autem, ut diximus ſect. 4. non eſt ſeorſum ac per ſe virtus, nec cum iis numerum conſtituit, ſed reſultat ex ipſa exercitatione virtutum viri probi ad alium ſimilem virum, & diuturno convictu ac ſamiliaritate conjunctum. Quòd ſi verò omnes ii, quibuſcum vir probus vitam ducit, cum nullo eorum amicitiam habebit: id eveniet non quidem defectu virtutis ſuæ, ſed alienæ, ſine qua nequit eſſe mutua duorum aut plurium conjunctio ſecundùm honeſtatem. Tertia ratio probat noſtram ipſam doctrinam ſect. 4. traditam, ut conſideranti patebit.

36. Ad confirmationem Capreoli ex num. 4. dicimus, ex ea ſummum probari, amicitiam non eſſe per ſe ac ſeorſum virtutem, inſtar ſortitudinis, temperantiæ, & aliarum, quæ ex propria ratione præſupponunt difficultatem alicujus momenti in ſubjecto, eamque vincunt: ſed dumtaxat additamentum quoddam virtutis præſuppoſitæ, & connotantis ſimilem bonitatem in animo atque in amante. Verùm & adhuc immeritò aſſumit Capreolu, amicitiam ipſam non exercere vires in vincenda aliqua difficultate: cùm planè difficiles ſint, immo & ſummè ardui, quidam amicitiæ actus; præſertim ii, quibus amicus omnia bona ſua, & vitam quoque ipſam manifeſto periculo exponit in gratiam amici. De quo vide illuſtre teſtimonium Senecæ, quæſt. 4. præcedenti num. 15.

37. Ad fundamenta opinionis affirmantis ex num. 6. facilis eſt expoſitio auctoritatum Senecæ, Ciceronis, & Auguſtini, aſſerentium quidem, amicitiam eſſe virtutem, immo virtutem magnam; quod & nos ſectione tertia ſaſſi ſumus. Non autem dicunt, illam ſeorſum ac per ſe eſſe virtutem, quaſi prorſus aliam à cæteris, aut conſtituentem numerum intra earum chorum. Quippe ſolùm eſt appendix virtutum præſuppoſitarum, ſeu nova quædam earum affectio, reſultans ex convictu & ſamiliaritate honeſtiſſima inter probos viros.

38. Veniamus ad ſolvenda argumenta ejuſdem ſententiæ, à ratione petita. Ad I. Amicitia licèt eligat medium rationablle inter exuperantiam, & defectum, non tamen medium adæquatè diſtinctum ab eo quod cæteræ virtutes ſpectant, ſed quaſi appendicem illius; ut infrà ampliùs apparebit: ideoque nec eſt virtus adæquatè diverſa ab omnibus aliis. Ad II. Fatemur actus veræ amicitiæ eſſe in laude & pretio apud omnes. Inde autem ſolùm probatur, amicitiam eſſe virturem laude digniſſimam, verùm non ſeorſum ac per ſe, ſed ſimul cum ea virtute, cujus affectio eſt. Ad III. Amicitia vera præſupponit omnino juſtitiam, & cæteras virtutes animo hærentes, iiſque addit propenſionem nobiliſſimam ad benefaciendum amico, honeſtatis gratiâ. Quare nihil mirum ſi quodammodo præferatur juſtitiæ, & cuilibet peculiari virtuti, accipiendo amicitiam ſimul pro præſuppoſito, & pro formali. Neque amplius probat teſtimonium illud Ariſtotelis. Cæterùm ſi accipiatur amicitia ſeorſum, & penes id ſolum quod ſuperaddit virtuti præſuppoſitæ, eſt quoddam inferius. Non enim facit hominem ſimpliciter probum, ſed id ſupponit præſtitum ab habitu virtutis. Quod certè majus eſt & excellentius, quàm bene afficere animum erga amicos Ad IV. Amicitia non eſt perturbatio, nec facultas; ſed habitus: non tamen habitus ſeorſim ac per ſe diſtinctus à cæteris habitibus virtutum, jam præſuppoſitis; ſed appendix illorum: ideoque non tam virtus, quàm corollarium ſeu additamentum virtutis.

39. Sed inſtabis. Hoc ipſo quòd amicitia honeſta ſit vera & ſolida virtus, ut ſect. 3. ſtatuimus, aut debet eſſe aliqua ex virtutibus morum explanatis ab Ariſtotele in aliquo ex quinque libris prioribus *Ethicorum*, ubi de ſingulis eorum diſſerit; aut ſaltem debet eſſe appendix cujuſquam illarum certæ ac determinatæ. At neutrum dici poteſt: quoniam ex iis omnibus nulla apparet, cum qua præ aliis amicitia identitatem, aut connexionem habeat. Amicitia ergo honeſta, nec virtus, nec appendix virtutis eſt.

40. Huic difficili objectioni diverſimodè occurri poſſet. Primò ex doctrina Buridani dicet aliquis, amicitiam non differre ab affabilitate, ſed eſſe unam eandemque virtutem cum illa. Nimirum, officia ſeu functiones utriuſque videntur nullatenus differre. Sed contrà. Si enim expendantur ea, quæ Ariſtoteles pronunciat lib. 4. *Ethicorum* cap. 6. de illa virtute innominata, quam utcumque affabilitatem dicimus, & Divus Thomas alicubi larga quadam acceptione amicitiam appellat, planè evincitur diverſitas utrinſque. Nimirum, Ariſtoteles eo loco ita de illa virtute loquitur: ὄνομα δ᾽ οὐκ ἀποδέδοται αὐτῇ, &c. *Verùm hujus nullum nomen expreſſum eſt: ſed amicitiæ maximè ſimilis eſt. Talis enim eſt qui habitu medio eſt præditus, qualem modeſtum amicum eſſe volumus, qui nos inſuper charitate complexus eſt. Ab amicitia autem differt, quòd ſit ſine affectu & charitate in eos, quibuſcum verſatur. Neque enim quia amat vel odit, admittit ſingula, ut debet, ſed quia eſt talis. Nam pariter apud notos & ignotos, & apud familiares, & non familiares, idem eſt facturus: in ſingulis tamen prout convenit. Perinde enim familiares atque externos, neque ſtudio proſequi, neque dolore afficere convenit.* Hæc ille: in quibus manifeſtam diſcriminis rationem aſſignat inter affabilitatem, & amicitiam: quoniam licèt ambæ in quibuſdam externis functionibus convenire videantur, aliunde & dupliciter differunt. Primò & præcipuè: quoniam amicitia ex propria & primaria ratione ſita eſt in mutuo amore intimo amicorum, qui eſt veluti radix cæterarum functionum externarum amicabilium. Affabilitas autem non exigit amorem aliquem intimum, etiam non mutuum, ſed dumtaxat ſuavitatem quandam erga alios in humano convictu, mediam inter aſperitatem, & aſſentationem. Secundò differunt in eo, quòd amicitia ſolùm eſt ad aliquos, eoſque diu probatos, veluti honeſtatis cultores, & quibus omnia animi conſilia tutò committi poſſint: affabilitas verò indiſcriminatim ad omnes extenditur. Patet

igi-

igitur, prorſus aliam eſſe amicitiam ab affabilitate, quamvis in aliquot externis officiis erga alios conveniant.

41. Secundò dicet aliquis, amicitiam eſſe eandem virtutem cum liberalitate, quatenus inſtar illius donat, & largitur beneficia. Sed contrà. Liberalitas enim ſolùm ſita eſt in moderando affectu pecuniæ, ſeu rerum earum, quæ pecuniâ ęſtimantur, ut illam retineat vel largiatur quando, quibus, & quomodo oportet juxta rectam rationem. Amicitia autem poſita eſt in benevolentia quadam ad amicum in omnibus iis, quæ ipſi conveniunt, ſive ſpectent ad pecunias, ſive ad honorem, ſive denique ad bona animi, quæ nullo pretio æſtimari poſſunt.

42. Ideò aliter dicendum, amicitiam revocari debere ad juſtitiam, tanquam affectionem quandam ipſius comitem & appendicem. Id ſatis indicat Ariſtoteles lib. 8. *Ethic.* cap. 1. dum ait, amicitiam erga eadem, & ejuſdem æquè amicitiam ac juſtitiam eſſe. Quare Euſtratius, ſive Aſpaſius interpres eo loco docet, amicitiam non eſſe virtutem per ſe, ſeorſum, ac propriè, ſed ſubjunctam alicui propriè, verę́que virtuti, ac nominatim juſtitię: quoniam inſtar illius aliquam conſtituit inter amicos ęqualitatem, idq́ue proverbio apud Gręcos celebri dicitur, *ἰσότης φιλότης*, *amicitia æqualitas*. Deinde utraque eſt ad alterum, & utraque ſpectat bonum alienum, oblita proprii. Videtur itaque potiori jure ſubjungenda amicitia juſtitię, quàm alteri virtuti.

43. Dices, amicitiam non poſſe eſſe affectionem ſubjunctam juſtitiæ ex multiplici capite. Primò: quia Ariſt. ubi nuper cap. 1. docet, Legumlatores plus de amicitia curare, quàm de juſtitia. Quod non eſſet verum ſi ambę conſtituerent unam & eandem virtutem. Secundò: quia juſtitia ſtrictè dicta verſatur per ſe in commutationibus ęquantibus lucro damnum, & damno lucrum: amicitia verò in mutuo amore benevolentiæ, & in donis ſimplicibus impertiendis amico, & auxilio ei præſtando, atque omnium bonorum communicatione gratuita, ſeu abſque lucro. Tertiò: quoniam ſi ſermo ſit de juſtitia legali, hæc ſolùm ſpectat bonum commune Reipublicę, ut dictum de induſtria eſt Diſput. 10. quęſt. 4. non autem bonum privatum alicujus, vel amici. Nulla ergo ratio eſt ut amicitia exiſtimetur affectio ſubjuncta juſtitiæ, nec propriæ, qualis eſt commutativa, nec minùs propriæ, qualis eſt legalis.

44. Verumtamen dicendum, amicitiam eſſe affectionem quandam ſubjunctam & ſecundariam juſtitiæ, ob rationes nuper indicatas num. 42. Neque obſtant impugnationes præjactæ. Prima enim ſolùm probat aliquam diſtinctionem amicitiæ à juſtitia, quam ultrò fatemur, qualem concedere opus eſt inter affectionem quandam, ſeu modum aut accidens quoddam virtutis præcipuæ, & virtutem ipſam. Ejuſmodi namque diſtinctio ſufficit ut Legumlatores dicantur plus ſoliciti de amicitia inter cives ſtatuenda, quàm de juſtitia, quamvis hæc ſit præcipua virtus. Curant enim potiſſimùm concordiam & pacem inter cives, quæ videtur meliùs, & tutiùs ſtabiliri per amicitiam, quàm per juſtitiam nudè ſumptam. Secunda ratio de juſtitia commutante, ſeu ſtrictè dicta, ſolùm probat, amicitiam non eſſe eandem ſimpliciter cum ipſa. Non tamen prohibet, ut ſit affectio quædam comes & ſecundaria illius: quia ad hoc non eſt opus ſpectare æqualitatem lucri & damni, quam primariò intuetur juſtitia commutans, ſed ſat eſt conſtituere æqualitatem amoris & officiorum inter amicos. Neque enim opus eſt ut affectio ſecundaria cujuſpiam habitus ſpectet directè rationem ex parte objecti primariò inſpectam ab eodem habitu: ſed ſufficit ſi intueatur rationem aliquam, quæ indirectè reduci poſſit ad primariam. *Æ*qualitas autem illa, quam conſtituit & intuetur amicitia inter amicos, indirectè reduci poteſt ad æqualitatem per ſe inſpectam à juſtitia commutante in commerciis: quia licèt amicitia ſolida, & vera nullum expectet lucrum, nec vendat, ſed donet amores ſuos; lex tamen amicitiæ exigit, ut amicus amico ad æqualitatem reſpondeat, & paria officia exhibeat amoris, & benevolentiæ. Quare ſatis probabile apparet, amicitiam eſſe affectionem quandam comitem juſtitię commutantis.

45. Ad tertiam impugnationem dici etiam probabiliter poſſet, amicitiam eſſe affectionem comitem juſtitię legalis: quę ſicuti directè, & primariò ſpectat bonum commune Reipublicę, ita etiam indirectè, & conſequenter bonum amicitię inter cives, quod plurimùm confert in ejuſdem Reipublicæ commune bonum, & tranquillitatem. Unde Ariſtoteles fortaſſe anſam ſumpſit loco nuper allegato, ut diceret Legumlatores videri non minùs ſolicitos de amicitia civium, quàm de juſtitia: quoniam utraque plurimùm confert in commune Reipublicæ bonum, quod legibus, & earum latoribus, potiſſimùm curæ eſt. Sive autem dicamus juſtitiam eſſe affectionem comitem juſtitiæ legalis, ſive commutantis, ut in ſolutione præcedenti, neutrum eorum à vero videtur aberrare, & utrumvis probabiliter dici poteſt. Amicitia verò illa, quæ verſatur inter inæquales, diciturq́ue ſecundùm dignitatem, potiùs videtur comes juſtitiæ diſtribuentis, quàm commutantis: ut conſtat ex quæſt. ſequenti, præſertim ſect. 3.

QUÆSTIO SEXTA.

An ſit aliqua amicitia inæqualium, aut etiam multiplex?

POSTQUAM Ariſtoteles primis capitibus libri octavi Ethicorum, *diſſeruit ex inſtituto de Amicitia illa, quæ inter æquales invenitur, ſeu inter homines paris conditionis geniique, poſtea à cap. 7. ejuſdem libri incipit tractare de amicitia illa, quam non appellat utcumque talem; ſed φιλίαν καθ' ὑπεροχήν*, amicitiam ſecundùm excellentiam; *nimirum, in qua alter amicorum conditione aut dignitate antecellit alteri. Dubitamus itaque, an ſit aliqua ejuſmodi amicitia, eaque varia ac multiplex, juxta variam amicorum inæqualitatem.*

SECTIO PRIMA.

Rationes dubitandi, quibus in ſpeciem probatur, nullam eſſe amicitiam ſecundùm excellentiam, ſeu inferioris ad ſuperiorem, præſertim hominis ad Deum. Reiicitur Giphanius & alii putantes Ariſtotelem Deo negaſſe providentiam & amicitiam erga homines.

2. AC primò quidem ſe offert, ſeu ſtatim incurrit in oculos ratio dubitandi, ne ſit aliqua amicitia inæqualium, ſive ſecundùm excellentiam, niſi Ariſtoteles ſit ſibi contrarius, & pugnantia doceat. Ipſe enim allegato lib. 8. *Ethicorum* pluribus locis docet: amicitiam exigere ſimilitudinem, æqualitatemque inter eos, qui amici dicuntur & ſunt, quod & alii philoſophi paſſim docent: ut propterea vulgato apud Græcos proverbio dicatur *ἰσότης φιλότης, amicitia æqualitas*. Quare videtur apertam contradictionem involvere ut ſit aliqua amicitia ſecundùm inæqualitatem: ac proinde ſecundùm excellentiam unius ſuprà alium, quæ profectò nec eſſe, nec intelligi quidem poteſt abſque aliqua illorum inæqualitate. Quare nullam veram amicitiam contrahere poſſe videtur Princeps cum ſubdito, pater cum filio, vir cum uxore, neque contra, cùm nulla inter eos appareat æqualitas, ſed potiùs exceſſus unius ſupra alium.

3. Secunda ratio dubitandi oritur ex doctrina ejuſdem Philoſophi cap. 1. libri octavi jam allegati, ubi docet, amicitiam in eadem materia verſari, ſeu in eiſdem eſſe, ac juſtitiam. Atqui juſtitia per ſe ſpectat æqualitatem, tenditque ad illam ponendam ubi erat inæqualitas: ut idem Ariſtoteles docet lib. 5. *Ethic.* & nos ſuprà latè docuimus diſp. 10. Ergo etiam amicitia æqualitatem omnino ſpectat: proindeque ubi hæc non eſt, amicitia nullum locum habere poteſt.

4. Tertia. Omnis vera amicitia inducit nexum adeò ſtrictum duorum, ut ambo unum & idem cenſeantur, & in eiſdem bonis communicent indifferenter, ac ſine ullo prorſus diſcrimine. ideoque amicus frequenter dicitur alter ipſe, & omnia amicorum eſſe communia. Atqui inter inæquales, præſertim Principem & ſubditum, patrem & filium, virum & uxorem, non invenitur ea unio & indifferens communio bonorum. Neque enim fieri ſolet aut decet, ejuſmodi perſonas adeò inæquales dignitate conditioneque, indifferenter & pariter in bonis communicare. Expedit quippe ut ſicut Princeps dignitate anteſtat ſubditis, ita etiam in bonorum communium participatione præcellat, nec quemquam ex iis ſibi parem faciat, aut eſſe ſinat. Similiter, & pater antecellere debet filio, in iis omnibus, quæ ad convictum humanum ſpectant, & ad bonorum participationem adminiſtrationemque. Ergo inter ejuſmodi perſonas inæquales vera amicitia eſſe non poteſt.

5. Quarta. Si enim eſt aliqua vera amicitia ſecundùm excellentiam, ſeu inæqualitatem, erit quoque multiplex ſpecie amicitia ſecundùm excellentiam ſpecie inæqualem. Ubi enim excellentia, ſeu inæqualitas eorum, qui mutuò ſe ament, ac bene volunt, extrahit amicitiam ab ea ſpecie, quam habet inter æquales; par ratio eſt, ut ubi inæqualitas ſeu excellentia unius ſupra alium ſpecie diverſa eſt, etiam amicitia extrahatur ad ſpecies diverſas. Proindeque cum ſpecie differat excellentia Principis in ſubditum, ab ea quam habet pater in filium, & vir in uxorem, ut patet; etiam ſpecie diverſæ erunt amicitiæ eorum. Conſequens autem videtur planè abſurdum: tum, quoniam ratio formalis amicitiæ ſita eſt in mutuo amore benevolentiæ, quo amici invicem ſibi bene volunt. Quæ ratio videtur ſpecie una in quibuſcumque inveniatur, & cujuſvis conditionis ii ſint: tum præterea, quia cùm innumeræ ſint inæqualitates quorundam hominum ſupra alios ratione variæ & multiplicis excellentiæ, quâ alii aliis præſtare poſſunt; innumeræ quoque eſſent ſpecies amicitiæ. Quod videtur immane paradoxon, & à nemine philoſophorum traditum.

6. Quinta. Si eſſet ulla amicitiæ ſpecies inter inæquales, qui ſe mutuò amant, eſſet quoque naturalis amicitia hominis ad Deum, quamvis infinitè excellentem. Nam & Deus diligit hominem probum, & hic viciſſim ipſum amat. Conſequens autem videtur contrarium Ariſt. dicto cap. 7. ubi cùm docuiſſet tantam eſſe poſſe excellentiam unius ex amantibus ſupra alium, ut amicitia inter eos non ſit, ſtatim ſubdit: *Maximè autem hoc eſt manifeſtum in ipſis diis immortalibus: hi namque plurimùm bonis omnibus antecellũt.* Ubi certè ſermo nõ eſt de amicitia ſupernaturali, ſeu proveniente ab habitu Charitatis Theologicæ, quam non agnovit Philoſophus: ſed de ea nominatim, quę lumine inſito rationis & naturæ dignoſci poteſt. Non ergo debet eſſe ulla amicitiæ ſpecies inter inæquales, qui ſe mutuò amant.

7. Di-

7. Dices cum aliquibus, præſertim cum Oberto Giphanio, Deum opinione Ariſtotelis loco allegato, nullatenus diligere homines, quamvis ab iis ametur: ideoq́ue ex ejus ſenſu non eſſe amicitiam hominis cum Deo. Quippe à quo funditus excluſerit providentiam circa homines. Sublato autem amore mutuo, prorſus auſertur amicitia, quæ in eo ſita eſt. Non itaque infertur ex ſententia Ariſtotelis de amicitia inæqualium, poſſe hominem habere ejuſmodi amicitiam cum Deo.

8. Sed contrà. Ariſtoteles enim eodem libro octavo capite duodecimo planè pronunciat, hominibus eſſe amicitiam erga Deos, tanquam erga beficos. Ait enim: ἔστι δ' ἡ μὲν πρὸς γονεῖς φιλία τέκνοις, &c. *Eſt verò amicitia liberis erga parentes, & hominibus erga Deos tanquam erga bonum & excellens. Beneficia enim maxima contulere. nam in cauſſa ſunt ut & ſint, & enutriantur; & procreatis, ut erudiantur.* Ubi non ſolùm agnoſcit amicitiam hominis ad Deum, ſed etiam hujus providentiam in homines, quibus maxima beneficia confert procreationis, educationis, eruditioniſq́ue. Patet verò, Deum non abſque amore in homines beneficia in eos conferre: quoniam amare nihil eſt aliud, quàm velle alteri bonum; & verè ac ſeriò amare, eſt beneficia conferre. Immeritò ergo Giphanius arbitratur, Ariſtotelis opinione excluſam fuiſſe ab hominibus amicitiam erga Deum, & ejuſdem Dei amorem ae providentiam in homines. Præterea idem ipſe lib. 10. *Ethic.* cap. 8. idipſum luculentiſſimè tradit hiſce verbis: *Qui mente operatur, & eam colit, diſponitur optimè, & amiciſſimus Diis immortalibus eſt. Nam ſi Dii curam humanarum rerum,* ὥσπερ δοκεῖ, *ſicut videtur, aliquam habent, conſentaneum fuerit, ipſos gaudere re optima, atque maximè cognata (id verò mens fuerit) eoſq́ue, qui id maximè amant & honorant, remunerari, utpotè qui ſibi amicorum curam habeant, rectèq́ue & honeſtè agant. Hæc autem omnia ſapienti maximè ineſſe, obſcurum non eſt. Is igitur eſt Deo chariſſimus.* Hactenus ille, cujus verbis nihil clarius pro Dei erga homines providentia, & amicitia ardentiſſima erga eos, qui maximè ſtudent animum excolere ſapientiâ, & virtutibus conſentaneis menti, juxta quam Deo ipſi maximè ſimiles & cognati ſunt.

9. Ulteriùs. Idem Philoſophus aliis locis perſpicuè agnoſcit providentiam divinam erga res omnes, ejuſq́ue operationem in quælibet alia. Etenim lib. 12. *Metaph.* textu 52. diſſerens de preſtantiſſima illa actione, quâ Deus beatus eſt, & apud ſe manet, ſolutis argumentis in oppoſitum, progreditur ad exponendum, qua ratione mundum adminiſtret & regat; & quodcumque bonum in eo eſſe conſpicitur, ipſi tribuendum adſcribendumq́ue vult. Et ad id magis explanandum, hanc excitat quæſtionem; utrùm cauſſa propter quam univerſum bono & optimo fruitur, ſit diverſa quædam ſubſtantia per ſe conſiſtens, nempe Deus: an potiùs ordo, quo mundus ipſe compoſitus & digeſtus eſt? Hanc verò quæſtionem dirimit, pronuncians bonum & optimum id, quod in univerſo eſt, potiſſimùm oriri à cauſſa ſeparata, quæ ordinem in eo conſtituit, & minùs præcipuè ab ipſo ordine: quemadmodum bonum exercitûs conſiſtit in ordine & Imperatore, ſed longè præſtantiùs in Imperatore, à quo proficiſcitur omnis ordo, qui in exercitu eſt; ſiquidem ille omnia diſponit, regit, digerit, & ſine illo nullus eſſet ordo, ſed ingens totius exercitus perturbatio. Hæc ferè ibi. Deinde lib. 7. ad Eudemum cap. 14. apertè tradit, Deum ſe habere ad univerſum orbem diſponendum, regendumq́ue, ſicuti mens ad corpus gubernandum ſe habet. Divinum enim illud quod eſt in nobis (ſcilicet, mentem) omnia quodammodo movere, quemadmodum in univerſo Deus, & viciſſim cuncta in illo. Quin & in libro *de bona fortuna*, qui excerptus eſt ferè ex lib. 2. *Mag. Moralium*, & ex allegato lib. 7. *Moralium* ad Eudemum, inquit cap. 7. *Deum eſſe in mundo, id quod eſt in navi gubernator, in curru agitator, in choro præcentor, Rex in civitate, dux in exercitu.* Quis locus, quæſo, eſſe potuit tam ſtupido errori in Ariſtotele, ubi toties & tam perſpicuè agnovit Dei in cætera omnia providentiam? Denique in libro *De mundo* ad Alexandrum ex ſuo & communi hominum ſenſu ait: *Vetus fama eſt, & quidem hæreditaria mortalium omnium, univerſa à Deo & per Deum nobis eſſe conſtituta. Nec verò ulla natura per ſe ſufficit orbata ſalute, quam ille ferat.* Quid illuſtrius, aut è re noſtra magis? Unde Ariſtotelem ab ea calumnia, quâ aliqui illius famam obſcurare tentârunt, vindicant Alexander 2. *Natur.* cap. 21. laudatus propterea à S. Cyrillo tom. 5. lib. 2. *in Julianum.* Similiter illum ab ea nota purgat D. Thomas 3. *contra Gent.* cap. 75. & quęſt. 5. *De veritate* art. 3. Non nego quoſdam alios cum Giphanio ſentire, ac olim idipſum tradidiſſe. Verùm oſtendant quæſo, quibus locis & verbis Ariſtoteles divinam providentiam erga res omnes negaverit, & amicitiam in homines ſapientes proboſq́ue, quatum utramque tam luculenter & planè agnovit locis nuper exſcriptis & indicatis. Quare aliam ſolutionem præjactæ rationi dubitandi exhibere debent, de qua poſtea.

SECTIO II.

Aſſeritur vera amicitia inter inæquales, eaq́ue varia & multiplex ſpecie eſſentiali, juxta peculiarem conditionem eorum, quarum propria eſt. Refutatur Tarquinius Gallutius oppoſitum ſentiens.

10. DICENDUM I. Amicitiam veram eſſe poſſe inter inæquales, ut ſuperiorem & filium, virum & uxorem; ejuſmodi autem amicitias differre ſpecie eſſentiali, tum ab amicitia æqualium, tum etiam inter ſe. Aſſertio eſt bimembris. Prior pars luculenter traditur ab Ariſt. locis allegatis ex libro octavo *Ethicorum*, præſertim c. 7. initio, ubi ait: *Altera eſt amicitiæ ſpecies per excellentiam: ut patri erga filium, & denique ſeniori erga juniorem, & Principi omni erga ſubditum.* Ratio autem ejus doctrinæ eſt manifeſta: quia re ac nomine amicitiæ veræ ac propriæ nihil aliud intelligitur, quàm mutuus decorum amor gratuitus, & utrique conſpicuus, quo ſibi invicem benè volunt, honeſtatis gratia. At poteſt eſſe amor ejuſmodi inter patrem & filium, ſeniorem & juniorem, virum & uxorem, ſuperiorem & ſubditum neque enim ulla, vel apparens, contradictio eſſe poteſt in eo, ut ſe invicem diligant amore gratuito, & invicem conſpicuo ex diuturno convictu experimentiſq́ue, ſibi mutuò bene volentes honeſtatis gratiâ. idq́ue totum reipſa apparet quoties

pater

pater filio, ſenior juniori, vir uxori, & ſuperior ſubdito, atque è converſo, ſibi mutua officia perſolvunt, juxta rationis & prudentiæ preſcriptum. Amicitia ergo vera inter omnes prædictos eſſe poteſt.

11. Dices, amicitiam veram eſſe non poſſe, ubi vera æqualitas non eſt. Inter patrem autem & filium, ſeniorem & juniorem, virum & uxorem, ſuperiorem ac ſubditum, veram æqualitatem non eſſe, ac proinde nec amicitiam. Sed contrà. Ut enim idem Ariſt. exponit lib. 5. *Ethic.* præſertim cap. 3. & nos latiùs in ejus Commentariis obſervavimus, duplex eſt æqualitas, altera quantitatis, quæ & arithmetica dicitur, & omnino ſtricta, quam per ſe ſpectat juſtitia commutans: altera proportionis, quam geometricam appellant & minùs ſtrictam; eaque inſpicitur à juſtitia diſtribuente. Porrò æqualitas etiam in amicitia exigitur, ſed diverſimodè. Ubi enim amicitia dicitur prorſus ſtricta, & numeris omnibus abſoluta, opus eſt ſtricta æqualitate amicorum, veluti arithmetica, & ad libellam quantitatis exacta. Ubi autem amicitia vera quidem, ſed non adeò anguſta, aut exacta eſt, ſufficit æqualitas proportionis in eo conſiſtens ut amici mutuò & gratuitò ſe diligant amore conſpicuo, atque intuitu honeſtatis ſolius, ſecundùm rationem illam, q u alter alteri comparatur. Neque enim eadem officia debet filius patri, junior ſeniori, uxor viro, & inferior ſuperiori, aut è contrà, ac æqualis debet omnino æquali, ſed diverſa, & accommodata unicuique amicorum pari, juxta debitam proportionem. Atqui licèt inter prædictos non ſit æqualitas illa ſtricta, & numeris omnibus abſoluta, eſſe poteſt tamen æqualitas proportionis, accommodata unicuique amicorum pari. Ergo etiam eſſe poteſt inter eos amicitia vera, quamvis non omnino ſtricta, & numeris omnibus abſoluta. Sic, nimirum, ſuprà diſp. 10. quæſt. 6. diviſimus juſtitiam peculiarem in diſtribuentem & commutantem: diximuſque, utramque quidem eſſe veram ſpeciem juſtitię: verùm commutantem eſſe longè anguſtius & preſſiùs veram juſtitiam, quia per ſe ſpectat ſtrictum jus & ęqualitatem arithmeticam in contractibus: diſtribuentem verò eſſe juſtitiam non uſque adeò exactam, quoniam nec ſpectat jus ite ſtrictum, nec adeò exactam æqualitatem. Sed geometricam, ſive ſolius proportionis. Idem ergo ferè dicendum de duplici amicitia, altera ęqualium propria, altera inæqualium, collatis inter ſe: præſertim cùm teſte Ariſtotele lib. 8. *Ethic.* cap. 1. in eiſdem verſentur juſtitia & amicitia; ac præterea hæc ſit quædam illius comes affectio: ut dictum fuit quæſt. præced. ſect. 5. à num. 42.

12. Poſterior pars ſtatuitur à nobis contra Tarquinium Gallutium apertè, ni fallor, repugnantem verbis & ſenſui Ariſtotelis eodem capite ſeptimo: ubi poſt verba initio hujus ſectionis exſcripta, ſubdit illico de iis amicitiis inæqualium: *διαφέρουσι δ' αὗται, ἢ ἀλλήλων*, &c. *Sed hæ inter ſe etiam differunt. Non enim eadem eſt parentibus erga liberos, & Principibus erga ſubditos: verùm neque patri erga filium, & filio erga patrem: neque viro erga uxorem, & uxori erga virum. Diverſa enim unicuique horum virtus & opus eſt: diverſa item ea, ob quæ amant. Diverſi igitur amores & amicitiæ.* Certè nullis verbis potuit Ariſtoteles clariùs explanare diverſitatem inter ejuſmodi amicitias, tam ex parte virtutis, quàm operationis, & finis varii, quo illæ ducuntur. Unde digerere poſſumus ſententiam & rationem Ariſtotelis ſub hac diſſerendi formula. Ubicumque intervenit diverſa virtus, operatio, & finis, oportet habitus ſeu facultates differre ſpecie eſſentiali: quippe quorum eſſentialis diverſitas ex iis potiſſimùm capitibus probatur. Atqui amicitiarum prædictarum virtus, operatio, & finis, ſeu motivum, eſt diverſum, tum comparatione facta ad amicitiam æqualium; tum etiam inter ſe. Quippe alia eſt virtus, operatio & motivum amicitiæ patris in filium, tanquam in eum cui dedit originem, debetque proinde amorem, educationem, inſtructionemque; quàm filii erga patrem, tanquam in principium ſui, cui proinde debet omnia pietatis, obſequii, & venerationis officia. Alia deinde eſt virtus, operatio, & finis amicitiæ Principis in ſubditum, cui debet tribuere ſecuritatem, ac juſtam bonorum communium diſtributionem; quàm ſubditi in Principem, cui debet obſequium & tributum referre. Alia præterea eſt virtus, operatio, & finis amicitiæ viri in uxorem, cui defenſionem præſtare debet, œconomiamque pręcipuam; quàm uxoris viro debentis ſubjectionem fidelitatemque & conſuetudinem vitæ individuam, tanquam ſuperiori ſuo. Ac rurſus comparando unumquodque par amicorum ex prædictis cum alio, apparet diverſitas virtutis, operationis, ac motivi, inter unam amicitiam & aliam: multò autem magis, ſi comparetur quælibet inæqualium amicitia prædicta cum ea, quæ æqualium propria eſt. Omnes ergo prædictę amicitiæ inæqualium differunt ſpecie eſſentiali, tum ab amicitia æqualium, tum etiam inter ſe.

13. Reſpondet Gallutius, non quamlibet actionum operumque varietatem ſufficere ad inferendam diverſitatem virtutis: ut patet in fortitudine quæ una & eadem ſpecie, diverſas functiones obit aggrediendi aut ſuſtinendi pericula. Similiter liberalitas moderatè largitur & retinet, nec propter eam actionum diverſitatem diſtinguitur in varias ſpecies. Oportet itaque præter diverſitatem actionum, ſive operum, differre rationem intimam, & formalem habituum, mente conceptam & abſtractā ab accidentibus, & iis omnibus quę circunſtant. Porrò ſi attendamus intimam ac formalem rationem amicitię ſive in ęqualibus, ſive in inęqualibus, videtur eadem omnino eſſe, ſolumque ſita in amore mutuo gratuito, & conſpicuo, quo aliqui invicem ſe amant honeſtatis gratiâ. Quare amicitiæ ejuſmodi ſolùm differunt accidentariè, ſeu ex conditione ſubjecti, in quo ſunt. Quemadmodum non in eſſentia, ſed in accidentibus, differt fortitudo Principis aut patris, ab ea quæ eſt in ſubdito aut filio: & ſicuti cœna non differt à prandio in ſubſtantia, ſed in tempore quo fit. Itaque vult in ſumma, amicitias inæqualium nec differre ſpecie eſſentiali ab amicitia æqualium, nec inter ſe, ſed ſolùm accidentali, propter ſolam diverſitatem functionum. Hæc ſunt in ſumma, quæ longè lateque docet & inculcat prædictus auctor.

14. Sed contrà I. Ariſtoteles enim non modò adſcribit amicitiis inæqualium, comparatis cum amicitia æqualium, & inter ſe, diverſitatem operationum, ſed etiam *τῆς ἀρετῆς, virtutis*, & finis, propter quem amant: ut patet ex ipſius verbis: indeque colligit diverſitatem illarum ſecundùm ſpeciem. Omnes autem habitus, quorum diver-

ſa

ſa eſt virtus, operatio, & finis, differunt planè ſpecie eſſentiali: ut patet, tum à priori, quia ex iis principiis potiſſimùm probatur eſſentialis differentia quorumlibet habituum: tum ab inductione in ſingulis eorum facta. Ergo amicitiæ inæqualium differunt ſpecie ab amicitia æqualium, & inter ſe. Quare rejicitur facilè utraque inſtantia prædicti auctoris in fortitudine & liberalitate, quę non differunt, ne accidentali quidem ſpecie, ex capite operationum diverſarum, quas habet unaquæque illarum: tum quia relatè ad ſingulas illarum, altera operatio eſt primaria, altera ſecundaria, quæ non inducit diverſitatem in ſpecie, adhuc accidentalem: tum etiam quia unaquæque illarum elicit geminas illas actiones ob eundẽ finem: tum denique quoniam eadem virtus quæ inclinat ad aggrediendum pericula ubi oportet, inclinat pariter ad ea non aggredienda, ſed expectanda, aut etiam decenter vitanda, quoties oportet. Eadem quoque liberalitatis virtus, quę primariò impellit ad largiendum, inclinat etiam ſubinde ad recipiendum & retinendum, ut congruè & ſicut oportet detur. Omnia autem ex oppoſito accidunt in amicitiis inęqualium, ſive comparatis cum amicitia æqualium, ſive inter ſe: ut jam probatum eſt. Quamvis enim generatim conveniant in ratione amoris mutui, gratuiti, conſpicui, & honeſti, adhuc ſecundùm ſpeciem & propriam rationem habent virtutem ſeu vim inferendi actus primarios prorſus diverſos, & ex differenti motivo. Qualia ſunt officia propria dilectionis amicabilis ſuperiorum prędictorum in inferiores, & inferiorum in ſuperiores, juxta peculiarem uniuſcujuſque rationem ac finem: aut etiam omnino ęqualium. Patet igitur, ſpeciem earum omnium amicitiarum eſſe omnino diverſam ſecundùm eſſentiam.

15. Contra II. Licèt enim diverſitas ſola perſonarum, in quibus ſunt virtutes & affectiones morum, non inferat eſſentialem differentiam, infert tamen illam, ubi virtutes ipſę per ſe exigunt ejuſmodi diverſitatem, ſeu ex propria ac peculiari ratione, quâ conſtituuntur in ſe, & diſtinguuntur ab aliis. Hoc autem ſecundùm invenitur in amicitiis inæqoalium ſecundum peculiarem rationem uniuſcujuſque. Etenim paternus amor v.g. ſecundùm illam peculiarem rationem, quà differt ab amore mutuo ſodalium, aut ab amore uxoris erga virum, per ſe loquendo exigit, veluti ſubjectum, ipſum genitorem, quatenus genitor eſt, & tendit ad filium, non ut ad hominem, aut ſodalem, aut maritum, ſed tanquam ad eum, qui ex ipſo per generationem proceſſit: ideoque impellit ad paterna officia beneficentiæ, prorſus diverſa ab iis, ad quæ inclinat amor ſodalitius, aut uxorius. Idemque eſt in amore filii ad patrem, tanquam ad principium generationis, educationis inſtructioniſque: cui proinde ſingularis amor, & peculiaria ſubjectionis ac venerationis officia debentur. Importuna igitur omnino eſt inſtantia Gallutii, tum in fortitudine, tum in liberalitate, quibus tam in habitu, quàm ſecundùm actum conſideratis, omnino accidit eſſe in patre aut filio, Principe aut ſubdito. Ubivis enim exiſtant, eadem vis omnino iis eſt, idem motivum, & functiones eędem, tum primarię, tum ſecundarię. Unde & inſtantia alia de cœna & prandio eſt pariter importuna: cùm omnino accidat comeſtioni circunſtantia temporis, ſicut accidit lotioni manuum, deambulationi, & aliis plurimis, quę in ſpecie eadem ſunt, quamvis exerceantur alio & alio tempore.

16. Denique refellitur à ſimili relationum paternitatis & filiationis, ut ajunt, comparatis inter ſe, & cum iis etiam quę dicuntur ęquiparantię. Non enim ſolùm ſubjecto differunt, & accidentariè, ſed per ſe, & ſecundùm ſpeciem eſſentialem: quoniam paternitas, prout diſtincta à filiatione, exigit ſubjectum illud ipſum, quod fuit efficiens generationis principium, & ſpectat terminum, qui ab eo proceſſit: filiatio autem è contrà exigit ſubjectum illud, quod fuit terminus generationis, & ejus principium ſpectat veluti terminum ſuum. Relationes autem ęquiparantię, ut ſimilitudinis, & ęqualitatis, nihil eorum exigunt per ſe loquendo, & in quibuslibet ſubjectis exiſtant, ejuſdem omnino ſpeciei ſunt, & prorſus diverſę ab iis, quę dicuntur diſquiparantię. Quare demum concluditur, amicitias ęqualium, eſſe veluti relationes ęquiparantię, quoniam in quibuslibet ſubjectis exiſtant, eandem ſpeciem eſſentialem retinent: amicitias verò inęqualium eſſe inſtar relationum diſquiparantię, quarum quęlibet per ſe exigunt peculiarem ſubjecti conditionem, & inferunt functiones nequaquam communes aliis. Quare ſicuti relationes poſteriores differunt ſpecie eſſentiali, tum à prioribus, tum inter ſe: ita etiam amicitię inęqualium, ſive inter ſe conferantur, ſive cum ea, quę ęqualium propria amicitia, & maximè propria, atque omnibus numeris abſoluta eſt.

SECTIO III.

Etiam ſubdito erga Regem, & homini erga Deum, eſſe poſſe veram & naturalem amicitiam, tum opinione Ariſtotelis, tum reipſa, quicquid alii contrà ſentiant. Confutantur argumenta propoſita initio quæſtionis.

17. DICENDUM III. Etiam inter ſubditum & Regem, imò inter hominem & Deum, atque è converſo, amicitiam eſſe poſſe, quamvis ſecundùm excellentiam, ſeu inęqualitatem. Prior pars videtur expreſſa Ariſtotelis dict. capit. 7. lib. 8. *Ethicorum* initio, ubi tribuit amicitiam καθ' ὑπεροχὴν, *ſecundùm excellentiam*, non ſolum patri erga filium, viro erga uxorem, & ſeniori erga juniorem, ſed etiam τῷ ἄρχοντι πρὸς ἀρχόμενον, *Principi erga ſubditum*. Nomine autem τοῦ ἄρχοντος, ſeu Principis, nihil prohibet ut intelligatur etiam Rex, ſive qui primum in regno locum & imperium erga omnes habet. Et ratio id evincit: quoniam inter Regem & ſubditum poteſt eſſe mutuus amor gratuitus, utrique conſpicuus, & alterius in alterum officiis honeſtiſſimè impenſis confirmatus in quo ſita eſt formalis amicitię ratio, abſtrahendo à variis illius ſpeciebus. Deinde dum alter alteri mutuò gerit morem, juxta proportionem illam, quę inter Regem & ſubditum eſſe poteſt, nihil deeſſe putandum eſt, ut in iis ſit amicitia vera ſecundùm excellentiam, & ſpecie diſtincta ab aliis amicitiis inęqualium ſuprà explicatis. Poſterior pars jam ſuprà luculentis teſtimoniis ejuſdem Ariſt. probata fuit num. 8. & ratione ſuadetur, quoniam inter homines virtutibus excellentes, ac Deum, eſt mu-

mutuus amor gratuitus, conſpicuus, & officiis mutuis confirmatus, ſub ea analogia ſeu proportione, quæ inter Deum & hominem eſſe poteſt. Ergo vera inter utrumque amicitia ſecundùm excellentiam eſt.

18. Dices: Ariſtoteles eodem loco ſubdit, non ampliùs amicos eſſe, *ſi multa diſtantia ſit, aut virtutis aut vitii, aut copiæ rerum, aut alterius cujuſdam. Non enim amplius ſunt amici: ſed ne eſſe quidem poſtulant. Hoc autem in diis clariſſimè patet. Nam plurimum omnibus bonis antecellunt. Perſpicuum item in Regibus, neque enim his poſtulant eſſe amici, qui inferiores longè ſunt: neque optimis aut ſapientiſſimis, qui nihilo ſunt digni.* Quibus planè docere videtur, nullam inter Regem & ſubditum, ac multò minùs inter Deum & hominem, amicitiam eſſe poſſe, propter longiſſimam unius, & infinitam alterius diſtantiam ab altero.

19. Reſp. quicquid alii interpretes aliter ea verba exponant, ſenſum Ariſtotelis in iis eſſe planiſſimum, & nullatenus contrarium aſſertioni præjactæ. Loquebatur enim in verbis immediatè præcedentibus de amicitia ſecundùm primariam rationem conſiderata, quæ invenitur ſolùm inter æquales: & hanc docet non manere, ſi nimia inter amicos diſtantia ponatur, aut in virtute, aut in proſperitate fortunæ, & copia bonorum. Cujus doctrinæ exemplum propoſuit in Diis, & Regibus. Non quòd iis neget eſſe poſſe amicitiam excellentiæ erga homines & ſubditos, quam eodem lib. 8 cap. 12. & lib. 10. cap. 8. tam luculenter tradit: ſed quia iis nulla eſt amicitia æqualitatis, ſeu omnibus expleta numeris, quæ primò ſpectat quantitatem æqualem in amicis, potiùs quàm dignitatem. Quippe verba ſunt: *At verò non ſimiliter par in juſtis & amicitia habere videtur. Nam in juſtis* (nimirum, ſecundùm juſtitiam diſtribuentem) *par primò eſt, quod eſt pro dignitate, ſecundò quod pro quantitate eſt. At in amicitia, quod eſt pro quantitate primò, ſecundò quod pro dignitate. Id autem perſpicuum eſt ſi multa diſtantia fiat*, &c. ut in objectione habes. Itaque ſolùm negat Ariſtoteles inter Deum & hominem, Regem & ſubditum, illam amicitiam, quæ ſpectat æqualitatem quantitatis, qualis eſt amicitia æqualium. Non autem illam, quæ primùm ſpectat dignitatem, & ſervat analogiam ſeu proportionem inter amicos, juxta conditionem, & merita uniuſcujuſque. Alioqui vel in eodem capite eſſet ſibi contrarius Ariſt. quoniam initio illius præmiſerat, amicitiam excellentiæ, eſſe poſſe τῷ ἄρχοντι πρὸς ἀρχόμενον, *Principi erga ſubditum*. Senſus itaque germanus ipſius eſt, quem explicuimus: & præterea, amicitiam illam æqualitatis diſſolvi per inæqualitatem ſupervenientem amicorum, non quidem omnem, ſed illam dumtaxat, per quam ingens diſtantia utriuſque fiat: ut ſi alter in Regem evehatur, alter maneat ſubditus; alter optimus aut ſapientiſſimus evadat, alter extremè improbus aut ſtultus. In tanta enim duorum diſtantia locus non eſt amicitiæ illi, quæ ſtrictam æqualitatem ſpectat.

20. Confirmatur poſterior pars. Non enim eſt vero ſimile, Ariſtotelem homini amicitiam cum Deo negâſſe, qualis & quanta eſſe poteſt inter virum optimum, qui toto impetu in honeſtum it, atque in omnibus curat divinum obſequium; & Deum ipſum maxima in eum quotidie beneficia conferentem. Nimirum, id ſine mutuo Dei & hominis amore non fit. Eoque gratuito, & utrique perſpicuo; Deo quidem clariſſimè, quoniam ſcrutator cordium eſt, omniaque nuda ſunt & aperta oculis ejus, ut ſacræ litteræ nos docent: homini autem probabiliter, juxta teſtimonium conſcientiæ ſuæ. Quin & idipſum antea tradiderat luculenter ipſius magiſter Plato in libris *de Legibus* per hæc verba. *Nemini dubium, quin cogitare quiſque debeat, qua ratione ex eorum numero ſit, qui Deum ſequantur. Quænam igitur actio à Deo amatur, ac Deum ſequitur? Una certè, rationem unam antiquam habens, atque præcipuam, quod ſimile ſibi, quodque moderatum eſt, id demum amicum eſſe. Immoderata verò neque invicem, neque moderatis ſunt amica. Deus profectò nobis rerum omnium maximè ſit menſura, multoque magis, quàm quivis, ut ferunt, homo. Qui igitur huic amicus eſſe ſtudet, eum neceſſe eſt, ut quàm maximè pro viribus talis efficiatur. Atqui ſecundùm hanc rationem, quiſquis hominum temperatus eſt, Deo amicus eſt; eſt enim ſimilis. Intemperatus autem diſſimilis, differens, & injuſtus: cæteraque ſimiliter ſecundùm eandem rationem ſe habent.* Hæc ille.

21. Ex dictis haud difficile erit confutare argumenta, ſeu rationes dubitandi, initio quæſtionis propoſitas. Ad I. Dictum jam ſuprà eſt, æqualitatem eſſe duplicem, alteram quantitatis, alteram verò dignitatis, ſeu proportionis ſolius: illam porrò priorem ſpectari ab amicitia ſodalitia, quæ numeris omnibus abſoluta eſt, & inter æquales prorſus verſatur: poſteriorem verò inſpici ab amicitia ſecundùm excellentiam, juxta conditionem dignitatemque uniuſcujuſque ex iis, qui inæquales ſunt, & illam contrahunt. Sic etiam res ſe habet in juſtitia, quæ, dum diſtribuit, ſolam æqualitatem *κατ' ἀξίαν, ſecundùm dignitatem*, ſpectat: dum autem commutat, ſolùm aut potiſſimùm curat æqualitatem ſtrictam, quam arithmeticam appellant. Ac ſanè quemadmodum Diſp. 10. quæſt. 6. diximus rationem juſtitiæ preſſiùs & propriùs convenire commutanti, quam diſtribuenti: ita etiam fatemur rationem amicitiæ ſtrictiùs competere ei, quæ inter omnino æquales eſt, quàm verſanti inter inæquales.

22. Ad II. Patet ex eadem ſolutione. Cui nihil addendum, niſi (quod nuper ex Ariſt. obſervavimus) juſtitiam diſtribuentem comparari debere cum amicitia inæqualium, quoniam utraque primò ſpectat dignitatem, ſeu æqualitatem ſolius proportionis: commutantem verò cum amicitia ſodalitia, quæ ſtrictam æqualitatem attendit.

23. Ad III. Omnis vera amicitia inducit quidem nexum adeò ſtrictum duorum, ut ambo unum & idem cenſeantur, non tamen pariter omnino. Nam in ea, quæ inter ſodales, ſeu homines paris conditionis eſt, omnimoda æqualitas & communio, ſeu unitas, aut etiam identitas animorum invenitur. Inter inæquales verò ratio dignitatis habetur, & juxta cujuſque conditionem datur, imitatione quadam juſtitiæ diſtribuentis.

24. Ad IV. Fatemur ultrò, & ſtatuimus de induſtria ſect. 2. amicitias inæqualium differre ſpecie, tum ab amicitia æqualium, tum inter ſe. Neque in eo quicquam abſurdi eſt, ut in objectione contenditur. Nam ratio illa mutui amoris, gratuiti, & conſpicui, non conſtituit amicitiam honeſtam in ſpecie atoma, ſed eſt genus quoddam, ſeu ratio communis variis ſpeciebus. Nec verò numerus earum procedit in infinitum ſi cer-

tis

tis terminis coercetur multitudo inæqualitatum, quæ inter homines eſſe poſſunt, ne contrahant amicitiam prorſus æqualem. Quòd ſi verò in infinitum obire licet in ea conditionum inæqualitate, non eſt abſurdum quod etiam amicitiæ inæquales multiplicari poſſint abſque fine.

24. Ad V. Jam occurſum ivimus ſect. 1. à n. 8. & iterum ab initio hujus ſectionis: ubi & ſenſum Ariſtotelis in hac re ſcrutati ſumus. Nimirum, ille palam docuit, inter Deum, hominemq́ue probum & ſapientem, eſſe poſſe amicitiam; non quidem illam, quam Theologi nôrunt Fidei lumine edocti, & philoſophi Gentiles ignorârunt: ſed aliam longè inferiorem, quę per ſe loquendo eſſe poſſet intra naturę ordinem, homine Deum ſuper omnia diligente, quatenus naturę Auctorem, ipſiq́ue in omnibus obſequente: Deo autem viciſſim hominem amante, & perducente in naturalem felicitatem, ſeu beatitudinem, qualis & quanta eſſe poteſt intra naturæ ordinem per ſe loquendo.

QUÆSTIO SEPTIMA.

An ſicut in ſpeciebus amicitiæ in Oeconomica fundatæ Paterna Amicitia antecellit cæteris, ita etiam inter ſpecies Reipublicæ probabiles Regnum præemineat Ariſtocratiæ, & Timocratiæ?

D*OCET Ariſtoteles lib.* 8. Ethic. *cap.* 9. *&* 10. *Politicæ, ſeu Reipublicæ triplex probabile genus eſſe, Regnum, Ariſtocratiam, & Timocratiam, quibus opponuntur Tyrannis, Oligarchia, & Democratia, prorſus vituperio dignæ, ac ſanè quemadmodum inter priores tres Reipublicæ formas, Regnum habet primum ac ſupremum bonitatis locum ſupra alias: ita etiam in tribus poſterioribus tyrannidem eſſe omnium peſſimam. Utramque verò ſeriem Rerumpublicarum, tum probabilium, tum iniquarum, exponit ſimilitudine petita ex Amicitia Oeconomica, ſeu propria eorum, qui in eadem familia degunt, quippe & in ea poteſt eſſe triplex communicationis genus; laudabile nimirum, regium, ſive paternum (quod eſt omnium optimum) deinde Ariſtocraticum, & Timocraticum: ac præterea triplex reprehenſibile; ſcilicet, tyrannicum, omnium peſſimum, Oligarchicum, & Democraticum. Quærimus itaque cum eodem Ariſtotele, an ſicuti inter ſpecies ejus probatæ amicitiæ, quæ fundantur in œconomica, primum ac præſtantiſſimum locum habet Amicitia paterna, ſeu quodammodo Regia: ita etiam inter ſpecies laudabiles Reipublicæ præemineat, ſeu primum dignitatis locum habeat regnum, ſive imperium monarchicum.*

SECTIO PRIMA.

Exponitur quid & quotuplex ſit Regnum; Ariſtocratia, & Timocratia. Itemq́ue Tyrannis, Oligarchia, & Democratia. Comparatur quælibet earum ſpecierum Reipublicæ alicui ſpeciei amicitiæ, ſeu communicationis œconomicæ probabili aut vitioſæ. Senſus controverſiæ.

2. ANTEQUAM ad dirimendam controverſiam hanc, quæ ſanè difficilis & celeberrima eſt, accedamus, nonnulla præmittere oportet prorſus neceſſaria ad explanationem vocum, quibus Ariſtoteles in ea utitur, & nos cum ipſo. Primum eſt, juxta eundem lib. 8. *Ethicorum* cap. 9. & 10. omnem amicitiam in ſocietate aliqua ſitam eſſe: ideoq́ue juxta varietatem communicationum, ſeu ſocietatum, varias quoque exiſtere formas amicitiæ. Cùm verò peculiaris quædam ſocietas, ſive communicatio ſit inter eos, qui ejuſdem familiæ & domus ſunt, ut patris-familiâs, uxoris, filiorum, fratrum, ac ſervorum; conſequens eſt, ut inter eos ſit ſpecialis quædam amicitia, quæ dicitur œconomica. Ea verò, ubi honeſtè & cum laude peragitur, triplex eſt. Prima paterna, & optima. In qua ſolus pater-familiâs præcipit, eaque omnia ritè præſtat, quæ ad ipſum ſpectant erga uxorem, filios, ſervos & rem familiarem. Secunda, in in qua pater familiâs, atque ejus uxor, diſtribuunt inter ſe officia curandæ familiæ, juxta rationabilem quandam proportionem: eaq́ue obtinet medium bonitatis locum inter cęteras. Tertia, & infima illarum, eſt fraterna, in qua fratres, mortuis parentibus, ex ęquo imperant, nullo alio diſcrimine habito, quàm ętatis. Similiter poteſt triplex prava ſocietas in œconomica eſſe, contraria tribus amicitiis prædictis. Prima, & omnium peſſima, in qua paterfamiliâs dominatur in gratiam ſui ſolius, & uxore ut ancillâ, filiis ut ſervis utitur, ac ſervos ipſos ut inanima inſtrumenta tractat. Quod genus tyrannidis paternæ erga filios, reprehendit in Perſis Ariſtoteles eodem loco, atque in Romanis etiam fuiſſe aliquando tradit Dionyſius Halicarn. lib. 2. & Paulus I. C. *in l. ſuis ff. de liberis & poſthumis*. Secunda, & media communicatio turpis œconomicæ eſt, in qua uxor vult dominari in familiam, inſtar viri, nec minùs ſibi deferri, quàm ipſi viro ſuo & patrifamiliâs. Tertia & infima ex vituperabilibus eſt; in qua fratres, aut etiam ſocii ſimul habitantes, ſinguli ſuis legibus, ſuoq́ue arbitratu vivunt, quin aliquis eorum in cæteros adminiſtrationem vel curam habeat.

3. Similiter ergo exponit Ariſtoteles tres Reipublicæ formas laudabiles; Regnum ſeu Baſilian, omnium optimam, Ariſtocratiam, medium lo-

locum habentem, & Timocratiam omnium infimam: pariterque tres ſpecies vituperio dignas, quarum peſſima eſt Tyrannis, media Oligarchia, & infima Democratia. Quas omnes hoc loci cum eodem philoſopho explanare oportet, ut deinde appareat, an meritò aſſeraturoptima Monarchia inter Reſpublicas probabiles,& Tyrannis inter vituperabiles peſſima.

4. Regnùm (Quod Græci Βασιλείαν dicunt) definit Ariſt. tum loco allegato, tum lib. 3. *Politic.* cap. 7. τὴν μοναρχίαν τὴν πρὸς κοινὸν ἀποβλέπουσαν, *Principatum unius, qui communem ſpectat utilitatem.* Sive ut aliquanto uberiùs exponit Lipſius, *unius imperium moribus, aut legibus delatum, ſuſceptum, geſtum parentium bono.* È contra verò idem philoſophus Tyrannidem Regno contrariam definit, μοναρχίαν πρὸς τὸ συμφέρον τοῦ μοναρχοῦντος. *Principatum unius, utilitatem Monarchæ ſpectantem.* Quippe tam Tyrannus, quàm Rex, apud Græcos Monarcha audit, quoniam ſolus imperat: verùm alter ſubditorum, alter ſuam ſolùm utilitatem ſpectat. Ideoq́ue jure ajebat Seneca lib 1. *De clementia: Tyrannus à Rege diſtat factis, non nomine. Plurimum tamen inter ſe diſcrepant. Nam Tyrannus ſuum commodum & utilitatem; Rex ſuorum civium, ſibiq́ue parentium ſpectat commodum.* Idipſum obſervat Ariſt. lib. 3. *Polit.* c. 4 & lib. 5. c. 10. & Xenophon lib. 3. memorabilium. Ideoq́ue Antigonus Rex filio juveniliter exultanti dixiſſe fertur: *Scito fili, Regnum noſtrum eſſe ſplendidam ſervitutem.* Nimirum, Regia dignitas; quantum ſplendoris habet, tantum oneris ſecum defert, ut Rex potiùs ſubditorum ſerviat utilitati, quàm conſulat ſuæ.

5. Eſt autem multiplex Regni forma, non tam ob inæqualem imperii amplitudinem, quàm ob varietatem inſtitutionis, regiminis, & morum. Quædam nimirum Regna, hæreditario jure deveniunt ad filios, & conſanguineos, ut in Hiſpania, Gallia, & Britannia: quædam electione, ut Romanorum, & Polonorum: quædam denique ſunt Regna libera, ita ut penes Monarcham ſit rerum omnium abſoluta poteſtas; belli, pacis, ſacrificiorum, juris dicundi. Hoc Regnum ab Ariſtotele Παμβασιλεία appellatur, ac definitur, *Regnum, in quo unus omnium dominium habet.* Nimirum, in eo imperium eſt deſpoticum, abſque lege ulla, pro ſolo Principis arbitratu. Quale videtur fuiſſe Regnum illius Chaldæi Principis, qui juxta Danielem cap. 5. *quos volebat, interficiebat; & quos volebat, percutiebat: & quos volebat, exaltabat: & quos volebat humiliabat.* Hoc imperandi genus temporibus heroicis uſitatum fuiſſe legitur citra labem ullam: quoniam ubi quiſpiam vir probus & inſignis tradebat multitudini artem aliquam, aut à ſervitute redemiſſet, aut ſparſam congregâſſet, aut denique grandi aliquo & inſolito beneficio ſibi devinxiſſet, creabatur Rex cum pleno, & abſoluto jure, ſine pacto ac lege ulla. Quo imperandi genere non abutebatur ſimplicioribus illis ſæculis, & nondum per libidinem dominandi corruptis. Pambaſiliȩ affine videtur aliquando fuiſſe Regnum Perſarum: nam licèt in eo eſſent leges, nonnunquam illarum ratio non habebatur, ſed prævalebat vis & poteſtas Regum. Hinc forſan ortum id, quod legitur de Xerſe, cùm Aſiaticos Principes convocaret ad conſultandum de bello Græcis inſerendo. Dicitur enim, *vocâſſe quidem eos, ne ſuo ſolius conſilio uteretur: cȩterùm ſcirent; ſibi magis parendum, quàm ſuadendum eſſe.* Simile quoque eſt Regnum Turcarum: cùm Othomanus Imperator in edictis publicis, inter alia ſuperbiſſimæ arrogantiæ epitheta, ſe pronunciet, dominum omnipotentem Imperatorum omnium, itemq́ue vitæ, necis, & fortunarum. Quod planè ſignificat dominium deſpoticum in cæteros omnes, veluti mancipia. Et quamvis Othomanis leges aliquot impoſitæ ſint, prævalet illorum licentia, quaſi ex legum. Magno quoque Duci Moſcoviæ Pambaſilia in ſubditos tribuitur. Unde ortum illud Machometæ verſuti, *Moſcum & Turcam ſolos eſſe regnorum ſuorum dominos.* Eadem ferè de Ingis Braſiliæ Regibus narrant Hiſtorici rerum Indicarum. Nemo enim rem propriam habebat, aut transferre poterat in hȩredes, niſi annuente Inga. Verùm cȩteri ferè Reges legibus reguntur, & niſi in tyrannidem declinent, iis ſtare, ac juxta illas decernere ſolent. Quod ſanè plurimùm oportet tum ut imperium illorum felix fauſtumq́ue ſit; tum ut eorum exemplo ſubditi legibus obediant. Unde illud prudens Claudiani conſilium Regi datum *in Panegyrico* de quarto Honorii conſulatu.

Primus juſſa ſubi. Tunc obſervantior æqui
Fit populus, nec ferre vetat, cùm viderit ipſum
Auctorem parere ſibi. Componitur orbis
Regis ad exemplum. Nec ſic inflectere ſenſus
Humanos edicta valent; quàm vita regentis:
Mobile mutatur ſemper cum Principe vulgus.

6. Tyrannis, Regno contraria, quaſi ex diametro, eſt *Principatus unius ad utilitatem Monarchæ,* ut ſupra cum Ariſtotele & Seneca dicebamus. Quamvis enim cum Regno ſeu Baſilia conveniat in eo, ut ſit Principatus unius, differt & opponitur penes hoc, quod Tyrannus non ſubditorum, ſed ſuam utilitatem ſectatur & deperit contrà Rex. Tyrannus oves ſibi commiſſas, non curat paſcere, ſed tondere ac deglubere, ut vetus ſententia eſt: Rex autem paſcere & tueri, inſtar ſoliciti paſtoris, ut probat Ariſtoteles ex Homero dum laudat Agamemnonem, tanquam ποιμένα λαῶν, *paſtorem populorum.* Tyrannus inſtar peſſimi patris familiâs, filios tractantis ut ſervos, tractat ſubditos veluti mancipia, aut inſtrumenta inanima. Eorumq́ue perſonis, obſequiis & fortunis deſpoticè & pro arbitratu utitur. Rex è contrà inſtar optimi patris familiâs, ſubditos ſpectat velut filios, eorumq́ue obſequiis in ipſorum gratiam utitur. Quam in rem illuſtrandam allegat Ariſt. Homerum, qui quodam loco Jovem appellat, πατέρα ἀνδρῶν τε, θεῶν τε *patrem hominumq́ue, deumq́ue.* Quaſi diceret, imperium regnantis, debere eſſe, non domini in ſervos, ſed patris in filios etiam in ipſo Jove, quem ſummum deorum arbitrabatur; Regemq́ue tunc ritè ſe gerere, cùm exercet munus optimi patris familiâs erga ſubditos. Tyrannis porrò tunc oriri ſolet, cùm imperium longè a fine ſuo declinat, ſeu imperantis vitio, ſeu parentium, ſeu utrorumque, ut proinde deploratiſſimum habeatur, & extremè miſerum.

7. Triplex tyrannidis genus recenſet Ariſtot. lib. 4. *Polit.* cap. 10. nempe, Barbaricum, Ælymniticum, & Tyrannicum ſimpliciter atque antonomaſticè dictum, quod appellat antiſtrophum Baſiliæ, ſeu directè contrarium Regno. Duo priora Tyrannidis genera, interdum apud Barbaros & Aelymuitas juſta fuiſſe dicuntur: tertium vero naturâ ſuâ & ſemper iniquum eſt: ſive cum legitimi

Re-

Reges mutatis moribus degenerant in Tyrannos, avaritiâ, ambitione, & impotenti libidine dominandi impellente: ſive cùm aliquis ſubditorum, ablato de medio legitimo Rege, ſibi ſummum imperium uſurpat:vel populus ipſe ſeditione ac tumultu Tyrannum aliquem ſibi deligit. Quod frequenter accidit,& obſervat Ariſt. lib. 5. *Polit.* c. 10. dum inquit: *Tyrannus verò ex populo & multitudine ſumitur adverſus nobiles, atque illuſtres viros, ne quam populus ab iis injuriam patiatur. Atque hoc ex eventis intelligere licet. Nam plerique omnes ferè tyranni ex levibus populi cuſtodibus ac ductoribus facti ſunt (ſi dicere fas eſt) fidem apud populos conſecuti, claris & illuſtribus viris falsò criminandis & calumniandis.* Hac ratione tyrannidem affectâſſe leguntur Manlius, & Gracchi, obtinuiſſe Marius & Cæſar: aliique in minoribus imperiis, ut Athenis Pyſiſtratus, Corinthi Cypſelus, Leontii Panętius, Syracuſis Dionyſius, plurimique alii in diverſis regnis, & provinciis.

8. Secunda reipublicę probabilis forma eſt Ariſtocratia: quam ex Ariſt. lib. 4. *Polit.* cap. 7. definire licet, τὴν ἀρχὴν τῶν ἀρίστων πρὸς τὸ τῶν ἀρχομένων συμφέρον. *Optimorum principatum, qui utilitatem parentium ſpectat.* Nimirum, ut idem addit, hoc genus imperii ſolùm competit viris ſimpliciter & ſecundùm virtutem optimis; non autem iis, qui ſolùm ex hypotheſi, vel ad certum aliquem finem boni ſunt. Etenim in hac ſola Reipublicę forma idem eſt, vir ſimpliciter probus, & bonus civis. Hęc ferè ille. Formam hanc imperandi puram vix habuit Roma, Tarquiniis pulſis & mortuis:Carthago illibatam & diuturnam ſervavit. Sparta olim, ſicuti & Venetię nunc, mixtam ex aliis Reipublicę formis ſibi delegiſſe videntur. Ejus autem exemplo utitur Ariſtoteles lib. 8. *Ethicorum* cap. 10. ad exponendum amicitiam illam œconomicam, ſeu Ariſtocraticam, in qua vir, & uxor, pro dignitate & conditione uniuſcujuſque illorum, imperant domi, & obeunt munia ſibi competentia in communem familiæ utilitatem, & verè curant quod domui ſeu familiæ bonum & utile eſt.

9. Ariſtocratiæ opponitur ſecunda item ſpecies mali regiminis, quam Ariſt. Oligarchiam, id eſt, paucorum principatum appellat, ac definit lib. 3. *Pol.* cap. 7. *imperium ad divitum utilitatem inſtitutum.* Nimirum, plerumque divites in Republica ſunt longè pauciores, & pauperes plures. Quoties itaque divites clavum Reipublicę moderantur, non communem utilitatem ſpectantes, ſed ſuam ipſorum, imperium ejuſmodi dicitur Oligarchia: comparaturque ab Ariſtotele illi ſocietati œconomicę, ac vituperio dignę, in qua uxor æquè ac vir principatur in familia, cùm tamen inęqualiter ſe habere debeant; nec ſtudent communi illius utilitati, ſed proprię & peculiari. Conveniunt itaque Ariſtocratia & Oligarchia in eo, ut ambę ſint principatus plurium, ſeu paucorum. Verùm in eo differunt, quòd ptior conſtat paucis quidem, ſed communem Reipublicę utilitatem curantibus: poſterior autem, curantibus ſuam ipſorum. Quò ſpectat dictum illud Platonis: ὅταν ἄρα οἱ πλούσιοι, &c. *Quando igitur divites illam imitantur, tunc Ariſtocratiam vocamus illam Rempublicam: quando autem negliguntur leges, Oligarchiam.* Quatuor autem hujus genera recenſet Ariſt. lib. 4. *Pol.* cap. 5. Primum eſt, cùm ex cenſu eligitur Magiſtratus, ut pauperes excludantur. Hac ratione Senatus Romę cenſu deligebatur, ſi haberet ſeſtertiûm octoginta millia. Sic, nimirum, Ariſtocratiâ in Oligarchiam degenerante, periit vitę honeſtę pretium, & clariſſimus ordinis Senatorii ſplendor domeſticis facultatibus parabatur. Secundum Oligarchię genus eſt, cùm ex cenſu eliguntur aliqui, verùm id alios ſibi adlegât, ſive ex cenſu, ſive ex optimis Reipublicæ civibus, ſive ex omnibus abſque delectu. Tertium hæreditarium, in quo filius patri ſuccedit, ut mos eſt Venetiis, ubi omnes nobiles vigeſimum quintum annum attingentes, habent jus veniendi in Senatum. Verùm id genus Oligarchiæ non videtur vitioſum, ſi verè utilitas publica ſpectetur. Quin immo debet reduci ad Ariſtocratiam: quemadmodum nec ſucceſſio hæreditaria ſupremi ac ſingularis imperii impedit ut ſit Regum principatus ille, in quo verè ſpectatur publicum bonum. Quartum denique Oligarchiæ genus, idque vitioſum eſt, in quo pauci illi dominantes non reguntur lege, ſed arbitrio, eoque in privatam ſui ipſorum, non publicam utilitatem. Quod dominationis genus quandiu durat, videri poteſt pejus quodammodo, ac deteſtabilius tyrannide, cùm in eo ſint tyranni plures graſſantes & corrumpentes Rempublicam, qui majus damnum inferre poſſunt, quàm unicus tyrannus. Verùm aliunde minus pernicioſa eſt quàm tyrannis, cùm neceſſum ſit brevi evaneſcere principatum inter plures iniquos diviſum, & exoſum majori longè parti Reipublicę, in qua vel minima vox alicujus è vulgo ſatis eſſe ſolet ad commovendũ animos multitudinis cõtra minimã illam partẽ injuſtè dominantem. Quod non habet facilè locum ubi eſt unicus Tyrannus.

10. Tertia reipnblicæ forma probabilis eſt Timocratia: ſervaturque inter eos populares, qui à cenſibus ſunt, & eo Reipublicę vinculo colligantur, omnino æqualiter in ordine ad utilitatem Reipublicæ. Hæc infimum bonitatis locum habet inter cæteras laudabiles: & ab Ariſtotele comparatur amicitiæ illi, quæ in œconomica cernitur inter ſocios & fratres, cum ſumma æqualitate, & ſola ratione ætatis habita, abſque imperio unius in alium, in ordine ad utilitatem familiæ, ſeu ſocietatis. In quo ſanè differt ab amicitia Monarchica patris familiâs in filios, & Ariſtocratica viri erga uxorem, inter quos æqualitas non eſt.

11. Timocratiæ opponitur quædam alia pravæ Reipublicæ ſpecies, quæ dicitur Democratia, & definitur, ἀρχὴ πρὸς τὸ τῶν ἀπόρων συμφέρον. *Principatus pauperum, ſeu tenuiorum utilitatem ſpectans.* Opponitur Timocratiæ, quoniam in hac æquales pari conſenſu, ac veluti una lege & ſocietate, quærunt utilitatem Reipublicæ communem: in Democratia autem qui principantur, non communem, ſed ſolius plebis utilitatem curant, neglecta nobiliori parte populi. Rurſus opponitur Oligarchiæ: quoniam in hac attenditur utilitas ſola paucorum & divitum: in Democratia autem plurium & tenuiorum. Huic reſpondet illud amicitiæ genus, quod inter fratres & ſodales eſſe ſolet, ſuis ſingulorum legibus viventes; & nullo curante utilitatem communem familiæ, vel domûs: aut certè multò magis videtur reſpondere illud pravę œconomicę genus, in qno plures fratres, aut ſocii, ętate vel probitate inferiores, ſuam ſolùm utilitatẽ curant, neglectis paucioribus fratribus ſociiſque, ętate aut probitate ſuperioribus. His verò

ſtatutis ex Ariſtotele, controverſia eſt, an ſicuti in cōmunione œconomica, amicitia patris familiâs erga filios antecellit bonitate cæteris; ita etiam ioter ſpecies Reipublicę probatas Regnum præemineat Ariſtocratiæ, & Timocratiæ. Eadem porrò eſt ratio à contrario in Tyrannide, ſive patris erga filios, ſive Monarchæ erga Rempublicam, an cæteris omnibus œconomicæ communicationibus & Reipublicæ ſpeciebus pejor ac deteſtabilior ſit.

12. Præmitto ulteriùs, Politiæ ſeu Reipublicæ ſpecies jam explanatas poſſe conſiderari, vel ſimplices ac puras ſeorſum, qualiter à nobis explanatæ ſunt; & habentur apud Ariſt. lib. 8. *Ethicorum* cap. 10. vel mixtas & temperatas. Cujuſmodi eſſet Monarchia temperata ex Ariſtocratia & Timocratia. Harum poſteriorum meminit idem philoſophus lib. 3. *Polit.* ubi deſcribit plures Reipublicæ formas tum rectas, tum vitioſas, ex variis ſpeciebus permixtas. Nam vel in ſola ſpecie Regni Lacooicam deſcripſit cooflatam ex Monarchia & Ariſtocratia. Quio, & quemadmodum diverſarum communitatum inoumeræ comparationes fieri poſſunt, vix aliqua Politiæ ſpecies eſt, quæ cum altera non poſſit ex aliquo capite comparari, & permiſceri quodammodo. Omnis illa ſcilicet, quæ ſimplex, & pura non fuerit. Reſpublica autem ſic bene temperata, licèt ab aliquibus Democratia dicatur, meliùs, & conſormiùs Ariſtoteli Timocratia diceretur: quoniam prior illa malè audit apud ipſum, eſtque Timocratia degenerans, & corrupta, in qua populi vitio non ſervantur leges, nec eliguntur meliores, ſed deteriores ad muoia guberoaodi. Utroque verò ſenſu procedit quæſtio, id eſt, de Regoo, tum ſimplici & puro; tum permixto ex Ariſtocratia & Timocratia, an ſit præſtantior Reipublicæ ſpecies.

13. Præmitto denique, ubi comparatio ſit ſpecierum Reipublicæ inter ſe, & inquiritur, quęnam ſit omnium optima; id debere tractari ſecundùm analogiam, ſeu proportionem convenientem. Non enim uoius improbitates aut damna cum alterius probitate & utilitate conferenda ſunt: ſed comparare oportet bonum bono, & utilitatem damno. Optima itaque Monarchia comparari debet cum optima Ariſtocratia & Timocratia optima; mediocris cum mediocri; infima cum infima: idemque eſt de vitioſis Reipublicæ formis inter ſe collatis. Et id adhuc non metaphyſicè diſquirendum eſt, quaſi agatur de Politia omnibus numeris abſoluta & perfecta, qualis eſt illa a Platone conficta, aut Utopica, quæ mente quidem concipitur, ſed reipſa vix aut ne vix quidem extitiſſe invenitur. Licèt enim ſæpè contigerit eſſe optimos Reges, juxta ſacras & humanas hiſtorias; non tamen legitur omnia iis ex voto contigiſſe, ut invenirent tot & tales Senatores, adminiſtros, & ſubditos, quales oportebat eſſe ad conſummatam Regni perfectionem. Solùm itaque diſquirendum, an forma Reipublicæ Monarchicæ per ſe loquendo ſit omnium optima, quicquid ſit de accidentibus, quę fortuitò circunſtant, aut eveniuot. In quam rem prodeſt doctrina Ariſtotelis lib. 3. *Polit.* circa optimum Principem, ubi primò refert opinionem quoruodam affirmantium, eos debere eligi ad Principatum Reipubl. qui antecellunt cæteris aliquo bonorum geoere, etiam ſolius corporis, vel fortunæ, dnmmodo excellentia illa ſit magna, & veluti exuperantia quædam. Verùm eam opinionem refellit philoſophus: quoniam non eſt aptior ad imperandum ille, qui non excellit in eo bonorum genere, quod per ſe confert ad bonum regimen, & optimam Principatûs adminiſtrationem, v. g. ſi aliquis ſit velocior, inquit, aliquis verò tardior, non eſt deferendum regimen velociori, aut denegandum tardiori, cùm ea per accidens ſe habeant ad Principatum ritè obeundum. Bona itaque, quorum inſignis exceſſus confert plurimum momenti, ut quiſquam præ aliis ad regimen aſſumatur, enumerat quinque: quorum primum ac præcipuum eſt inſignis probitas, ſeu juſtitia, quæ in ſe virtntes omnes complectitur: quatuor alia, ſcilicet, nobilitas, divitiæ, libertas ingenua, & peritia militaris, ſunt ornamenta & decora ejuſdem probitatis. Virtus itaque excellens & abſoluta numeris omnibus, primo loco ac potiſſimùm ſpectari debet, præſertim ſi ſit heroica, ac penè divina, quâ aliquis cæteris omnibus longiſſimo intervallo antecellere inveniatur. Ea huic ſine dubio deferri Principatus Monarchicus deberet per ſe loquendo: non verò aliis, quæ per accidens ſe habent ad rectè imperandum. Verùm quoniam raròadmodum invenitur aliquis hominum præditus heroica virtute, & taoto exceſſu ultra alias, ut poſſit ſolus ritè imperare cæteris; ſit ex accidenti admixtio aliqua Ariſtocratiæ, aut Timocratiæ, ut aliorum conſilio ac ſuffragiis opus habeat; nec ſolus ſufficiat gerendis omoibus, niſi ex conjunctione aliarum Reipublicæ formatum accipiat, quod ſibi deeſt.

SECTIO II.

Præfertur Regnum omnibus aliis Reipublicæ formis: ejuſque pręſtantia ſuadetur multiplici ratione, experimentoque, ex litteris ſacris, & hiſtoriis humanis deſumpto.

14. DICENDUM eſt, Regnum per ſe ſpectatum, & nulla ratione habita eorum quæ circunſtant, eſſe optimam Reipublicæ formam, præſtantioremque, quàm Ariſtocratiam & Timocratiam. Ita Ariſt. locis hucuſque allegatis & communiter ipſius interpretes.

Aſſertio hæc non ſolùm conformis eſt philoſophis Moralibus, ſed etiam ipſi naturæ, ut obſervat Seneca lib. 1. *de Clementia* cap. 19. ubi aſſerit, *ſecundùm naturam eſſe regale civitatis genus*. Idque probare pergit: *Natura enim commenta eſt Regem. Quod ex aliis animalibus licet cognoſcere, & ex apibus, quarum regi ampliſſimum cubile eſt, medioque ac tutiſſimo loco. Præterea onere caret, exactor alienorum operum: & amiſſo rege, totum dilabitur examen.* Unde quaſi cum ipſa natura receptum ab initio fuit apud omoes penè gentes nationeſque, ut inquit Cicero lib. 3. *De legib.* Et Juſtin. lib. 1. ait: *Principio rerum gentiumque imperium penes Reges fuit.* Conſentiunt in eo Plaro Dial. *de Regno* Ariſtot. lib. 3. *Pol.* cap. 5. & lib. 8. cap. 10. Philo lib. *De confuſione linguarum*, Demoſthenes *contra Androcionem & Timocratem*, Plutarchus *in ſeptem Sapientum convivio*, Iſocrates *in Nicocle*, Stobæus ſerm. 45. aliique plures, & ante illos Homerus illo carmine:

Non eſt bonus pluriam dominatus, unus dominus eſto

Idem

Idem ipſum docent SS. Patres, ut Juſtinus in *Exhortat. ad Gentes*, Athanaſius Orat. adverſus idola Cyprianus *de idolorum vanitate*, Hieronymus Epiſt. ad Ruſticum Monachum, D. Thom. vel ſiquis alius auctor lib. 1. *De regimin. Principum* à c. 1. ad 3. & lib. 4. *contra Gent.* ac 1. p. qu. 103. art. 2. aliiſque pluribus locis. Denique, ut utar verbis ſapientiſſimi ac piiſſimi Cardinalis Bellarmini lib. 1. *de Romano Pontifice* cap. 2. *conveniunt in banc ſententiam veteres omnes Scriptores Hebræi, Græci, Latini, Theologi, philoſophi, oratores, hiſtorici, poetæ*. Soli diſſentiunt hæretici, quos eo loco allegat, ut Monarchicum Imperium Romani Pontificis labefactent iiſque ex parte ſubſcribit Machiavellus lib. 2. *de Republ.* cap. 2. quatenus eo loco pugnat pro libertate populorum, & congerit incommoda ex Monarchico regimine orta. Verùm illum latè & eruditè, ut aſſolet, refellit Adamus Contzen lib. 1. *Polit.* cap. 23.

15. Probatur I. Gentium penè omnium conſenſu, fundato in ipſa natura & prima geneſi rerum, ab initio, ſeu conditione Orbis. Non enim plures ſimul homines Deus creavit, ſed primò omnium Adamum, veluti Regem ac ducem poſterorum, & ipſius Evæ, quæ ex coſta Adami jam procreati formata eſt, ejuſque poteſtati ſubdita fuit. Deinde poſt diluvium, vivente adhuc Noemo, ejuſque filiis, novæ illius turris ædificatione linguarum confuſionem pariente, ſingulæ familiæ habere cœperunt Reges. Quin & Nemrod ille, robuſtus venator coram Domino, filius Chut, nepos Cham, *potens eſſe cœpit in terra*: ut ſacra Geneſis hiſtoria teſtatur. Ubi interpretes monent, Nemrod fuiſſe Regem. Deinde à diluvio uſque ad Phaleg anni ſunt 101. & ille nomen ex eo accepit, quòd terra tempore illius diviſa fuerit: ut habetur *Gen.* 10. A tempore autem Phaleg uſque ad Abraham anni ſunt centum nonaginta & unus. Tunc verò omnes provinciæ Regibus & urbibus plenæ erant, eorumque fœdera & ſervitia agnoſcebantur. Etenim ibidem dicitur, Reges Chananitidis ſerviſſe duodecim annis Chodorlahomori Regi Elamitarum, cui confœderatus erat Rex Sennaar, ſeu Babylonis. Deinde omnium nationum antiquiſſima natio & Reſpublica, Hebræorum fuit, eaque à Deo conſtituta. At illa non Ariſtocratia, aut Democratia fuit; ut minùs bene opinatur Carolus Sigonius: ſed Monarchia legitima, ſi res feriò conſideretur. Nimirum, Abraham, Iſaac, Jacob, & demum ii, quos Patriarchas appellamus, fuerunt Principes ejus gentis: ſicut & poſtea Duces populi Moyſes, Gedeon, Sampſon, Samuel. Deinde totus orbis ſub Regum poteſtate erat, ut conſtat ex lib. 1. *Reg.* cap. 8. verbis illis: *Conſtitue nobis Regem ut judicet nos, ſicut & univerſæ habent nationes*. Quare Saul, David, Salomon, & plurimi alii Reges Hebræorum conſtituti ſunt: ſicuti & ad extremum Duces Machabæi. Nec verò obſtat, plerosque illorum caruiſſe nomine Regio: nam reipſa poteſtas Regia apud eos fuit: ut probat Bellarminus loco allegato: quoniam Abraham nullo conſulto Senatu, aut populo, bellum geſſit cum quatuor Regibus: Moyſesque nullius veniâ poſtulatâ multa Hebræorum millia ob vitulum aureum adoratum occidi juſſit: cæteri quoque ejus gentis Duces ac judices auctoritate planè Regia in judiciis & bellis utebantur. Deinde notiſſimæ Aſſyriorum, Medorum, Perſarum, Græcorum, Spartanorum, Moabitarum, Ammonitarum, Ægyptiorumque, & aliarum plurimarum nationum, ſub Regibus fuere: ſicuti & Roma, quæ *Terrarum Dea, gentiumque Princeps* audiebat, à Regibus initium duxit, ad Reges denique regreſſa eſt, & ſub unius imperio aliquot ſæculis in pace ac bello floruit. Tot autem, & tam illuſtrium nationum conſenſus ab initio ferè mundi, per tot annorum millia, in regimen Monarchicum, planè probat, Regnum inter omnes Reipublicæ formas eſſe optimum ac præſtantiſſimum.

16. Confirmatur ex majori diuturnitate Regni, quàm aliarum Politiarum. Regnum enim Hebræorum plurimis ſæculis perſtitit à tempore veterum illorum Patriarcharum uſque ad Chriſtum ferè, quamvis non omnes illius Principes Regio nomine uterentur. Unde tritum illud oraculum *Geneſ.* 49. *Non auferetur ſceptrum de Juda & dux de fæmore ejus, donec veniat qui mittendus eſt: & ipſe erit expectatio Gentium*. Deinde Regnum Aſſyriorum duravit mille ducentis quadraginta annis: Medorum, ducentis ſexaginta: Perſarum ducentis triginta tribus, & poſt abolitam potentiam Græcorum quadringentis octoginta: Spartanorum, quingentis: Romæ, tum veteris, tum novæ, mille quingentis circiter: ut omittam Hiſpaniam, Galliam, Germaniam; Othomanum Imperium, Æthiopicum, Sinenſe, & quamplura alia apud Novum Orbem, tot ſæculis perſeverantia, ultra durationem omnem aliarum ſpecierum Reipublicæ, quarum paucæ admodum diu manſerunt, & ferè omnes experimentis edoctæ ſeſe commiſerunt Regiæ poteſtati. Omnis autem & ſola illa Reſpublica, quæ ſtabilior & diuturnior invenitur, cenſenda eſt, cæteris paribus, excellentior, atque omnium optima, per ſe loquendo. Regnum ergo inter omnes Reipublicæ formas eſt excellentior ſpecies, ac planè optima. Quòd ſi verò obiicias: Monarchiam prædictam Othomanorum, tot jam ſæculis perſeverantem, eſſe iniquiſſimam, crudelem, & ſanguinariam. Reſpondeo, id non provenire ex vitio Regni ſecundùm ſe, ſed ex abuſu barbaræ illius gentis Turcarum, qui Imperatoribus ſuis Pambaſiliam, ſeu pleniſſimum & illimitatum dominium dederunt, quo ii abutantur. Cur autem tam iniqua Reipublicæ forma perſiſtat tandiu, latè diſſerit Adamus Contzen lib. 1. cap. 21. à num. 6. Verùm quidem eſt illud Senecæ effatum lib. 3. *De ira* cap. 16 *Non diu poteſt, quæ multorum malo exercetur, ſtare potentia*. Cæterùm fieri poteſt, ut in pœnam ſceleratæ gentis Mahumetanorum, impię, turpis, injuſtæ, ac reginefciæ, juſta Numinis vindicta, ferreum illud & ſanguineum Imperium permanere ſinat.

17. Probatur II. ex majori concordia. Illa enim Reipublicæ ſpecies eſt optima omnium, quæ maximè apta eſt ad concordiam civium & populorum. Quippe omnis Reſpublica concors floret, permanet, augetur. Quemadmodum enim, juxta Plinium, lapides quidam integri natant in aqua apud inſulas Cyclades, fracti verò concidunt in profundum: ita etiam Reſpublicæ concordiâ ligatæ natant integrę ſupra omnes fortunę fluctus, permanentque: diviſæ autem quolibet diſcordię genere, peſſum eunt, & citò dilabuntur. Quare

Sci-

Scilurus ille Scytha, ſeu Tamorlanus, jam moriturus, faſciculo telorum apprehenſo, & primùm colligato, inſuperabilem concordiam filiis commendavit. Id etiam veteres ſignificare voluerunt, fingentes Geryonem Hiſpaniæ Regem tricorporem & tricipitem: quoniam tres ſimul fratres regnabant adeò conjuncti, ut ne nomine quidem dividerentur. Sic enim rem exponit Juſtinus lib. 44. circa finem. Quamquam alii id referant ad tres Hiſpaniæ inſulas, duas Balearicas, & tertiam Ebuſim, quibus imperavit Geryon. Utcumque id ſe habeat, vetus fama eſt, Geryones nunquam ab Hercule ſuperari potuiſſe, niſi ſeparatos, & invicem disjunctos: quoniam concordia invicta eorum Imperium ſtabiliebat & conſervabat. Atqui Regnum eſt aptiſſimum ad concordiam civium & populorum inter omnes Reipublicæ ſpecies. Concordia enim eſt ſpecies quædam unitatis, quæ longè meliùs ſalvatur ſub uno rectore, quàm ſub pluribus. Quod non ſolùm ſignificavit Deus, commiſsâ Eccleſiâ ſuâ unico Hierarchæ, ſive Summo Sacerdoti, exploſo procul omni ſchiſmate multorum capitum, ſed etiam ipſi Politici Gentiles agnoverunt apud Tacitum lib. 1. *Annal.* dicentes, *diſcordantis patriæ non aliud remedium eſſe, quàm ſi ab uno regatur*. Cæterùm in Ariſtocratia, ac Timocratia, facilior eſt aditus diſcordiæ, cùm jam aliquantò recedant ab unitate, & ſparſa ſit apud plures potentia, ac varietas ſententiarum: nec alter alteri ſibi æquali cedere vult, aut deferre ipſius opinioni. Quare Senatus facilè diſtrahitur, & populus ſæpè in factiones dividitur. Unde in urbe Roma, dum ab Optimatibus regeretur, plurimæ & pernicioſiſſimæ diſcordiæ ortæ ſunt: ſicuti & Athenis ex Democratia: itemque multò poſtea in Italia tempore Frederici, & deinde Florentiæ, Mediolani, Patavii, ac Veronæ. Ubi autem unus imperat, facilè cæteri ejus judicio ac potentiæ cedunt, & in concordia permanent. Regnum igitur, ſeu Principatus unius, eſt ſpecies Reipublicæ convenientiſſima & optima.

18. Probatur III. ex majori juſtitia. Quæ enim Reipublicæ ſpecies opportunior eſt adminiſtrandæ juſtitiæ, eadem quoque utilior & convenientior eſt forma regiminis. Nimirum, juſtitia præ aliis virtutibus eſt, quæ Rempublicam maximè conſervat, auget, & florere facit: ejuſque ſolius violatio miſeram & infamem reddit. Unde illud Hieronymi: *Reſpublica, ſive ſit inſtitutio civitatis, ſive res populi, niſi juſtè gubernetur, non habenda eſt, neque Reſpublica, neque civitas, neque populus.* Ac præterea Auguſtinus lib. 4. *de Civit. Remotâ juſtitiâ, quid ſunt regna, niſi magna latrocinia?* Unde & Deus ipſe *Sapientiæ* capite ſexto primò ac præcipuè Rerumpublicarum Principibus juſtitiam commendat, verbis ſanè minacibus, & quæ horrorem incutiunt legenti: tanquam in ea adminiſtranda conſiſtat ſalus publica, & felicitas populi. Atqui juſtitiæ gerendæ melius eſt unius regimen, quàm multorum. Dum enim plures ſimul imperant, plerumque alii aliis ignoſcunt, aut indulgent, præter jus & fas, ut viciſſim impunitate fruantur: aut etiam bona communia Reipublicæ, quæ juxta dignitatem & conditionem uniuſcujuſque diſtribui deberent, mutuò partiuntur inter contribules vel conſanguineos ſuos minùs dignos. Ubi autem unus regit, major eſt cura, ampliorque auctoritas ad juſtitiam ſervandam, & minor occaſio illius violandæ. Aut enim Rex ſolus jus dicit, aut judices conſtituit. Si ſolus ipſe jus dicit, non facilè ab integritate aut juſtitia diſcedit: cùm nec vereatur alium potentiorem, nec prece aut gratiâ poſſit vinci ab inferiore. Si autem judices conſtituat, eos planè in officio continebit metus reddendæ rationis apud Principem: cui perſpecta erit quælibet eorum iniquitas in judicando, ubi appellatione interpoſita lis ſeu cauſſa maturiori examine diſcutiatur. Quare ne dedecus ac juſtam pœnam ſubeant apud Regem, curabunt judices exequi quod ſui muneris eſt. Nec erit quod Regem longè ſuperiorem omnibus dimoveat à pœna contra injuſtos judices exequenda: cùm tamen Optimates, qui æquales ſupponuntur, facilè in animum inducere poſſint, è re dignitatis ſuæ eſſe, ne quis ſociorum patiatur aliquod dedecus ob juſtitiam violatam. Ergo unius regimen longè aptius eſt, quàm plurium, ad juſtitiam ſervandam.

19. Confirmatur experimento Reipublicæ Romanæ, in qua paſſim juſtitia violabatur ab Optimatibus, teſte Cicerone Orat. 5. in Verrem, ubi ait: *Inveteravit jam opinio pernicioſa Reipublicæ, vobiſque periculoſa, quæ non modò Romæ, ſed & apud exteras nationes, omnium ſermone percrebuit; his judiciis, quæ nunc ſint, pecunioſum hominem, quamvis ſit nocens, neminem poſſe damnari.* Ea verò injuſtitia Optimatum in cauſſa fuit, ut jactaret Verres, *illis metuendum, qui quod ipſis ſolis eſſet ſatis ſurripuiſſent; ſe tantùm rapuiſſe, ut id multis ſatis eſſe poſſet. Nihil eſſe tam ſanctum, quod non violari; nihil tam munitum, quod non expugnari pecuniâ poſſit.* Quin & publicè diſſerens idem Cicero apud Quirites pro lege Manilia, auſus eſt dicere: *Difficile eſt dictu, Quirites, quanto in odio ſimus apud exteras nationes, propter eorum, quos ad eas per hos annos, cum imperio miſimus, injurias ac libidines. Quod enim fanum putatis in illis terris, noſtris magiſtratibus religioſum, quàm civitatem ſanctam, quàm domum ſatis clauſam, ac munitam fuiſſe? Urbes jam locupletes ac copioſæ requiruntur, quibus cauſſa belli propter diripiendi cupiditatem inferatur.* Ac præterea: *Pro ſociis vos contra hoſtes exercitum mittere putatis, an hoſtium ſimulatione contra ſocios atque amicos? Quæ civitas eſt in Aſia, quæ non modò Imperatori, ſed unius tribuni militum animos capere poſſit?* Ac denique exclamat: *Nulla judiciis ſeveritas, nulla religio, nulla denique jam exiſtimantur eſſe judicia.* Hęc ille Romanus Conſul de injuſtitiis ſui temporis, dum Roma ab Optimatibus regeretur. Et licèt, juxta Ariſtotelem, ea vitia ſecum non ferat ſpecies Reipublicæ Ariſtocraticæ, negari tamen non poteſt, difficile eſſe ut illa caveantur, ubi plures pariter regunt, & ſibi ac amicis & cognatis ſuis mutuò indulgent: longè verò faciliùs ea mala vitari poſſunt, ubi unus imperat, & apud ipſum ſolum ſumma rerum eſt.

20. Probatur IV. ex natura multitudinis, ſive populi, qui timet Regem, Optimatibus autem invidet frequenter. Quippe Rex, ut obſervat Ariſt. lib. 8. *Ethic.* cap 6. longiſſimè evehitur ultra cæteros, eſtque ſupra eorum invidiam, veluti quidam mortalis Deus. Optimates autem, penè ęquales cæteris videntur, & ſimiles inter ſe, ſive ejuſdem artis: inter quos proinde invidia facilè excitari ſolet. Ubi autem vel regentium invidia eſt, vel populi erga regentes, nec concordia eſſe poteſt. In Regem verò non modò nulla ſub-

ſubditis invidia eſſe ſolet, ſed potiùs mirabilis aſſectus populi. Quod cum de aliis nationibus narretur, neſcio an alicubi magis locum habeat, quàm in noſtra Hiſpania. Nunquam enim Rex publicè ſpectandum ſe præbet, nunquam curru egreditur aut revertitur in Regiam, niſi acclamante populo, & felicitatem ipſi exoptante. Quæ hominum lætitia major, quæ numeroſior multitudo, quàm, cùm Catholicus Rex noſter Carolus Secundus, delicium Hiſpaniæ, ac poſt Deum ſpes noſtra, Cæſar-auguſtâ Matritum rediit? Quaſi non paucos dies, ſed plures annos longiſſimè receſſiſſet, aut quaſi nunquam viſus eſſet à ſuis, ſic omnes ad illum viſendum turmatim confluebant, nobiles & plebeji, divites & pauperes. Nec mirum id, ubi Rex ritè ſuum munus obit erga ſubditos, quod parentis, ac benefactoris eſt erga nobiles & ignobiles: ideoque ajebat Ariſtoteles: *Regis officium eſt, ut curet, ne opulenti injuriam patiantur, populus verò nulla in re contumeliâ afficiatur.* Unde quoties tumultus aut ſeditio fit in populo, propter malum regimen, clamor non adverſus Regem extollitur, ſed contra ejus adminiſtros, quaſi ſolùm ii in cauſſa ſint. Contrà verò, ubi Ariſtocratia prævalet, vox populi tumultuantis exurgit contra Optimates. Id verò diſcrimen non aliunde oritur, quàm ex inſito populorum amore in Regem, & frequenti odio aut invidia erga Optimates. Patet verò, amorem ſubditorum in Principes, longè magis quàm odium & invidiam, conferre plurimum ad imperii felicitatem.

24. Probatur V. ex ordine. Cùm enim Reſpublica, ſicuti & exercitus, non habeant unitatem phyſicam, ſed ſolius ordinis, illa debet cenſeri melior ſpecies Reipublicæ, in qua meliùs ordo ſervatur. Patet verò, meliùs ordinem ſervari, ubi unus aliquis eſt ſuperior cæteris omnibus, quàm ſi plures ex æquo imperent. Ordo enim videtur perfectus ut à multitudine inferiori ad apicem uſque aſcendatur, inſtar pyramidis, ut in uno, ſive in puncto deſinat. Sic, nimirum, tota mundi moles, ſeu univerſitas rerum, quæ ſanè ordinatiſſima eſt, gradatim ab inferioribus ad ſuperiora conſcendit; ac cæteris orbibus cœleſtibus unica Empyrei machina præeſt; omnibus Intelligentiarum choris unus aliquis excellentior; & huic ipſi unicus cœleſtis ſpiritus, communi ferè exiſtimatione Michael: ac tandem rebus omnibus Deus unus, Optimus, Maximus. Hanc verò ordinatiſſimam ſeriem longè magis imitatur Regnum, in quo unus cæteris omnibus anteſtat, quàm Ariſtocratia & Timocratia, in qua plures ex æquo imperant, & longè minorem ſervant unitatem.

25. Probatur VI. Facilius enim eſt invenire unum bonum & numeris omnibus perſectum Principem, quàm multos. Verè enim,

Rara avis in terris, nigroque ſimillima cygno
Vir bonus & ſapiens; qualem vix repperis unum
Millibus è multis hominum conſultus Apollo.

Indeque eſt, ut vix unquam in Ariſtocratia inventi fuerint optimi omnes ii, qui Reſpublicas moderati ſunt: quoniam plures ſimul Principes ejuſdem Politiæ numeris omnibus abſolutos exiſtere, videtur felicitas prorſus inacceſſa. Idemque eſt in Timocratia. E contrà verò ſæpè Reges optimi, & perfecti fuerunt, ut teſtantur ſacræ litteræ de Davide, Ezechia, Joſia, & aliis, qui, excepto nomine, fungebantur poteſtate verè Regia. Ut nihil dicam de tot Regibus & Imperatoribus, cœlo ac terræ probatis, quos jam diu Eccleſia Sanctorum faſtis adſcripſit. Unde & formula hæc probationis erui poteſt. Optima regiminis forma eſt illa, & omnium maximè conveniens, in qua facilius eſt invenire Principem optimum. Atqui longe facilius eſt invenire unum Principem optimum, quàm plures. Ergo optima regiminis forma, & maximè omnium conveniens, eſt Principis unius, non plurium.

26. Probatur VII. Ratione & ſimilitudine indicata ab Ariſt. lib. 8. *Ethic.* cap. 10. & 11. Ita enim ſe habet ſuo modo Reſpublica erga ſuperiores & ſubditos, ac œconomica: quoniam quælibet domus cum habitatoribus ſuis videtur quędam Reſpublica exigua conſtans capite & membris. Atqui optima forma œconomicę eſt illa, in qua unus & ſolus pater familiâs imperat cæteris, ut ſuprà Diſp. 11. quæſt. 3. ſect. 3. ex profeſſo expoſuimus cum eodem Philoſopho. Ergo & optima Reipublicæ forma eſt illa, in qua unus & ſolus imperat. Quare Ariſtocratia, & Timocratia, quamvis ſimpliciter & per ſe ſpectatæ, prout deſcribuntur ab Ariſtotele, ſint probabiles Reipublicæ ſpecies; difficillimè tamen inveniri poſſunt abſque plurimis incommodis. Videturque potiùs res expetenda, quàm ſperanda, ut ex multis rectoribus ejuſdem Reipublicæ, ſimul imperantibus, nemo inveniatur, qui optimus & ſuis expletus numeris non ſit. In Regno autem unum aliquem Principem ſupremum & optimum exiſtere, res eſt longè facilior, & quæ non expeti ſolùm, ſed & ſperari poſſit.

27. Probatur denique ex oppoſito, juxta regulam illam Ariſt. lib. 7. *Ethicorum*. *Illud eſt melius, cujus oppoſitum eſt pejus.* Atqui inter omnes pravas Reipublicæ formas, Tyrannis Regno oppoſita eſt pejor, quàm Oligarchia, & Democratia, quibus opponuntur Ariſtocratia, & Timocratia. Ergo inter omnes probabiles Reipublicæ formas Regnum eſt melius, quàm Ariſtocratia & Timocratia. Aſſumptio, quæ ſola eget probatione, ſatis jam probata eſt ſect. 1. à num. 6. & nunc breviter ſuaderi poteſt: quia inter omnes pravas Reipublicæ formas illa eſt pejor, quæ magis adverſatur bono communi. Ea verò eſt Tyrannis: quoniam in illa imperans ſolùm quærit ſuam ipſius utilitatem privatam, communi prorſus rejecta, & peſſumdata. In Oligarchia autem plurium utilitas quæritur, quàm unius; & in Democratia, totius utilitas plebis, quæ eſt ingens pars populi. Ergo inter omnes pravas Reipublicæ formas, Tyrannis pejor, ſeu peſſima eſt. Ideoque ajebat Ariſtoteles lib. 2. *Polit.* cap. 7. *de Monarchis improbis*: *Tyrannidem occupant, populumque impio dominatu opprimunt, non ut ne algeant, ſed ut ſuas libidines impunè expleant. Idcirco magna præmia propoſita ſunt, non ei, qui furem, ſed qui tyrannum occiderit.* Cùm Caſium potiùs Romæ Tyrannum, quàm Imperatorem, quiſpiam interfeciſſet, inquit Dio, *prætoriani milites conturbati, concurſanteſque quærebant, quis eum occidiſſet.* Eos verò Valerius Aſiaticus vir Conſularis facilè ſedavit, vociferans ex edito loco: *Utinam ego eum occidiſſem.* Quibus verbis exterriti & convicti milites, tumultuari & interfectorem quærere deſierunt. Unde vel à populis occiſi ſunt, vel in perpetuo necis imminentis metu verſati, non modo tyrannici, ut

Diony-

Dionyſius Syracuſanus, Alexander Phæreus, Elearchus Heraclienſis, Hanno Pœnus, Hipparcus Athenienſis, Phalaris Agrigentinus, ſed etiam magni Tyranni, nomine Regio injuſtè fruentes, ut Antigoni, Antiochi, Lyſimachi, Caji, Galbæ, Domitiani, Commodi, Nerones, Vitellii, Michaëles, Phocæ, Theodorici, Mauritii, aliique plures: de quibus omnibus generatim cecinit Juvenalis, potiùs Ethicè, quam Poeticè:

——qui primos captabat honores,
Et nimias poſcebat opes, monumenta parabat
Excelſæ turris tabulata, unde altior eſſet
Caſus, & impulſæ præceps immane ruinæ.
Quid Craſſos, quid Pompejos evertit, & illum
Ad ſua qui domitos deduxit flagra Quirites?
Summus nempe locus, nulla non arte petitus,
Magnaque numinibus vota exaudita malignis.
Ad generum Cereris ſine cæde & ſanguine pauci
Deſcendunt Reges, & ſicca morte Tyranni.

Patet igitur, omnium ſpecierum Reipublicæ pravarum, peſſimam eſſe Tyrannidem Regno contrariam.

SECTIO III.

Argumenta opinionis præferentis Ariſtocratiam & Democratiam Regno, objiciuntur & ſolvuntur. Paradoxon Machiavelli rejicitur.

28. ANTEQUAM argumenta contraria objiciam & diſſolvam, præmitto, difficile eſſe ut inveniatur ſpecies illa Reipubl. pura & ſimplex, quam docuimus omnium optimam: ſicuti difficile eſt invenire Regem tantâ Prudentiæ & virtutum moralium excellentiâ præditum, ſive, ut Ariſt. verbis utar, tam divinum, & ſupra mortales cæteros Heroica probitate ſublimem, quantâ opus eſt, ut ſolus ſufficiat ad Regnum ritè ac feliciter gubernandum. Quare frequenter, & ſemper ferè, convenientior Reipublicæ ſpecies invenitur eſſe Monarchia temperata ex Ariſtocratia. Nimirum, in qua Senatûs auctoritas ſpectatur, & civitatum atque aliorum ordinum eſt nonnulla poteſtas: dum tamen caveatur ne Rex precariò imperet, ſed apud ipſum poteſtas ſuprema ſit ad judicandum juſtè & ad præſcriptum legum. Quare deſpoticam illam Othomanorum pambaſiliam, abſque lege, & pro ſolo arbitratu, veluti ſanguinariam & truculentam, nunc iterum reſpuimus, præferentes ut plurimum aliis Reipublicæ ſpeciebus Monarchiam legibus conformem, & ex Ariſtocratia temperatam.

29. Objicies I. Dei indignationem adverſus Judæos Regem petentes. Etenim ita loquitur 1. *Reg.* 8. v. 8. *Audi vocem populi in omnibus, quæ loquuntur tibi: non enim te abjecerunt, ſed me, ne regnem ſuper eos. Juxta omnia opera ſua, quæ fecerunt à die, quâ eduxi eos de Ægypto, uſque ad diem hunc; ſicut dereliquerunt me, & ſervierunt diis alienis, ſic faciunt etiam tibi. Nunc ergo vocem eorum audi.* Ac præterea cap. 12. v 16. *Sed & nunc ſtate & videte rem iſtam grandem, quam facturus eſt dominus in conſpectu veſtro. Numquid non meſſis tritici eſt hodie? Invocabo Dominum, & dabit voces, & pluvias: & ſcietis, & videbitis, quia grande malum feceritis in conſpectu Domini, petentes ſuper vos Regem.* Quare & populus Iſrael delictum illud ſuum agnovit, tempeſtate & tonitru admonente: cujus pœnitentiæ ſignum præbent voces illæ: *Ora pro ſervis tuis ad Dominum Deum tuum, ut non moriamur. Addidimus enim univerſis peccatis malum, ut peteremus nobis Regem.* Non eſſet autem malum petere à Deo Regem, ſi Regnum eſſet ſpecies Reipublicæ optima: quia malum non eſt petere id, quod eſt optimum. Regnum ergo optima Reipublicæ ſpecies non eſt.

30. Reſp. Non contradicere doctrinam hucuſque traditam ſacris litteris, ſed potiùs iis conformem exiſtere; quoniam Deus conceſſit facultatem conſtituendi Regem *Deuter.* 27. v. 15. & antea *Geneſis* 17. verſ. 6. promiſit Abrahamo fore, ut ex ipſo naſcerentur Reges. Non dediſſet autem Deus facultatem conſtituendi Regem, nec gratia ulla eſſet Abrahamo habere poſteros Reges, ſi Regnum per ſe loquendo eſſet ſpecies iniqua Reipublicæ. Neque obſtat locus objectus ex lib. 1. *Regum.* Non enim præcepit Deus Hebræis ut ad Ariſtocratiam aut Democratiam confugerent, ſed potiùs voluit eſſe apud eos Regnum, multoſque Reges optimos & ſanctiſſimos dedit, ut Davidem, Ezechiam, & Joſiam. Ut verò, hac doctrina non obſtante, peccarent Iſraëlitæ petentes Regem, multiplex alia ratio eſt. Prima, quòd ingrati eſſent erga Samuelem, optimum Judicem ſuum, & Prophetam, quem coegerunt, ut ſupremâ in Rempublicam poteſtate ſe abdicaret, ac Regi ſe ſubdere voluerunt. Secunda, quia tunc erat Dei voluntas ut eſſent ſub imperio Samuelis & aliorum Judicum, quorum poteſtas, quamvis eſſet Monarchica, erat tamen temperata ex Ariſtocratia. Quare peccârunt Hebræi, Rempublicam tunc temporis à Deo conſtitutam mutare volentes. Tertia, quia non fuit tunc cauſſa ſufficiens mutandi regimen. Quamvis enim filii Heli, degeneres & moribus diſſimiles, declinarent in avaritiam, & acciperent munera, ac perverterent judicium, poterant facile ab ipſo Samuele, & Republica, corripi, & de dignitate deturbari, ſubrogatis aliis, dignis & optimis Judicibus in locum ipſorum. Quarta, quoniam deſiderium illud mutandi regimen oriebatur ex diffidentia in Deum, & inani timore Regis Ammonitarum. Quod iis exprobrat Samuel eodem libro capite duodecimo verbis illis: *Nunc ergo ſtate ut judicio contendam adverſum vos coram Domino*, &c. Quinta, quia peccârunt petentes Regem inſtar nationum finitimarum. Nempe ut eo inani ſplendore gloriarentur, & ad ingentem potentiam, & juſtâ majorem pervenirent. Sexta denique, quoniam cùm Deus peculiari & paternâ providentiâ eum populum rexiſſet ac regeret adhuc per Judices, belli Duces, ac Prophetas, tot beneficiis ingrati, & divinæ miſericordiæ immemores Iſraëlitæ, pro libito ſuo aliud regiminis genus expetebant, quàm à Deo conſtitutum. Patet itaque, attentis circunſtantiis temporis, loci, & beneficiorum Dei, peccâſſe graviter Hebræos Regem poſtulantes, quamvis forma Regni per ſe loquendo, & ſecluſis iis, quæ circunſtant per accidens, optima ſit.

31. Objicies II. Opportunior videtur, ſeu utilior modus regiminis per multos, quàm per unum: idque ex multiplici capite. Primò, quia plus eſt conſilii & Prudentiæ in pluribus, quàm in uno, quantumvis prudentiſſimo. Unde communi effato

to

to dicitur, plus videri ac meliùs quatuor oculis, quam duobus. Secundò: quia plures difficiliùs corrumpuntur, aut falluntur, quàm unus. Tertio, quia unicus & ſupremus Monarcha ſi violet leges, & Rempublicam peſſum det, non facilè corripitur, neque quiſquam audet illi exprobrare iniquum regimen. Ubi autem plures æquè imperant, ſi unus exorbiter, poteſt facilè ab alio admuneri. Melior ergo & utilior eſt forma Reipublicæ, ubi regitur à pluribus, quàm ab uno.

32. Reſp. Negando aſſumptum, per ſe, & ſimpliciter loquendo. Ad I. Probationem dicimus: Si unus ille rector populi ſit prudentiſſimus, & optimus, qualem exigit forma ſimplex & abſoluta Regni, & qualis fuit David, ac Salomon initio imperii ſui, aliiq́ue ſimiles, divino ſpiritu afflati ad gubernandum; plus ille videbit, ac meliùs decernet, quàm multorum Optimatum providentia. Quod ſi verò non uſque adeò prudens & oculatus ſit Rex, juvari poterit Conſiliariis ſpectatæ vitæ, prudentiæ, & ſcientiæ, quorum ductu regatur, dummodo jus abſolutum & ſupremum decernendi apud ſe habeat. Sic enim alienis & pluribus utetur oculis, ſalva ſuprema auctoritate. Quare juſta ipſius decreta abſque altercatione & mora mandabuntur executioni: cùm tamen Optimatum decreta ſint contentioſa, & altercationibus plena, quæ ad exitum difficilè perducuntur, propter mutuam ipſorum æmulationem.

33. Ad II. Probationem patet ex dictis num. 18. & 19. prȩſertim experimento Romanorum, corruptiora plerumque judicia ſuiſſe in Ariſtocratia & Democratia, quàm in Regno. Et ſane *μεγαλοπόλιας*, *magnæ urbes Athenæ*, delibatus Græciæ flos, commune litterarum domicilium, & præcipua Philoſophiæ ſedes, dum popularis Reipublicæ formam ſervaret, iniquiſſimis judiciis & latrociniis plena fuiſſe legitur. Etenim viros bonos, juſtos, & interdum ignotos, exſilio mulctabant, & oſtraciſmo. De quo ſuplicii genere plura Budæus, & Tarquinius Gallutius in cap. 10. lib. 8. *Ethicorum* Et ſanè corruptionem illam judicii, quæ xeniis & muneribus fit, potiùs locum habere in Ariſtocratia & Timocratia, quàm in Regno, patet: cùm difficilè ſit omnes Optimates ac Reipublicæ Præfectos, ita divites eſſe, & ab omni avaritiæ quæſtu alienos, ut nemo illorum corrumpi ſe patiatur. Rex verò, ſicuti dignitate, ita & opulentiâ, cæteris omnibus antecellere debet: neque ulla alicujus momenti acceſſio ei fieri poteſt munere aliquo ſibi oblato: ipſeq́ue majeſtatis ſplendor arcet ſubditos, ne audeant ipſi offerre munera, quibus juſtitia violetur.

34. Ad III. Monarcha, ſi iniquus ſit, non Rex, aut Imperator eſt, ſed Tyrannus: ideoq́ue ejus regimen non ad Regnum pertinet, de quo agimus, ſed ad Tyrannidem ipſi contrariam, ſive ad Pambaſiliam illam Othomanorum ſuprà rejectam. Quippe Imperatoris magni celebre illud effatum eſt, *ad majeſtatem imperantis pertinere, ut legibus pareat*: ac proinde audire Conſiliarios, & ſicubi erraverit, admoneri. Quod fecit David, Ezechias, & Theodoſius Imperator, aliiq́ue plures. Ubi autem plures imperant ex æquo, alter alteri facilè indulget, ut ſibi facilè indulgeatur. Quia & omnes ii inventi ſunt nonnumquam à principio regiminis ſui affectâſſe vim tyrannicam contra plebem, cùm, teſte Ariſtotele, unuſquiſque in Senatum cooptatus ſe hoc juramento obſtringeret, ὅτι τῷ δήμῳ κακόνους ἔσομαι. *Quod in plebem malo animo ſim futurus*. Eam autem violentiam Optimatum Romani experti ſunt, cùm in montem ſacrum ſecederent, annonâ iis negatâ, conſilio Corioliani. Quin & tribuni ipſi multas ferebant rogatinnes cônjunctim. Quod Appius Claudius dixit, perinde eſſe, *ac ſiquis ei, quem fames urgeat, venenum ponat cum cibo; & aut abſtinere eo, quod vitale ſit, jubeat; aut mortiferum vitali admiſceat*. Patet igitur plura abſurda & incommoda in Ariſtocratia & Democratia, quàm in Regno, eſſe.

35. Objicies III. Omnes homines naturâ ſuâ liberi ſunt: atque adeò illa Reipublicæ forma eſt melior, & naturæ congruentior, juxta quam iis libertas ſarta tecta ſervatur. Hȩc autem non eſt Regnum, ſed Democratia, ut patet. Quæ ratio indicatur ab Ariſt. lib. 2. *Polit*. cap. 2. illis verbis: διόπερ τὸ ἴσον, &c. *Quapropter æqualitas & reciproca viciſſitudo ſervat civitates. In liberis enim & æqualibus neceſſe eſt eam eſſe*.

36 Reſp. Ariſtotelem ipſum à nobis eſſe, cùm dicat, melius eſſe, τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ ἄρχειν, *eoſdem ſemper imperare*. Ut omittam teſtimonia illius ſuprà adducta pro Regno, in quo unus imperat. Quin & illa ipſa libertas æqualis in omnibus eſt occaſio ſummæ licentiæ, atque extremæ ſervitutis, ac tyrannidis, ut monentur experimento, & verbis illis Platonis toties ſuprà allegati: *Etenim libertas mutari aſſuevit in graviſſimam ſervitutem, tam privatis, quàm urbibus. Ita enim fieri ſolet: meritoq́ue dixi, non ex alia Republica tyrannidem oriri, quàm ex Democratia. Ex ſumma libertate maxima & immaniſſima ſervitus*. Neque omnis libertas eſt juxta naturam: non enim naturæ rationali conſonat poteſtas vivendi pro libito, ſed vivendi juſtè ac rectè. Quod ſanè fit, ubi inferiores componunt mores ſuos ad totius honeſtatis præſcriptum, & juxta leges, ſub unius ſuperioris imperio. Neque ulla eſt ratio, cur exiſtimemus Romanos debita libertate ſruentes ubi cum Patriciis ſuis rixabantur; Judæos autem ſervos, ubi juſto David, & pacifico Salomoni parebant. Rex enim, ſi nomini & mun ri ſuo reſpondeat, non dominus, ſed cuſtos & pater ſubditorum eſt.

37. Objicies IV. Non eſt optima ſpecies Reipublicæ illa, quæ maximè obnoxia eſt mutationi legum, atque actionum varietati, & inconſtantiæ. Regnum autem eſt ejuſmodi: quoniam Rex facilè in diverſa rapitur, ſua beneficia evertit, amicoſq́ue commutat. In populo autem major conſtantia eſſe ſolet. Quod probare conatur Machiavellus lib. 1. *de Republ*. comparans Regem legibus ſolutum cum populo nullis legibus utente: itemq́ue Principem, qui Rempubl. adminiſtrat ex legum præſcripto, cum populo qui bonis utitur legibus. Ea verò comparatione inſtituta, pronunciat, majorem eſſe populi conſtantiam, quàm Regum, licèt plerumque populi inconſtantia à Scriptoribus traducatur: quoniam minùs periculi eſt in carpendis vitiis popularium, quàm Principum.

38. Reſp. Machiavellum toto cœlo aberrare contra omnium Politicorum ſententiam, & ſæculorum experientiam, quæ docet, nihil inconſtantius eſſe multitudine. Ideo ajebat Plato: *Po-*

pulus ingratus eſt, leviter alicujus rei ſatur: crudelis, mutabilis, invidus. Et Cicero, quamvis patronus populi, à quo honores ampliſſimos & beneficia acceperat, publicè dixit: *In imperita multitudine eſſe varietatem, & inconſtantiam & crebram, tanquam tempeſtatum, ſic ſententiarum, commutationem.* Legendus item pro Murena dum ait: *Nullum fretum, nullus Euripus, tot motus, tantas, tam varias habet agitationes fluctuum, quantas perturbationes, & quantos aſtus habet ratio Comitiorum.* Sed fruſtra alia teſtimonia afferam, quæ paſſim occurrunt apud eundem, & Livium, ac quoslibet ferè Scriptores. Summa itaque inconſtantia populi eſt. Rex autem, ubi maturo judicio ac deliberatione leges ſtatuit, facilè in iis conſtantiam habere poteſt; cùm nec prece, nec pretio quiſquam ſubditorum ſufficiat, ut ille leviter mutet, quod gravi & intenta conſideratione ſancivit.

Hactenus de Virtutibus & Vitiis morum diſſeruiſſe ſufficiat; potiùs ad præſcriptum Philoſophię Ethicæ ſeu moralis, auctoritati humanæ, & rationi ſubnixę, quàm juxta regulas ſublimioris Theologiæ, & fidei divinæ theologis familiari. Quapropter iis reconditioribus regulis vix uſi fuimus in progreſſu harum lucubrationum, niſi quando & quatenus viſum fuit opportunum aliquid admonere, ne quis lector minus doctus impingeret in ſcopulum aliquem. Quod ſi verò quippiam inventum fuerit minus conſonum veritati, rationi, aut doctrinę Catholicæ, jam alias ſæpiùs in noſtris ſcriptis & nunc denuo teſtamur & alias ſatis diximus id alieniſſimum eſſe à ſenſu noſtro, qui ſemper fuit, & eſt, eritque per omnia ſubjectus correctioni S. R. E. Catholicæ & Apoſtolicę, in qua perpetuò vivere, & tandem mori decrevimus, ac ſperamus, divina favente gratia. Laus itaque ſit ſummo Deo Trino & Uni, ac deinde Deiparæ Virgini, & ſanctis omnibus, præſertim Auguſtino, Anſelmo, & Thomæ, ex quorum magiſterio potiſſimùm proficere curavimus.

FINIS.

INDEX

INDEX ALPHABETICUS
RERUM ET VERBORUM.

In quo D. ſignificat Diſputationem, Q. Quæſtionem, N. Numerum marginalem unicuique ferè paragrapho præfixum.

A

ABRAHAMI magnanimitas ſimul & humilitas. Diſput. 8. quæſt. 2. num. 5.

Abſtinentiæ regula qualis eſſe debeat Diſput. 6. q. 2. à num. 2. latè. Mira illius exempla. ibid. num. 11. Abſtinentia ſolennis gentilium. ibid. num. 27.

Actio omnis humana an ſit propter finem ultimum verum, aut exiſtimatum. Diſp. 3. q. 1. à num. 48. Actionum duplex genus. Diſp. 3. q. 10. à num. 21. Internæ an meliores vel potiùs deteriores externis. ibid. Actio vitæ ſecundùm virtutem an ſit formalis felicitas hominis. Diſp. 3. q. 10. per totam. Actio proba an ſit præſtantior contemplatione, ac proinde aptior conſtituendæ formali felicitati hominis. Diſp. 3. q. 11. per totam. Actiones probæ an ſint origo, ſive cauſſa conficiens virtutum. Diſp. 4. q. 3. per totam. Qualem facilitatem generent. ibid. latè à n. 8. In quonam genere cauſſæ concurrant ad generationem virtutum. ibid. à n. 24. Actiones internæ abſque externis, an poſſint generare habitum virtutis. ibid. à n. 32. An debeant eſſe plures & frequentes. ibid. à n. 39. Primæ actiones honeſtæ an aliquid virtutis generent. ibid. à nu. 48. Actiones viri magnifici, quænam. Diſp. 7. q. 1. per totam. Actiones viri liberalis, quænam. Diſp. 7. q. 2. latè. Actionum omnium ex genere ſuo honeſtarum, quantùm oporteat, finem eſſe bonum. Diſp. 8. q. 1. n. 6.

Adulatorum genius. Diſp. 9. q. unica, n. 12.

Æqualitas an ſit materia in qua juſtitia verſatur. Diſp. q. 6. ſect. 1.

Æquitas, ſeu Epiikia, an ſit vera virtus, & pars juſtitiæ. Diſp. 10. q. 7. per totam. An extendatur aliquando ultra caſus in lege præſcriptos. ibid. à n. 15. An ſit propria ſolius Principis, ſeu legiſlatoris. ibid. à. n. 20. An extendatur ad corrigendum jus naturale ibid. à n. 32. In quo differat à Gnome. Diſp. 11. q. 4. à n. 24.

Affabilitas ac differat ab Eutrapelia, ſeu Comitate. Diſp. 9. q. unica à n. 10.

Agatoclis Regis Modeſtia mira. Diſp. 8. queſt. 2. num. 24.

Agere & pati qualiter accipiantur in materia juſtitiæ. Diſp. 10. q. 2. n. 2.

Ἁγνὸς, quid. Diſp. 13. q. 2. n. 38.

Albini Clodii Imperatoris voracitas mira Diſp. 6. q. 1. n. 11.

Aleatores notantur. Diſp. 9. q. unica num. 2.

Alphonſi Sapientis Hiſpaniæ Regis Magnificentia. Diſp. 7. q. 1. n. 18.

Ambraciotæ pueri mors. Diſp. 5. q. 2. n. 36.

Ambitio, vitium oppoſitum Magnanimitati per exceſſum. Diſp. 8. q. 1. n. 13. Quàm periculoſa. Diſp. 8. q. 2. à n. 24. An officia, dignitates, ſeu munera, quibus honor annexus eſt, poſſint appeti ſine labe ambitionis. Diſp. 8. q. 3. à n. 10. latè. Ambitioſi graviſſimè notantur à Patribus & philoſophis. ibid. à n. 30. latè. Præſertim verò qui Religionem aliquam ſolenniter profeſſi ſunt. ibid. à n. 40. latè. Exempla horribilia & revelationes in id confirmandum. ibid. Ambitio quàm contraria Regulæ. S. P. Benedicti, & SS. Filiorum ejus. ibid. à n. 43. Ambitioſorum genius. ibid. à n. 50.

Amicitia, quid & quotuplex ſit. Diſp. 15. q. 1. per totam: An diviſio illius in honeſtam, utilem, & jucundam, ſit recta. ibid. latè. Ratio formalis illius. ibid. à. n. 8. Honeſta quantùm præemineat cæteris. ibid. à n. 17. Non oritur per ſe ex indigentia. ibid. à n. 31. Qualiter comparentur tres amicitiæ ſpecies inter ſe. Diſp. 15. q. 3. per totam. Honeſtam, eſſe amicitiam per ſe; cæteras autem ſolùm ex accidenti. ibid. à n. 2. Eam ſolùm inter viros probos eſſe poſſe ibid. à n. 9. amicitia utilis & jucunda poſſunt eſſe, etiam inter improbos, abſque ulla ſceleris labe. ibid. à. n. 15. Etiam inter virum probum & improbum. ibidem à num. 18. amicitiæ ſpecies quænam ſit diuturnior. Diſp. 15. q. 4. per totam. Solam illam, quæ honeſta eſt, permanere, cæteras fluere & labi. ibid. à num. 2. An ſolvatur per mortem; aut abſentiam. ibi. An per mutationem ſtatûs, in æqualitatem, aut varietatem fortunæ. ibid. à num. 16. amicitiæ honeſtæ ſuavitas ac voluptas. ibid. num. 24.

An ſit vera virtus. Diſp. 15. q. 5. per totam. Amicitiæ multiplex acceptio. ibid. à n. 12. honeſtæ conditiones, & laudes, ex Patribus & Philoſophis. ibid. à num. 18. amici qualiter objurgandi, & admonendi. ibid. n. 21. Non eſt virtus peculiaris, ſeu adæquatè diverſa à cæteris. ibid. à num. 23. An eadem cum juſtitia, affabilitate, aut liberalitate. ibid. à n. 38. Amicitia inæqualium, an ſit aliqua, aut etiam multiplex. Diſp. 15. q. 6. per totam. An ſubditi erga Principem, uxoris & viri, inferioris & ſuperioris. ibid. An hominis ad Deum, & Dei erga hominem ibid. à n. 6. & iterum à n. 17. An amicitiæ inæqualium differant ſpecie. ibid. à n. 12.

Amicus. Vide, *amicitia*.

Amor uniuſcujuſque erga ſe, quàm naturalis & intimus. Diſp. 5. q. 2. à n. 27. Amor, quid, & quotuplex ſit. Diſp. 15. q. 1. per totam. Unde oriatur, & qualiter per oculos intret. ibid. à n. 4. Qualiter differat à delectatione, deſiderio, & aliis affectibus. ibid. à n. 6. Diviſio ejus in naturalem, ſenſitivum, & rationalem. ibid. à n. 9. Item in honeſtum, jucundum, & utilem. ibid. à. n. 13.

Ἀναισθησία vitium appoſitum Temperantiæ per defectum, exponitur latè. Diſp. 6. q. 2. à n. 19.

Androgynus apud Platonem, quis. Diſp. 11. q. 2. num. 33.

Anima rationalis, an ex mente Ariſt. ſit immortalis & capax felicitatis æternæ Diſp. 3. q. 7. latè à num. 9. voluptates illius an ſint bonæ aut malæ: Diſp. 13. q. 1. per totam.

S. *Anſelmus* Archiepiſcopus Cantuarienſis, quàm invitus acceperit regimen aliorum. Diſp. 8. q. 3. num. 47.

Appetitus an poſſit proſequi ſeu amare malum, ut malum. Diſp. 1. q. 3. per totam appetitus naturalis an poſſit fruſtrari. Diſp. 3. q. 1. a num. 19. An omnis ejus actio ſit propter finem ultimum verum, aut apprehenſum. ibid. a n. 48. Qualis appetitus ſit ſubjectum virtutum moralium, rationalis, an ſentiens. Diſp. 4. q. 7. per totam. Ejus diviſio in concupiſcibilem, & iraſcibilem, Diſp. 5. q. 1. a num. 3. Appetitio honoris, an licita. Diſp. 8. q. 1. latè. An aliena a viro magnanimo. Diſp. 8. q. 3. latè.

Arcitectonica prudentia, quorum propria ſit. D. 11. q. 5. n. 23.

Ariſtocratia an ſit ſpecies Reipublicę melior, quàm Regnum. Diſp. 15. q. 7. per totam. Qualiter apud Romanos, Carthaginenſes, Spartanoſque fuerit. ibid. præſertim n. 8.

Ariſtoteles, toto ferè Opere allegatur, defenditur, & illuſtratur. Verùm quædam de illo ſpeciatim indicamus. An rectè aſſignaverit neceſſaria felicitati ſubſidia corporis ac fortunæ, & meliùs, quàm Stoici negaverint. Diſp. 3. q. 3. n. 29. An id contrarium ſit Theologiæ. ibid. n. 30. An rectè interpretatus ſit Platonem circa Ideam Boni. Diſp. 3. q. 4. per totam. Defenditur ibidem latè ab ingrati animi vitio erga Platonem. An excluſerit Ideam Boni, ſeu Bonum ſummum ſeparatum à felicitate hominis. Diſp. 3. q. 5. per totam. Quam felicitatem agnoverit, an vitæ præſentis, an futuræ. Diſp. 3. q. 7. per totam An negaverit immortalitatem animi. ibid. latè à n. 9. uſque ad 39. An Magnificentia, prout ab ipſo explicatur, ſit vera virtus, an potiùs Modeſtiæ & Humilitati contraria. Diſp. 8. q. 1. per totam. An agnoverit virtutem illam, quam Chriſtiani Humilitatem appellamus. ibid. à n. 2. latè. An exhibuerit Numini cultum aliquem. ibid. n. 9. Aliquot ejus elogia. Diſp. 12. q. 3. n. 36. An negaverit Deo providentiam rerũ omniũ. Diſp. 15. q. 6. n. 8. & 9.

Ars an ſit vera virtus mentis. Diſp. 11. q. 1. ſect. 3.

Aſtra an ullam inferant homini neceſſitatem circa mores. Diſp. 4. q. 2. à num. 17.

Aſtrologi quàm fallaces, præſertim ubi divinant ex horoſcopo. Diſp. 4. q. 2. ſect. 4.

Athenienſium œconomia. Diſp. 11. q. 3. ſect. 3. Politia olim an conveniens, & melior, quam Monarchia. Diſp. 15. q. 7.

Avaritia ex philantia, ſeu amore inſito noſtri ipſorum, difficilis ſuperatu. Diſp. 7. q. 2. num. 10. & 11.

Audacia, in cujus moderatione verſatur fortitudo, quænam ſit. Diſp. 4. q. 7. ferè per totam.

Aves an præſagiant tempeſtatem futuram. Diſp. 5. q. 2. à num. 64.

S. *Auguſtinus* Eccleſiæ & Theologiæ lumen clariſſimum, in quonam docuerit conſiſtere malum. Diſp. 1. q. 2. n. 18. & 46. itemque primariam rationem felicitatis humanæ. Diſp. 3. q. 10. à n. 30. Difficilis ejus locus expenditur. Diſp. 4. n. 69. & 70. Plurima ejus teſtimonia, & illuſtres ſententiæ, habentur toto Opere.

B

BELLI juſti & publici pericula ſpecioſiora cæteris, ideoque nobilior materia fortitudinis. Diſp. 5. q. 1. à n. 12. latè. Bellum quibus conditionibus gerendum ſit, & quâ prudentiâ regendum. Diſp. 11. q. 5. à n. 14.

Belluæ an agant propter finem. Diſp. 2. q. 5. per totam. An ratione utantur. ibidem latè. An præſagiant futura. ibid. à n. 64.

S. *Benedictus* & SS. Patres ejus diſcipuli, quàm alienam à Monachis eſſe velint ambitionem, ſeu appetitionem honorum, & regiminis in alios. Diſp. 8. q. 3. a num. 43.

Beneficia qualiter conferenda à viro liberali. Diſp. 7. q. 2. à num. 22. latè.

Bonum quid ſit. Diſp. 1. q. 1. per totam. An ſit objectum motivum facultatis appetentis. Diſp. 1. q. 3. per totam. Quotuplex ſit bonum. Diſp. 1. q. 4. per totam. Primum Bonum, ejuſque multiplex conſideratio. ibid. à num. 2. Boni diviſio multiplex. ibid. à num. 35. latè. Qualiter comparetur cum ente. ibid. à n. 61. Qualiter ſe habeat ratio Boni & finis. Diſp. 2. q. 1. per totam. Qualiter ſe habeat ratio Boni & Pulchri. ibid. à num. 17. Bonitas an ſit propria finis, an communis iis, quæ ſunt ad finem. Diſp. 2. q. 2. per totam. Bona corporis & fortunæ an conſtituant hominem felicem. Diſp. 3. q. 2. per totam. An ſaltem ſint ſubſidia neceſſaria felicitati. Diſp. 3. q. 3. per totam. Decernitur quo ſenſu conferant aliquid momenti ad felicitatem. ibid. à num. 27. Bonum ſummum objectivum hominis, an ſolus Deus. Diſp. 3. q. 6. per totam. Bonum commune Reipublicæ cujus virtutis moralis ſit objectum proprium. Diſp. 10. q. 4. per totam. Boni diviſio in honeſtum, utile,

Digitized by Google

le, & jucundum Diſp. 15. q. 2. à n. 14. Nullum bonum eſſe verè utile ac jucundum, niſi honeſtum ſit. ibid.

Buridanus Auctor *Quæſtionum Ethicarum* ſæpiſſimè allegatur, decurſu Operis: ejuſque ſententiæ aut probantur, aut improbantur.

C

CAlamitates hujus vitæ an poſſint cohærere cum ſolida felicitate. Diſp. 3. q. 3. à num. 12.

Canis mira ſagacitas. Diſp. 2. q. 5. n. 10.

Caroli V. Horoſcopus. Diſp. 4. q. 2. n. 23. Elogium. ibid. heroica fortitudo illius. Diſp. 12. q. 1. n. 16.

Carthaginis Ariſtocratia, qualis. Diſp. 15. q. 7. nu. 8.

Cato an virtutem heroicam nactus. Diſp. 12. q. 1. num. 24. Qualis fuerit ejus mors. Diſp. 5. q. 2.

Cautio pars prudentiæ. Diſp. 11. q. 3. n. 19.

Cicero ſæpiſſimè allegatur & expenditur decurſu Operis. Error illius, licere homini voluntarium diſceſſum è vita. Diſp. 5. q. 2. n. 10.

Circumcellionum error. Diſp. 5. q. 2. n. 15.

Circumſpectio pars prudentiæ. Diſp. 11. q. 3. n. 18.

Civitas & pagus, an ſpecie differant. Diſp. 11. q. 5. num. 20.

Cleanthis error, licere homini, ut ſeipſum interficiat. Diſp. 5. q. 2. num. 9.

Cleopatræ qualis mors. Diſp. 5. q. 2. n. 12.

Cœlum an imponat hominibus neceſſitatem agendi, aut non agendi. Diſp. 4. q. 2. per totam item. Diſp. 14. q. 5. per totam.

Comitas. Vide *Eutrapelia*.

Commutationum an debeat eſſe una communis menſura. Diſp. 10. q. 3. per totam. Quænam ea ſit. ibid.

Conditio, quid. Diſp. 10. q. 2. num. 24.

Conſtantini Magni qualis Magnificentia in Dei cultum. Diſp. 7. q. 1. num. 11.

Conſtantinus Monomachus, quàm magnificus fuerit erga omnes. Diſp. 7. q. 2. num. 16.

Conſuetudo actionum honeſtarum an ſit origo, ſeu cauſſa conficiens virtutum moralium. Diſp. 4. q. 3. per totam.

Conſultatio quid ſit, & qualiter ad prudentiam ſpectet. Diſp. 11. q. 3. ſect. 2.

Contemplatio an ſit præſtantior, quàm proba actio, ac proinde aptior formali felicitati conſtituendæ. Diſp. 3. q. 11. per totam.

Continentia an inhæreat voluntati, an potiùs appetitui ſentienti. Diſp. 4. q. 7. n. 52. Quid ſit continentia & incontinentia, & in qua materia verſentur. Diſp. 13. q. 1. per totam. Utriuſque multiplex acceptio, & affectio magis propria animi, quam corporis. ibid. à n. 2. An differant à temperantia & intemperantia. ibid. à n. 10. latè. Materia propria, in qua illæ verſantur. ibid. à n. 37. Quanta ſit bonitas continentiæ, & malitia incontinentiæ Diſp. 13. q. 3. per totam. Continentia eſt inferior qualibet virtute morum, melior verò quàm Tolerantia. ibid. à num. 6.

Contractus, in quibus regendis verſatur juſtitia, quinam ſint. Diſp. 10. q. 2. ſect. 4.

Contumelias perferre, & duros cruciatus, an ſpectet ad fortitudinem. Diſp. 5. q. 1. à n. 24.

Chorœbi ſtoliditas & inſania. Diſp. 5. q. 1. n. 35.

Corporis bona an conſtituant virum felicem. D. 3. q. 2. per totam. An ſaltem ſint ſubſidia neceſſaria felicitati. ibid. q. 3. per totam. Corporis afflictationes cum periculo breviandi vitam, an liceant. Diſp. 5. q. 2. à. n. 51.

Cupiditates quænam corrigantur à temperantia. Diſp. 6. q. 2. per totam.

D

DAMOCLES puer quam pudicus. Diſp. 3. q. 3. num. 7.

Delectatio. Vide, *Voluptas*.

Democraitia quænam ſpecies Reipublicę ſit. D. 15. q. 7. n. 11. Quot damna inferat communis libertas populi juxta illam. ibid. n. 36. & 38.

Depoſitum, quid. Diſp. 10. q. 2. num. 22.

Deus non eſt auctor vel cauſſa mali moralis, & cur. Diſp. 1. q. 2. à num. 12. & à n. 34. item q. 4. à n. 25. Ratio Summi & Primi Boni in Deo explanatur juxta Patres. Diſp. 1. q. 4. à. n. 2. Deus malorum auctor à Cerdone & Marcione confictus, chimæra à Patribus rejecta. ibidem. An opinione Ariſt. pertineat Deus, ſeu Idea Boni intra Deum exiſtens, ad felicitatem hominis. Diſp. 3. q. 5. per totam. An reipſa felicitas objectiva in ſolo Deo conſiſtat. Diſp. 3. q. 6. per totam. Ejus providentia an Gentilibus nota. Diſp. 3. q. 8. à num. 33. Dei felicitas, formalis, an conſiſtat in actione. Diſp. 3. q. 10. n. 32. Deus ſolus habet dominium vitæ humanæ, ideoque injuſtus eſt qui pro libito ſe interimit. Diſp. 5. q. 2. à num. 37. Dei providentiam in res omnes, amicitiamque erga probos viros, an negaverit Ariſtoteles. Diſp. 15. q. 6. n. 8. & 9. An verè inter Deum, hominesque Amicitia naturalis eſſe poſſit. ibid. & à n. 17. Deus, quàm incomprehenſibilis, etiam Simonidis Ethnici teſtimonio. Diſp. 11. q. 2 n. 15.

[illegible], quæ, & quotuplex. Diſp. 11. q. 1. ſect. 2.

Divitiæ poſſeſſæ an reddant hominem felicem. Diſp. 3. q. 2. n. 8. & 11. An ſint contrariæ felicitati. Diſp. 3. q. 3. à num. 17.

Diogenes Cynicus an veras & heroicas virtutes habuerit. Diſp. 12. q. 1. à. num. 33.

Docilitas, quid & an pars prudentiæ. Diſp. 11. q. 3. num. 14.

Doli an liceant in bello juſto. Diſp. 11. q. 5. n. 15.

Dominatus an conſtituat hominem felicem. Diſp. 3. q. 2. num. 9. & 12. Dominatus quadruplex, Regius, Politicus, deſpoticus, & œconomicus. Diſp. 4. q. 7. à num. 2.

Domus qualis ædificanda ſit à viro magnifico. Diſp. 7. q. 1. num. 20.

Donatio, quid. Diſp. 10. q. 2. num. 25.

Duces militum an egeant peculiari ſpecie prudentiæ. Diſp. 11. q. 5. Duces & Judices Iſraelitarum, quam poteſtatem in populum habuerint. Diſp. 15. q. 7. num. 15. 29. 30.

E

EDUCATIO filiorum qualis. Diſp. 11. q. 3. ſectione 3.

Eleazarus an peccaverit ſe ſupponens elephanti & moriens. Diſp. 5. q. 2. num. 46.

Electio an ſpectet finem ut objectum proprium, an potiùs media? Diſp. 2. q. 4. per totam. Ele-

ctio

ctio impoſſibilium, nulla. Diſp. 3. q. 1. n. 28.

Elephas an ratione utatur. Diſp. 2. q. 5. num. 14.

Epicuri error circa philoſophiam morum, quam putavit indiſtinctam à prudentia, rejectus. Diſp. 2. q. 3. à num. 14. circa felicitatem. Diſp. 3. q. 2. à n. 3. & à num. 29. Epicuræi negantes Dei Providentiam, rejiciuntur. Diſp. 3. qu. 6. Error Epicuri circa temperantiam rejicitur. Diſp. 6. q. 1. à n. 2. Item circa voluptates. Diſp. 14. q. 1. num. 4. Item circa amicitiam. Diſp. 15. q. 2. num 13.

Epictetus qualis & quantus vir. Diſp. 3. q. 3. n. 8. Miræ illius ſententiæ de conjunctione hominis cum Deo. Diſp. 3. q. 10. n. 3. & 8. Erravit exiſtimans, licere homini, ut ſe interimat. Diſp. 5. q. 2. n. 8.

Epiikia an ſit vera virtus, & pars juſtitiæ. Diſp. 10. q. 7. per totam. In quo differat à Gnome. Diſp. 11. q. 4. à num. 24. Vide *Æquitas*.

Epiſcopatum appetere, an liceat. Diſp. 8. q. 3. à num. 30. latè. Quàm alienum id ſit ab omni magnanimo viro, præſertim verò quàm turpe in Religioſis. ibid. à n. 40. latè. Exempla horrenda, & revelationes in id confirmandum ibid.

Epulæ ſplendidiſſimæ apud Romanos. Diſp. 7. q. 1. n. 14.

Ethica, prout differt ab œconomica, & Politica, an ſpectet bonum morale ſingulorum hominum. Diſp. 2. q. 6. à num. 25. Vide, Philoſophia Moralis

Eubulia an ſit pars prudentiæ. Diſp. 11. q. 4. per totam. In quo differat a *Syneſi*, & Gnome. ibid.

Eudoxus quis fuerit, & quid docuerit circa voluptates. Diſp. 14. q. 1. à num. 2. Platonis cum eo controverſia, ibid. à n. 6.

Euſtratius, qualiter intellexerit definitionem Boni. Diſp. 1. q. 1. num. 7. Rejicitur. ibid. Allegantur ſæpè illius teſtimonia, ac ſententiæ: & probantur aut improbantur decurſu Operis.

Eutrapelia, ſeu Comitas, an ſit vera Virtus, eaque diſtincta ab Affabilitate. Diſp. 9. quæſt. unica per totam.

F

FACILITAS ex habitu proveniens, exponitur latè. Diſp. 4. q. 3. à n. 8.

Fama & gloria quanti haberi ſoleat à mortalibus. Diſp. 8. q. 1. à n. 35.

Familia quid ſit, & in quo differat à pago, & civitate. Diſp. 11. q. 5. n. 20.

Facultas quænam, ſeu potentia, ſit ſubjectum virtutum moralium. Diſp. 4. q. 7. per totam. Quomodo facultas irrationalis poſſit recipere virtutes. ibid. à n. 53.

Felicitas, ſive ultimus finis rerum & actionum humanarum, an ſit poſſibilis, ſeu aſſequibilis. Diſp. 3. q. 1. per totam. An conſiſtat in bono aliquo externo, ſive ad corpus ſpectante. ibid. q. 2. per totam. An poſſit eſſe abſque competentibus ſubſidiis naturæ & fortunæ. ibid. q. 3. per totam. Felicitas quo ſenſu poſita fuerit à Platone in Idea Boni. ibid. q. 4. per totam. An Ariſtoteles excluſerit Ideam Boni à felicitate. ibid. q. 5. per totam. Felicitas objectiva an in ſolo Deo conſiſtat. ibid. q. 6. per totam. Felicitas nota Ariſtoteli & Platoni, an ſit ſolùm vitæ præſentis, an etiam futuræ. Diſp. eadem tertia quæſt. 7. per totam. Felicitas vera an poſſit homini convenire in hac vita. ibid. q. 8. per totam. An conſiſtat in habitu virtutis, an potiùs in operatione. ibid. q. 9. per totam. In qua operatione conſiſtat formalis felicitas hominis. ibid. q. 10. per totam. Felicitas contemplatrix an præſtantior ſit, quàm actuoſa. ibid. q. 11. per totam. *In quibus omnibus quæſtionibus indicatis plurima & varia continentur, quæ ſingillatim indicare, prolixum eſſet*. Felicitas politica in quonam conſiſtat. Diſp. 10. q. 5. ſect. 5. Exhortatio ad Reges, Principes, & Superiores quoslibet, ut illam exquirant. ibidem.

Felix, vide *Felicitas*.

Feritas virtuti heroicæ contraria, quid. Diſp. 12. q. 2. n. 3. 16. & ſeqq.

Fidejuſſio, quid. Diſp. 10. q. 2. n. 22.

Filii qualiter educandi à parentibus. Diſp. 11. q. 3. n. 27.

Finis qualiter comparetur ad bonum & pulchrum. Diſp. 2. q. 1. per totam. An bonitas ſit propria finis, an communis iis, quæ ſunt ad finem. Diſp. 2. q. 2. per totam. An ſolus finis ſit proprium objectum voluntatis. Diſp. 2. q. 3. per totam. An finis ſit objectum formale electionis, an potiùs media. Diſp. 3. q. 4. per totam. finis Philoſophiæ Morum quiſnam ſit. Diſp. 2. q. 6. per totam. finis ultimus actionum humanarum, an ſit aliquis? Diſp. 3. q. 1. per totam. An poſſit eſſe infinita progreſſio circa fines. ibidem à num. 2.

Fletus an liceat, deceatvè, præſertim in viris. Diſp. 14. q. 2. n. 6. 27. & ſeqq.

Fortitudo an inhæreat voluntati, an potiùs appetitui ſentienti. Diſp. 4. q. 7. ferè per totam. In qua materia verſetur. Diſp. 5. q. 1. per totam. Actio ejus præſtantiſſima, quænam. ibid. à n. 20. Fortitudinis opus an ſit, ut quiſpiam ſibi afferat exitiales manus. Diſp. 5. q. 2. per totam.

Fortunæ bona an conſtituant hominem felicem. Diſp. 3. q. 2. à n. 2.

Franciſcus Picolomineus negat finem Ethicæ eſſe bonitatem ſingulorum hominum ſecundùm mores. Diſp. 2. q. 6. à n. 25. Impugnatur. ibid. item circa Ideam Platonis. Diſp. 3. q. 4. à n. 17. Plures aliæ ejus opiniones toto Opere refelluntur variis locis.

G

GALENUS docuit, mores animi neceſſariò ſequi temperamentum corporis. Diſp. 4. q. 2. à n. 5. Refellitur. ibid. à n. 8.

Galli indoles mira. Diſp. 2. q. 5. n. 13.

Gaſtrimargiæ vitium exponitur, & improbatur. Diſp. 6. q. 1. à n. 7.

Genius ambitioſorum, qualis. Diſp. 8. q. 3. n. 50. & 51.

Gloria apud homines an ſit vera felicitas. Diſp. 3. q. 2. n. 10. 14. & ſeqq. Vide Honor. Quàm inſitus hominibus amor illius. Diſp. 8. quæſt. 1. à num. 35.

Gnome an ſit pars prudentiæ. Diſp. 11. q. 4. per totam. In quo differat ab Eubulia, *Syneſi*, & Epiikia. ibid.

Gre-

Digitized by Google

Gregorius Nazianzenus quid ſentiat de Ideis Platonicis. Diſp. 3. q. 4. n. 12.

Gula inſolens aliquorum. Diſp. 6. q. 1. à n. 11. Quænam regula ſervari debeat ad vitandam illam. Diſp. 6. q. 2. à n. 2. late. Quot mala inſerat animæ ac corpori, & quàm irrationabilis ſit. ibid. à n. 12. latè.

H

HABITUS virtutis an conſtituat formalem hominis felicitatem. Diſp. 3. q. 9. per totam. An generetur ex actionibus honeſtis, unâ aut pluribus. Diſp. 4. q. 3. per totam.

Heliogabali ingluvies, & mouſtroſa effuſio in epulis. Diſp. 10. q. 3. n 13.

Helluones inſignes, & illorum voracitas mira. Diſp. 6. q. 1. n. 11. Parum utuntur guſtatu. ibid. n. 36. Ventri, quaſi Numini, aras erigunt. Diſp. 6. q. 2. n. 15. In Venerem effuſi. ibid. n. 16. Deturpant rationalem naturam multipliciter. ibid. à n. 14.

Heroes, ſeu heroica virtute præditi, quinam. Diſp. 12. q. 1. per totam.

Heroica virtus an differat à Magnanimitate. Diſp. 8. q. 2. n. 6. 18. & 34. Quinam fuerint heroes virtute præditi. Diſp. 12. q. 1. per totam. Heroes apud Ariſtotelem & Platonem, itemque apud alios philoſophos ethnicos & poetas. ibid. à n. 2. latè Quinam apud Theologos, præeunte ipſorum duce Auguſtino, dicantur heroes. ibid. à n. 10. heroicæ virtutis triplex genus ſingillatim explanatum. ibid. à n. 11. An illa fuerit reipſa in iis hominibus, quos Romani venerati ſunt, veluti virtutis & ſapientiæ proceres. ibid. à n. 21. An in iis, quos Græcia ſuſpexit. ibid. à n. 28. An verè habeat locum in homine mortali. Diſp. 12. q. 2. per totam. An illa rectè exponatur per hoc ut ſit, *quæ ſupra nos* eſt. ibid. à n. 3. An differat ſpecie à non heroica. Diſp. 12. q. 3. per totam. Diſtinctio illius à virtutibus Politicis, Purgatoriis, & Purgati animi. ibid. à n. 11. heroica virtus Theologica quid addat ſupra Ariſtotelicam. ibid. à n. 44. Regulæ aliquot ad illam dignoſcendam. ibid.

Hieronymi Doctoris Maximi difficilis locus. Diſp. 5. q. 2. n. 44. Explicatur. ibid. n. 48. Illuſtre teſtimonium de periculo venerearum cupiditatum. Diſp. 10. q. 5. n. 21.

Hiſpaniæ Reges, quàm magnifici in cultu Dei, & Templis extruendis. Diſp. 7. q. 1. n. 12.

Hiſtriones an vituperatione digni, & turpes. Diſp. 9. q. unica n. 26. An qui eis ſtipendium præſtant, delinquant. ibid.

Homo, an ſolus agat propter finem, an potiùs id commune ſit belluis. Diſp. 2. q. 5. per totam. Felicitas ejus, quænam ſit, & in quo conſiſtat. Vide *Felicitas*. An poſſit quiſquam hominum dici felix, dum vivit. Diſp. 3. q. 7. per totam. Hominis vita quot ærumnis plena aut obnoxia. ibid. n. 15. An verè poſſit eſſe felix in hac vita. Diſp. 3. q. 8. per totam. Mors quàm cognata homini. ibid. n. 6. An inter calamitates ingentes poſſit eſſe felix: ibid. à n. 23. Homines quidam an præ aliis ſint naturaliter aptiores ad virtutem. Diſp. 4. q. 1. à n. 33. An vitioſi naturaliter. Diſp. 4. q. 2. per totam. An in moribus neceſſariò ſequantur temperamentum corporis. ibidem latè. An homini liceat ſeipſum interimere. Diſp. 5. q. 2. per totam. An habeat dominium vitæ ſuæ. ibid. à n. 27. Homines primi quantò robuſtiores ſubſequentibus. Diſp. 10. q. 3. n. 25. An in hac vita poſſint eſſe virtutes morum in gradu heroico. Diſp. 12. q. 2. per totam. Homines quidam, juxta Ariſt. divino ſpiritu afflati inveniuntur ad agendum. Diſp. 12. q. 3. n. 3. Homo an utiliter & cum laude cœleſtia, æterna, ac divina, ſpeculetur. Diſp. 12. q. 2. à n. 14.

Honor, quid; Diſp. 3. quæſt. 2. num. 7. An conſtituat hominem felicem. ibid. num. 10. 13. & ſeqq. An poſſit per ſe, aut propter ſe appeti. Diſp. 8. quęſt. 1. a num. 3. latè. An poſſit decenter appeti, veluti teſtimonium & ſtipendium virtuti debitum. ibid. à num. 14. latè. Quantum ſtimulum afferat, ſeu calcar, ad rectè agendum, juxta ſacras & profanas litteras. ibid. num. 35. & ſeqq. honorum appetitio quàm difficilis correctu, & periculoſa. Diſp. 8. quæſt. 2. à num. 24. honores an appetantur à viro magnanimo, an potiùs contemnantur. Diſp. 8. quæſt. 3. per totam. An officia, dignitates, ſeu munera, quibus honor annexus eſt, poſſint appeti abſque labe ambitionis. ibid. à num. 10. latè. Exempla eorum qui cum laude honores contempſerunt. ibid. num. 12. 19. & ſeqq. appetentes officia, quibus annexus eſt honor, & regimen aliorum, reprehenduntur à Patribus, & philoſophis. ibid. à num. 30. Religioſi præſertim appetentes regimen aliorum, cui honor annexus eſt, graviſſimè notantur. Ibid. à n. 40. latè. Exempla horrenda, & probatæ revelationes, in id confirmandum. ibid. Cur liceat id interdum appetere aliis, non tamen ſibi. Ibid. à num. 59.

Horoſcopus Caroli V. & aliorum Principum. Diſput. 4. quæſt. 2. à num. 23. itemque privatorum quorundam. Ibid.

Humilitas Chriſtiana an conſiſtat in medio. Diſput. 4. q. 4. num. 42. & 43. An inhæreat voluntati, an potiùs appetitui ſentienti. Diſp. 4. q. 7. num. 52. An opponatur Magnificentiæ Ariſtotelicæ. Diſp. 8. q. 1. ferè per totam. An nota fuerit Ariſtoteli. ibid. à n. 8. An differat à Magnanimitate. ibid. n. 10. & q. 2. nu. 4. 5. & 20. 29. ac ſeqq.

I

IDEA boni quo ſenſu, ex mente Platonis, conſtituat felicitatem. Diſp. 3. q. 4. per totam. An eo ſenſu ab eo accepta, quo Patres, ac Theologi Ideas in Deo agnoſcunt. ibid. à n. 2. latè An Idea boni apud Platonem ſit unum & idem, ac verbum æternum Patri ὁμούσιον. ibid. à n. 14. verius apparet, illum non collocâſſe Ideas intra Deum ipſum. ibidem latè. Idea boni an excludatur à felicitate, juxta opinionem Ariſt. Diſp. 3. q. 5. per totam.

Jejunia Gentilium. Diſp. 6. q. 2. a n. 27.

Ignorantia eorum, quæ quiſque poteſt ac debet nôſſe, turpis & vituperio digna. Diſp. 4. q. 2. num. 38.

Incontinens an peccet ſciens ſe malè agere. Diſput.

13.

13. quæſt. 2. per totam.

Incontinentia, quid ſit, & in qua materia verſetur. Diſp. 13. q. 1. per totam. An poſſit eſſe in voluntate ſine defectu in mente. Diſp. 13. q. 2. per totam. Quanta ſit ejus deformitas. Diſp. 13. q. 3. per totam. An ſit pejor, quàm intemperantia. ibid. à n. 19. Quænam incontinentiæ ſpecies ſit deterior. Diſp. 13. q. 4. per totam. Incontinentia ex natura, an ſit pejor, quàm ex conſuetudine. ibid. à n. 24. Incontinentia iræ an ſit pejor, quàm cupiditatis. ibid. à n. 14. Incontinentia ex ira, cupiditate, aliave ſimili perturbatione, an ſit voluntaria. Diſp. 13. q. 4. per totam.

Indigentia an ſit regula commutationum faciendarum. Diſp. 10. q. 3. à n. 8.

Inedia quorundam mira. Diſp. 6. q. 2. n. 10.

Ingenium, quid, & an virtus mentis. Diſp. 11. q. 1. ſect. 3.

Inimicitia an ſit affectus mali, quà malum eſt. Diſp. 1. q. 3. n. 29. & ſeqq.

Injuriam volens an poſſit pati aliquis ab alio, vel à ſeipſo. Diſp. 10. q. 8. per totam.

Inſenſibilitas vitium oppoſitum temperantiæ per defectum. Diſp. 6. q. 2. à num. 19. expenditur latè.

Inſidiæ voluptatum venerearum, quales. Diſp. 10. q. 5. n. 11. Inſidiæ an liceant in bello juſto. Diſp. 11. q. 5. n. 15.

Intellectûs operatio, potiùs quàm voluntatis, an conſtituat formalem felicitatem hujus vitæ. Diſp. 3. q. 10. per totam. Quænam ſit ejuſmodi operatio, an ſpeculatrix, an potiùs actuoſa. Diſp. 3. q. 11. per totam.

Intellectus principiorum, quem Ariſt. appellat νοῦν, an ſit vera virtus mentis. Diſp. 11. quæſt. 1. ſect. 3.

Intelligentia, quid, & an pars prudentiæ Diſp. 11. q. 3. n. 13.

Intelligentiæ an ſint capaces virtutum moralium. Diſp. 7. q. 1. à n. 23.

Intemperantia in quibus voluptatibus verſetur. Diſp. 6. q. 1. à n. 7. Eſt vitium contrarium naturæ & rectæ rationi, improbatum a Patribus & Philoſophis. Diſp. 6. q. 2. à n. 12. latè. Quot mala inferat corpori & animæ. ibidem latè. An differat ab incontinentia. Diſp. 13. q. 1. per totam. An ſit pejor, quàm incontinentia. Diſp. 13. q. 3. à n. 19. Quonam Pœnitentiæ genere curanda ſit. ibid. n. 28.

Interfectores ſui ipſorum quinam fuerint. Diſp. 5. q. 2. à n. 6. latè.

Judæi cur peccaverint petentes Regem. Diſp. 15. q. 7. n. 29. & 30.

Judices qualiter ſe gerere debeant. Diſp. 10. q. 1. à n. 8. item q. 5. n. 29.

Jus, & juſtum, qualiter accipiantur, & ad juſtitiam ſpectent. Diſp. 10. q. 1. à n. 11. Jus Rhadamanti an rationi conforme. Diſp. 10. q. 2. per totam, Jus ſummum, ſive exactiſſimum, reprehenditur. Diſp. 10. q. 7. à n. 9. Jus naturale an corrigi poſſit ex bono & æquo. ibid. à num. 32.

Juſtitia an inhæreat voluntati, an potiùs appetitui ſentienti. Diſp. 4. q. 7. n. 46. Quid ſit, & in qua materia verſetur. Diſp. 10. q. 1. per totam. An repaſſio, & juſtum ab ea inſpectum ſint unum & idem. Diſp. 10. q. 2. per tot. An ſpectet unam communem menſuram rerum commutandarum, quæ illas ad æqualitatem redigat. Diſp. 10. q. 3. per totam. juſtitia legalis, quænam virtus ſit. Diſp. 10. q. 4. per totam. An juſtitia antecellat reliquis virtutibus. Diſp. 10. q. 5. per totam. Quid & quotuplex ſit juſtitia peculiaris. Diſp. 10. q. 6. per totam. Eubulia ſeu Æquitas, an ſit virtus & pars juſtitiæ. Diſp. 10. q. 7. per tot. An poſſit quiſpiam volens injuſtitiã ab alio, pati, vel etiam a ſeipſo. Diſp. 10. q 8. per totam. In qua Reipublicæ forma ſervetur magis juſtitia, in Regno, Ariſtocratia, an Timocratia. Diſp. 15. q. 7. ferè per totam.

Juſtitia diſtribuens & commutans, quid ſint, & qualiter differant. Diſp. 10. q. 6. per totam. Juſtitia vindicatrix quænam. ibidem à num. 16. Quænam illarum obliget ad reſtituendum. ibid. à num. 21.

Juſtitia legalis an ſit virtutum omnium complexio, an potiùs virtus peculiaris. Diſp. 10. q. 4. per tot. Ejus multiplex elogium. ibidem num. 16. & 17. Spectat bonum reipublicæ commune, veluti objectum proprium. ibidem à num. 10.

Juſtum commutativum, quale ſit. Diſp. 10. qu. 2. per totam. An ſit aliqua communis menſura illius, & quænam ea ſit. Diſp. 10. q. 3. per totam.

Juſtum diſtributivum, quale ſit, & in quo differat à juſto commutativo. Diſp. 10. q. 6. per totam.

Juſtum naturale an corrigi poſſit ex bono & æquo. Diſp. 10. q. 7. ſect. 4.

L

LEX humana quàm varia, inconſtans, & correctioni obnoxia. Diſp. 10. q. 7. à num. 11. An Æquitas legum humanarum correctrix, ſit vera virtus & pars juſtitiæ. ibid. tota quæſtione.

Liberalitas an opponatur magnificentiæ. Diſp. 4. q. 5. à n. 35. An inhæreat voluntati. Diſp. 4. q. 7. n. 49. An differat ſpecie à magnificentia. Diſp. 7. q. 1. à n. 32. Utra illarum ſit excellentior. ibid. à n. 41. An ſit ſolida virtus, eaque diverſa a cæteris. Diſp. 7. q. 2. per totam. Quàm laudabilis. ibid. n. 13. Ejus functiones honeſtiſſimæ, & modus ac regulæ in iis ſervandæ. ibid. latè à n. 21.

Λογισμὸς, id eſt Ratiocinatio, an ſit virtus mentis. Diſp. 11. q. 1. ſect. 3.

Lucretia qualiter obierit. Diſp. 5. q. 2. n. 15. Reprehenſa à D. Auguſtino. ibid.

Ludus an ſit materia, in qua virtus aliqua verſari poſſit. Diſp. 9. q. unica per totam. Quatenus prohibitus aut permiſſus. ibid. Ludi multiplex acceptio. ibid. n. 4. Neceſſitas, & cauſſa juſta ludendi. ibid. à n. 5. An in ludendo conſiſtat humana felicitas. ibid. à n. 12.

Luxuria ex gula frequenter oritur. Diſp. 6. q. 2. ſect. 2. Quàm turpis & fæda. ibid. Intrat per oculos in cor Diſp. 15. q. 1. à n. 4.

M

MAGISTRATUS ambitio, quàm periculoſa, & quot malis obnoxia. Diſp. 8. q. 2. & 3.

Magnanimitas an ſit vera & ſolida virtus, etiam prout

Digitized by Google

prout explanatur ab Ariſtotele: an potiùs humilitati & modeſtiæ contra. Diſp. 8. q. 1. per totam. An differat à modeſtia humilitate, virtute heroica, & aliis morum virtutibus. Diſp. 8. q. 2. per totam. An inclinet ad honorum appetitionem, an potiùs ad ſugam. Diſp. 8. q. 3. per totam.

Magnficentia an ſit contraria Liberalitatum. Diſp. 4. q. 5. à n. 35. An inhæreat voluntati. Diſp. 4. q. 7. n. 49. An ſit virtus, eaque diverſa à liberalitate. Diſp. 7. q. 1. per totam. Illius opera inſignia, apud Gentiles, Romanos, & Græcos: itemque apud Chriſtianos. ibid. à n. 10. latè,

Malum quid ſit. Diſp. 1. q. 2. per totam. Situm eſt in privatione boni. ibidem latè à n. 3. An poſſit eſſe motivum facultatis appetentis. Diſp. 1. q. 3. per totam. Malum quotuplex ſit. Diſp. 1. q. 4. à n. 18. An dividatur, ſicut bonum, in ſummum & non ſummum. ibid. malum purum, quod Græci *αὐτὸ κακὸν* dieunt, chimæra Marcionis, & aliorum. ibid. à n. 29. Malum morale non eſt à Deo, & eur. Diſp. 1. q. 2. à n. 11. & q. 4. à n. 23. Manichæi fingentes Deum quendam malorum omnium auctorem rejiciuntur. Diſp. 1. q. 4. à n. 18. Mali diviſio multiplex. ibid. à n. 35. Malum, in cujus timore moderando verſatur ſortitudo, quodnam ſit. Diſp. 5. q. 1. à num. 9.

Marcus ille, qui legitur abſcidiſſe ſibi pollicem, quiſnam fuerit. Diſp. 5. q. 2. n. 53. & 54.

Martyres, an in perferendis cruciatibus ſe geſſerint ad præſcriptum veræ ſortitudinis. Diſp. 5. q. 1. à n. 19. 36. 37. An ſtrictam injuriam à tyrannis & carnificibus paſſi fuerint. Diſp. 10. q. 8. n. 20. 22. & 23.

Margites inſipientiæ exemplar mirum. Diſp. 11. q. 1. n. 7.

Mediocritas an ſit formalis ratio, in qua conſiſtit virtus. Diſp. 4. q. 4. latè à n. 18. Quàm difficilis veſtigatu. ibid. præſertim n. 35. Mediocritas virtutis interjectæ, an magis opponatur uni vitio extremo, quàm alteri. Diſp. 4. quæſt. 5. à num. 25.

Medium an habeat bonitatem intimam. Diſp. 2. q. 2. per totam. Quibuſdam mediis competit ibid. à n. 23. Medium an ſit formale objectum electionis. Diſp. 1. q. 4. per totam.

Memoria an pars prudentiæ. Diſp. 11. q. 3. n. 12. Qualiter paretur, aut obruatur, præſertim in ſenibus. ibid.

Mens apud Platonem, an idem ac Verbum æternum Patri *ὁμοούσιον*. Diſp. 3. q. 4. à n. 22.

Miles qualiter ſe gerere debeat in bello. Diſp. 5. q. 1. per totam.

Militaris prudentia an ſpecie eſſentiali differat à monaſtica, politica, & œconomica prudentia. Diſp. 11. q. 5. per totam.

Modeſtia an ſit contraria Magnanimitati Ariſtotelicæ. Diſp. 8. q. 1. ferè per totam. An differat ab illa. Diſp. 8. q. 2. n. 2. 13. 17. & ſeqq.

Molitudo quid, & an deterior, quàm incontinentia. Diſp. 14. q. 3. à n. 6.

Monaſtica prudentia, quænam ſit. Diſp. 11. q. 3. à n. 23. An differat ſpecie eſſentiali ab œconomica, politica, & militari prudentia. Diſp. 11. q. 5. per totam.

Mollis, quis. Diſp. 14. q. 3. ſect. 2.

Monachis quàm indecèns & periculoſa ſit appetitio Prælaturæ, ſeu regiminis aliorum. Diſp. 8. q. 3. præſertim ſect. 5.

Mors quàm cognata homini. Diſp. 3. q. 8. n. 6. Mors, in cujus timore moderando verſatur fortitudo, quænam ſit, an bellica, an pacifica. Diſp. 5. q. 1. latè à n. 12.

Mores, an neceſſariò ſequantur naturale temperamentum, ſeu complexionem humorum hominis. Diſp. 4. q. 2. per totam.

Multitudo, ſeu populus, quàm inconſtans, & mutabilis Diſp. 16. q. 7. n. 38.

Mutuum, quid. Diſp. 10. q. 2. n. 21.

N

NATURALE temperamentum an aliquid conferat in virtutes. Diſp. 4. q. 1. vel in vitia q. 2. per totam. Item Diſp. 13. q. 5. per totam.

Naves miræ Diſp. 7. q. 1. n. 10. & 15.

Neceſſitas aliqua an ſit circa actiones vitioſas Diſp. 4. q. 2. per totam. An circa incontinentiam. Diſp. 13. q. 5. per totam.

Nomothetica prudentia, quænam. Diſp. 11. q. 2. ſect. 3.

Νοῦς, ſive intellectus principiorum, an vera virtus mentis. Diſp. 11. q. 1. ſect. 3.

Nummus, an ſit regula faciendarum commutationum. Diſp. 10. q. 3. à n. 16. Mira ejus potentia apud mortales. ibid. à n. 18. Qualiter nummorum inſtitutio & uſus ſit utilis. ibid. n. 22.

O

OBEDIENTIA, au pars juſtitiæ. Diſp. 10. q. 6. ſect. 3.

Obertus Giphanius ſæpè allegatur, & nonnumquam rejicitur toto Opere.

Oculi initium amoris. Diſp. 15. q. 1. à n. 4.

Odium quid & quotuplex. Diſp. 15. q. 4. à n. 16. Quam amicitiam ſolvat, & qualiter. ibid. œconomica prudentia qualiter exercenda ſit in domeſticos. Diſp. 11. q. 3. ſect. 3. An differat ſpecie eſſentiali à monaſtica politica, & œconomica. Diſp. 11. q. 5. latè, præſertim à n. 8.

Oligarchia quænam ſpecies Reipublicę ſit, & quotuplex. Diſp. 15. q. 7. n. 9.

Opinio cur non ſit virtus intellectualis, Diſp. 11. q. 1. ſect. 1. & 4. In quo differat à prudentia. Diſp. 11. q. 3. ſect. 1.

Operatio virtutis an conſtituat formalem hominis felicitatem. Diſp. 3. q. 9. per totam. Quænam illa ſit, an mentis, an voluntatis. Diſp. 3. q. 10. per totam.

Oppoſitio virtutum & vitiorum, quænam & qualis ſit. Diſp. 4. q. 5. per totam. An virtutes aliquæ opponantur inter ſe. ibid. à n. 34.

Othomanorum παμβασιλεία in ſubditos, execrabilis. Diſp. 15. q. 7. n. 5.

P

Παιδιὰ, quid ſignificet, & an ſit virtus mentis. Diſp. 11. q. 1. ſect. 3.

Παμβασιλεία, quodnam imperii genus. D. 15. q. 7. n. 6.

Pater familias qualiter ſe gerere debeat erga uxorem, filios, ſervos, & domum. Diſp. 11. q. 8. à n. 26.

Patres Eccleſiæ conſtituunt malum in privatione boni Diſp. 1. q. 2. n. 7. & ſeqq. Siniſtrè exponuntur illorum teſtimonia à quibuſdam recentioribus. ibid. n. 26. & ſeqq. Qualiter rejiciant Deum illum malorum omnium auctorem, à Manichæis confictum. Diſp. 1. q. 4. à n. 2. Quomodo etiam impugnent αὐτὸ κακὸν, ſeu putum illud malum ipſorum. ibid. à n. 29. non tribuunt belluis uſum rationis. Diſp. 2. q. 5. n. 41. & ſeqq. Quid ſentiant de Ideis Platonicis. Diſp. 3. q. 4. à n. 8. Docent primariam rationem felicitatis formalis ſitam eſſe in operatione mentis. Diſp. 3. q. 10. n. 30. Docent virtutes morum eſſe connexas inter ſe, & cum prudentia. Diſp. 4. q. 6. n. 11. Damnant eos, qui appetunt præfecturas, ſeu regimen aliorum. Diſp. 8. q. 3. à n. 30. latè. Præſertim verò Religioſos id appetentes, ſeu ambitioni deditos. ibid. à n. 4. latè.

Paupertas an ſit contraria ſelicitati. Diſp. 3. q. 3. latè. Quàm honeſta & læta res ſit. Diſp. 10. q. 3. à n. 13.

Peccatum quod dicitur commiſſionis, an ex mente philoſophorum moralium, aut reipſa conſiſtat in poſitivo. Diſp. 1. q. 3. per totam. Peccatum ex malitia, an ſit affectus mali, quà malum eſt. ibid. n. 41. & ſeqq. Cur non à Deo, etiam ex mente philoſophorum Gentilium. Diſp. 1. q. 2. à n. 11. Scelera ex habitu, & altè infixa, quàm difficulter ſanentur, & remittantur. Diſp. 13. q. 3. à n. 19. latè. peccata occulta quàm radicitus extirpari debeant, ibid. carmen auctoris notabile eâ de re ibid.

Pericula quænam ſint, in quibus verſatur fortitudo. Diſp. 5. q. 1. per totam.

Periculis œconomia. Diſp. 11. q. 3. n. 29.

Perſarum œconomia, probatur. Diſp. 11. q. 3. num. 30.

Perturbationes animi quænam ſint, & in quo ſubjecto. Diſp. 5. q. 1. à n. 3. An actiones ex iis ortæ ſint voluntariæ. Diſp. 13. q 4. per totam.

Philoſophia Moralis quem finem ſpectet. Diſp. 2. q. 6. per totam. Non tam curat cognitionem, quàm probam actionem, & morum honeſtatem. ibid. à n. 2. Qualiter, ſeu in quas partes dividatur. ibid. n. 6. & ſeqq. An differat à prudentia. ibid. à n. 14. An ſit præſtantior, quàm ſapientia. Diſp. 11. q. 2. per totam.

Philoſophi veteres in quonam conſtituant rationem boni. Diſp. 1. q. 1. per totam. Item rationem mali. Diſp. 1. q. 2. per totam. Quotuplex juxta illos ſit bonum & malum? Diſp. 1. q. 4. per totam. Qualiter accipiant & comparent Bonum, Pulchrum, & finem. Diſp. 2. q. 1. per totam. An tribuant belluis rationem, aut diſcurſum. Diſp. 2. q. 5. per totam. Quem finem aſſignent philoſophiæ morali. Diſp. 2. q. 6. per totam, præſertim à n. 9. An fuerint deformes, aut pulchri. Diſp. 3. q. 3. n. 8. An divites, vel pauperes. ibid. à n. 17. An felices. ibid. n. 33. An felicitatem hominis objectivam in ſolo Deo collocaverint. Diſp. 3. q. 6. à n. 2. An agnoverint felicitatem vitæ futuræ, an ſolùm præſentis. Diſp. 3. q. 7. per totam. An poſuerint unionem hominis cum Deo per operationes mentis & voluntatis. Diſp. 3. q. 10. à n. 2. An tradiderint virtutes morum eſſe connexas inter ſe, & cum prudentia. Diſp. 4. q. 6. n. 6. Plerique eorum docuerunt, nefas eſſe homini, ut ſeipſum interimat. Diſp. 5. q. 2. à n. 14. contra Stoicos oppoſitum ſentientes. ibid. à n. 6. Item temperantiam eſſe veràm virtutem, contra Epicurum. Diſp. 6. q. 1. n. 6. Damnant ambitioſos. Diſp. 8. q. 3. à n. 30. Præponunt juſtitiam cæteris virtutibus morum. Diſp. 10. q. 5. a n. 14. An virtutem heroicam aſſecuti fuerint. Diſp. 12. queſt. 1. latè.

Pietas an ſit ſpecies juſtitiæ. Diſp. 10. quæſt. 6. ſect. 3.

Planctus an deceat viros. Diſp. 14. q. 2. n. 28.

Plato quomodo definierit bonum. Diſp. 1. q. 1. n. 14. Impugnatur. ibid. conſtituit malum in privatione boni. Diſp. 1. q. 2. n. 4. Quid ſenſerit de bono & pulchro. Diſp. 2. q. 1. à num. 20. Refellitur. ibid. Quo ſenſu poſuerit felicitatem in Idea boni Diſp. 3. q. 4. per totam. An ideas collocaverit intra Deum, vel potiùs extra. ibid. latè à n. 14. Quædam alia ex ipſo, & diſcipulis ejus, obſervata circa ideam boni, & bonum ſeparatum. Diſp. 3. q. 5. à n. 13. An felicitatem objectivam in Deo collocaverit Diſp 3. q. 6. à n. 3. An illam nactus fuerit. ibid. n. 8. Ejus ſententia de ſummo bono, ſeu felicitate objectiva hominis. Diſp. 3. q 6. num. 11. & 12. Quam felicitatem agnoverit, an vitæ præſentis, an futuræ. Diſp. 3. q. 7. per totam. Formalem felicitatem poſuit in conjunctione hominis cum Deo per mentem & voluntatem Diſp. 3. q. 10. n. 6. & 7. Qualem aſſignaverit virtutum originem. Diſp. 4. q. 1. à num. 2. Impugnatur ibid. à num. 12. An cenſuerit, licere homini ut ſeipſum interimat. Diſp. 5. q. 2. à num. 3. An fuerit præditus virtutibus in gradu heroico. Diſp. 12. q. 1. n. 31. & 32. Diſtinctio virtutum ab eo tradita in Politicas, Purgatorias, Purgati animi & Heroicas. Diſp. 12. q. 3. num. 11. & ſeqq. Ejus opinio circa actiones ex perturbatione ortas, latè expenditur, & impugnatur. Diſp. 13. q. 1. à n. 2. An cum Ariſtotele conciliari poſſit. ibid. à n. 21. Platonis controverſia cum Eudoxo circa voluptates. Diſp. 14. q. 1. à n. 6.

Pleonexia, & pleonectes, quid. Diſp. 10. quæſt. 6. num. 6.

Plotinus qualiter bonum definierit. Diſp. 1. q. 1. n. 14. Impugnatur. ibid. Diſtinctio virtutum, juxta illum in Politicas, Purgatorias, Purgati animi, & Heroicas. Diſp. 12. q. 3. à n. 11.

Plutarchus cenſuit brutis ineſſe rationem. Diſp. 2. q. 5. à num. 2. Refellitur. ibid. à num. 28. Plurima ejus teſtimonia, & ſententiæ illuſtres, invenientur decurſu Operis.

Pœna an ſit definienda ex æqualitate arithmetica, ſeu talione. Diſp. 10. q. 2. à n. 5.

Pœnitentia de ſceleribus ex habitu, ſive ex intemperantia commiſſis, qualis eſſe debeat. Diſp. 13. q. 3. à n. 28.

justi-

Politica felicitas, quænam. Diſp. 10. q. 5. à n 30.

Polypi piſcis genius admirandus. Diſp. 2. quæſt. 5. num. 9.

Præfecturam, ſeu regimen aliorum appetere, an liceat. Diſp. 8. q. 3. à num. 10. latè.

Princeps qualiter ſtudere debeat juſtitiæ ſervandæ. Diſp. 10. q. 5. ſect. 5. Qualiter ſe gerere debeat erga amicos. Diſp. 15. q. 4. nu. 4. & 11. An cum ſubditis ducere amicitiam poſſit. Diſp. 15. q. 6. ferè per totam. Qualiter ſtudere debeat magnificentiæ. Diſp. 7. q. 1. Qualiter magnanimitati. Diſp. 8. q. 1. 2. & 3.

Principia. Vide *Intellectus principiorum*. Error philoſophorum quorundam circa illa. Diſp. 11. q. 1. n. 30.

Proceritas corporis an neceſſaria viro felici. Diſp. 3. q. 1. à n. 2.

Proceſſus in infinitum an ſit abſurdus. Diſp. 3. q. 1. à n. 2.

Proportio duplex, altera arithmetica, & geometrica altera. Diſp. 10. q. 6. n. 9. Utra earum ſpectetur à juſtitia diſtribuente, itemque à commutante. ibid.

Providentia pars prudentiæ. Diſp. 11. q. 3. n. 17.

Providentia Dei erga homines, an negata fuerit ab Ariſtotele. Diſp. 15. q. 6. n. 8. & 9.

Prudentia an differat à philoſophia morali. Diſp. 2. q. 6. à n. 14. An ſit mutuò connexa cum virtutibus morum. Diſp. 4. q. 6. per totam. An ſit multiplex ſpecie circa materiam ſingularum virtutum moralium. ibid. à num. 21. An ſit vera virtus mentis. Diſp. 11. quæſt. 2. ſect. 3. An ſit præſtantior, quàm ſapientia. Diſp. 11. quæſt. 2. per totam. Quid & quotuplex ſit. Diſp. 11. quæſt. 3. per totam. An Eubulia, Syneſis, & Gnome, ſint partes prudentiæ. Diſp. 11. q. 4. per totam. An prudentia differat ab Arte, Scientia, Sapientia, intellectu principiorum, opinione, & fide humana. Diſp. 11. q. 3. ſect. 1. Quantùm impediatur voluptatibus corporis, præſertim venereis. Diſp. 14. quæſt. 1. n. 5. 8. & ſeqq. prudentes quinam exiſtimati fuerint inter Ethnicos, & quam ob cauſſam. Diſp. 11. q. 3. n. 3. Qualiter diſtinguantur & comparentur inter ſe ſpecies prudentiæ. Diſp. 11. q. 5. per totam. Prudentia monaſtica an differat ſpecie eſſentiali ab œconomica, politica, & militari. ibid. latè, à n. 8.

Pulchritudo & bonitas, ſeu pulchrum & bonum, qualiter ſe habeant. Diſp. 2. q. 1. à n. 17. Pulchritudinis, ſeu pulchri multiplex acceptio, ibidem à num. 27. Pulchritudo quænam major, animi, an corporis. ibid. à n. 29. Pulchrum & venuſtum, in quo differant. ibid. n. 26. Pulchritudo corporis, quàm fugax. ibid. n. 12. An conſtituat hominem felicem. Diſp. 3. q. 3. à n. 21.

Pudor qualiter vitandus à viro forti. Diſp. 5. q. 1. num. 8.

Pumiliones an poſſint eſſe felices. Diſp. 3. q. 3. n. 10. Pumilionis cujuſdam brevitas mira. ibid.

Puſillanimitas, vitium magnanimitati oppoſitum per defectum. Diſp. 8. q. 1. n. 12.

Pythagorei an rectè juſtum in talione poſuerint. Diſp. 10. q. 2. per totam.

Q

QUERELÆ inter probos amicos, paucæ aut nullæ: inter improbos multæ. Diſp. 15. q. 4. ferè per totam.

R

RATIONIS quotuplex virtus. Diſputat. 11. quæſt. 1. per totam.

Religio an pars juſtitiæ. Diſput. 10. quæſt. 6. ſect. 3.

Repaſſio an ſit unum & idem cum juſto. Diſp. 10. quæſt. 2. per totam. An habeat locum in juſtitia diſtribuente, & commutante. ibidem latè.

Res familiaris qualiter curanda à patre-familiâs. Diſp. 11. quæſt. 3. à num. 29.

Reſpublica iniqua, quænam. Diſput. 8. quæſt. 3. num. 10. Ejus bonum commune, objectum juſtitiæ legalis proprium. Diſput. 10. quæſt. 4. à num. 10. Felicitas illius, quænam. Diſput. 10. quæſt. 5. à num. 30. Reipublicæ diviſio in varias ſpecies probabiles, Regnum, Ariſtocratiam, & Timocratiam. Diſp. 11. quæſt. 5. n. 20. & 22. Quænam ex iis ſit optima & convenientiſſima. Diſp. 15. quæſt. 7. per totam.

Reſtitutio ex cujus juſtitiæ violatione oriatur, diſtribuentiſné, an commutantis. Diſput. 10. quæſt. 6. à num. 21.

Reges, Principes, & Superiores, qualiter debeant exercere juſtitiam, ne ultricem manum Dei experiantur. Diſput. 10. q. 5. à num. 30. Exempla mira virtutum in Regibus habentur decurſu Operis. Reges primi Orbis terrarum, quinam. Diſput. 15. q. 7. num. 15. Ipſorum officium. ibidem latè. An permiſſi Hebræis. ibidem num. 29. & 30. Quantum diligi ſoleant à ſubditis. ibidem num. 20.

Regnum an ſit optima Reipublicę ſpecies. Diſp. 15. quæſt. 7. per totam. Præfertur Ariſtocratiæ & Timocratiæ. ibid. latè. Eſt Principatus conformis naturæ rerum. ibid. num. 14. Quando cœperit, & an à principio mundi. ibid. num. 15. Ejus major diuturnitas, concordia, juſtitia, & ordo, quàm aliarum Reipublicæ formarum. ibid. latè.

Religioſis quàm turpe ſit appetere, aut procurare Prælaturas, & ſacras dignitates. Diſp. 8. quęſt. 3. præſertim ſect. 5.

Rhadamantus an rectè juſtum conſtituerit in talione. Diſp. 10. quæſt. 2. per totam.

Roma quot olim magnifica opera præſtiterit. Diſput. 7. quæſt. 1. latè. Quando meliùs gubernata, cùm habuit Reges, an verò cùm Optimates. Diſput. 15. quæſt. 7. num. 8. 15. 19. 27. 34.

S

SANCTI aliqui an & quomodo ſibi necem attulerint. Diſp. 5. quæſt. 2. à num. 43.

Sanitas corporis an conſtituat hominem felicem. Diſput. 3. quæſt. 2. num. 21. An ſaltem ſit neceſſaria felicitati. ibidem quæſt. 3. num. 6.

Sapientia an ſit vera virtus mentis Diſp. 11. quęſt. 1. ſect. 3. An ſit præſtantior quàm prudentia, & philoſophia civilis. Diſput. 11. quæſt. 2. per totam. Ejus multiplex acceptio. ibidem à nu. 2. An afferat utilitatem aliquam homini. ibid. à num. 14.

Scientia an ſit virtus mentis. Diſput. 11. quæſt. 1. ſect. 3. Scientia civilis an præſtantior, quàm Sapientia. Diſp. 11. q. 2. per totam.

Scipionis Eutrapelia. Diſput. 9. quæſt. unica, numero 6.

Semi-virtutes & ſemi-vitia, quænam. Diſput. 13. quæſt. 1. à num. 2.

Seneca opinatus eſt, licere cuipiam afferre ſibi manus exitiales. Diſput. 1. quæſt. 3. num. 19. & Diſp. 5. quæſt. 12. num. 7. An felicitatem hominis poſuerit in habitu, an potiùs in actu virtutis. Diſput. 3. quæſt. 9. à num. 2. Ejus mira frugalitas. Diſput. 6. quæſt. 2. num. 7. Sententiæ inſignes contra gulam. ibidem nu. 10. An veris virtutibus fuerit præditus in gradu heroico. Diſput. 12. quęſt. 1. num. 27. Plura ejus illuſtria teſtimonia circa virtutes & vitia invenies ſparſa decurſu operis.

Senectus bona an ſit neceſſarium felicitatis ſubſidium. Diſp. 3. quæſt. 3. num. 11.

Sententia, vide *Gnome*.

Sepulchrum viri magnifici, quale. Diſput. 7. q. 1. num. 20.

Servi qualiter tractandi ſint à bono patrefamiliâs ſeu œconomo. Diſput. 11. quæſt. 3. ſect. 3. An in iis prudentia eſſe poſſit Diſput. 11. quæſt. 5. 23.

Sydera, vide *Aſtra*.

Similitudo ad amicitiam exigitur. Diſp. 15. quęſt. 3. ſect. 3. & 4.

Simonidis Metici ſententia celebris de Deo, Diſp. 11. quæſt. 2. num. 15.

Sindereſis quid Diſp. 15. q. 2. 3. & 4.

Societas quantum conferat amicitiæ. Diſput. 15. quæſt. 2. 3. & 4.

Socrates an felicitatem hominis objectivam in Deo collocaverit. Diſput. 3. quæſt. 6. n. 4. & 5. An illam fuerit aſſecutùs. ibid. num. 8. An virtutes habuerit in gradu heroico. Diſput. 12. quęſt. 1. à num. 29. Plura de illo invenies decurſu Operis. Ejus paradoxon, neminem ſcientem peccare, expenditur. Diſput. 13. quæſt. 2. à n. 2. Ejus dictum, *Quæ ſupra nos nihil ad nos*, expenditur. Diſp. 11. q. 2. à num. 14.

Solertia an virtus mentis. Diſput. 11. quæſt. 1. num. 15.

Spectacula inſignia & magnifica apud Ethnicos. Diſp. 7. quæſt. 1. à num. 13.

Spontaneum an ſit quod agitur ex perturbatione. Diſput. 13. q. 5. per totam.

Spurina adoleſcens caſtiſſimus & pulcherrimus. Diſp. 3. qu. 3. num. 7.

Stoici opinati ſunt felicitatem eſſe poſſe abſque ullis ſubſidiis naturę & fortunæ. Diſp. 3. quęſt. 3. per totam. Refelluntur. ibidem. Quo ſenſu ab iis accipiatur felicitas hujus vitæ. Diſput. 3. quæſt. 8. à num. 10. An felicitatem poſuerint in habitu, an potiùs in actu virtutis. Diſp. 3. quæſt. 9. à num. 2. An in conjunctione hominis cum Deo per mentem & voluntatem. Diſp. 3. quæſt. 10. à num. 2. Docuerunt, licere homini, ut interficiat ſeipſum. Diſput. 5. quæſt. 2. à num. 6. Refelluntur latè ibid. à n. 14.

Studioſitas an inhæreat voluntati, an potiùs appetitui ſentienti. Diſp. 4. quæſt. 7. num. 52.

Συνάλλαγμα, quid ſignificet, & quot genera communionum comprehendat. Diſput. 10. quęſt. 6. num. 9.

Syneſis an ſit pars prudentiæ. Diſp. 11. quæſt. 4. per totam. In quo differat ab Eubulia, & Gnome. ibid.

T

TACTUS delectationes an ſint materia propria temperantiæ. Diſput. 6. quæſt. 1. ſect. 3. Quàm turpes. Diſp. 6. quæſt. 2. ſect. 2. item. Diſp. 14. quæſt. 1. num. 5. & ſeqq.

Talio an regula certa commutationum. Diſp. 10. quæſt. 2. per totam.

Tarquinius Gallutius impugnatur ex profeſſo. Diſput. 2. quæſt. 6. à num. 25 itemq̃ue pluribus aliis locis decurſu Operis, ſimul & in aliis laudatur.

Temperamentum an connectatur cum moribus. Diſp. 4. quæſt. 2. per totam.

Temperantia an inhæreat voluntati, an potiùs appetitui ſentienti. Diſp. 4. quæſt. 7. ferè per totam. An ſit virtus, & quænam. Diſput. 6. quæſt. 1. per totam. An ſpecialis virtus. ibid. à num. 22. An ſit virtus peculiaris, & perfectior cæteris. ibid. à num. 38. Quænam ſint extrema vitia, quibus temperantia intercipitur. Diſp. 6. quęſt. 2. per totam. An regula temperantię in moderandis voluptatibus, ſit neceſſitas vitæ tuendæ. ibid. latè à num. 2. An temperantia & intemperantia differant à continentia & incontinentia. Diſput. 13. quæſt. 1. à numero 10. latè.

Terribilia in quibus verſatur fortitudo, quænam ſint. Diſp. 5. quæſt. 1. per totam.

Theologi quo ſenſu exponant felicitatem hujus vitę. Diſput. 3. quæſt. 8. à num. 7. An Stoici ab iis diſſentiant. ibid. à num. 10. An etiam Peripatetici. ibid. heroes quinam appellentur à Theologis, duce ipſorum Auguſtino Diſp. 12. q. 1. à num. 10.

Theophilus Raynaudus ſæpè allegatur & impugnatur decurſu Operis.

Thomas Doctor Angelicus malum explicuit per privationem boni, neque rationem formalem illius in poſitivo locavit. Diſput. 1. quæſt. 2. num. 23. & ſeqq. Docuit, malum non poſſe appeti, ut malum eſt. Diſp. 1. quęſt. 3. num. 22. Quid ſenſerit circa appetitionem honoris, an liceat quodammodo. Diſput. 8. quæſt. 1. à num. 14. latè. Plurima ejus teſtimonia, & ſententiæ, paſſim ferè allegantur, exponuntur,

&ab

Digitized by Google

& ab objectionibus vindicantur, decurſu totius Operis.

Timocratia, quænam ſpecies Reipublicæ ſit, & an excellentior, quàm Regnum. Diſput. 15. quæſt. 7. per totam.

Timor, in quo regendo verſatur fortitudo, qualis, & quorumnam malorum cauſſa ſit. Diſp. 5. quæſt. 1. fere per totam.

Tolerantia, quid, & an melior, quàm continentia. Diſp. 13. quæſt. 3. à num. 6.

Triſtitia omnis an mala & ſugienda. Diſput. 12. quæſt. 2. per totam. Mala plurima ex ea oriuntur. ibid. à num. 2. item bona aliquot. ibid. à num. 11. Triſtitiam non eſſe generatim bonam, nec malam, ſed abſtrahere. ibid. à num. 18. Triſtitia probabilis & honeſta non eſt bonum purum, & ſimplex, ſed mixtum. ibid. Orta ex calamitatibus, quateuus liceat. ibid. à numero 31.

Tyrannis quid ſit, & an peſſima forma Reipublicæ. Diſput. 15. quęſt. 7. num. 6. 7. & 27. Tyrannorum exempla. ibid.

V

V*ENETIARUM* Ariſtocratia qualis. Diſp. 15. quæſt. 7. num. 8.

Verecundia, an ſit virtus. Diſput. 12. quæſt. 1. num. 2.

Verini adoleſcentis eximius pudor. Diſp. 6. quęſt. 2. num. 12.

Victoria quænam glorioſior, an dolo & inſidiis parta, an aperta incurſione, Diſput. 11. quęſt. 5. num. 15.

Vinum qualiter exhibendum, aut negandum domeſticis, à patre familiâs. Diſput. 11. quæſt. 3. num. 28.

Violentum an ſit omne injuſtum, quod patimur, an etiam voluntarium. Diſput. 10. quæſt. 7. per totam.

Virtus an ſecundùm habitum, an potiùs ſecundùm actum, conſtituat felicitatem hominis. Diſput. 3. quæſt. 9. per totam. Cujuſnam virtutis actus illa ſit, an reſidentis in intellectu, an in voluntate. Diſput. 3. quæſt. 10. per totam. An virtutis ſpeculatricis, an potiùs actuoſæ. Diſput. 2. quęſt. 11. per totam. An ſint nobis naturâ inſitæ virtutes. Diſput. 4. quæſt. 1. per totam. An generentur ex actionibus. Diſp. 4. quęſt. 2. per totam. An virtutes & vitia extrema opponantur inter ſe. Diſput. 4. quæſt. 5. per totam. virtutum inchoatio an ſit à natura, & inæqualis in hominibus. Diſput. 4. quæſt. 1. à num. 33. virtutes quomodo præſtent facilitatem potentiis, tum phyſicam, tum intentionalem. Diſput. 4. quęſt. 3. à num. 8. virtus an potiùs habitus. Diſput. 4. quæſt. 4. à num. 2. virtutum moralium quænam excellentior. Diſput. 10. quæſt. 5. per totam. virtutum diſtinctio in Politicas, Purgatorias, Purgati animi, & heroicas. Diſp. 12. quæſt. 3. à num. 11.

Virtus heroica. Vide *heroica virtus*.

Virtus intellectualis an conſiſtat in medio. Diſp. 4. quæſt. 4. num. 44. An rectè dividatur in quinque ſpecies, Artem, Scientiam, Sapientiam, Prudentiam, & Intellectum? Diſp. 11. quęſt. 1. per totam.

Virtus moralis. An ſit habitus mediocritatis inter extrema. Diſput. 4. quæſt. 4. per totam. An omnes virtutes morales ſint invicem connexæ, & cum prudentia. Diſput. 4. quæſt. 6. per totam. Quodnam ſit illarum ſubjectum. Diſp. 4. qu. 7. per totam. Quædam verſantur in moderandis perturbationibus, quędam in regendis actionibus. Diſput. 10. quæſt. 1. à numer. 2. latè.

Vitia an inſint hominibus à natura. Diſput. 4. quæſt. 2. per totam. Vitia naturalia quænam. ibid. num. 2. An opponantur ex natura rei virtutibus, & inter ſe. Diſput. 4. quæſt. 5. per totam. An magis opponantur vitia extrema inter ſe, quàm virtuti interjectæ. ibid. à num. 8. An unius vitii extremi oppoſitio cum virtute interjecta, ſit major, quàm alterius. ibid. latè à num. 25. vitia extrema oppoſita fortitudini, explicantur. Diſput. 5. quæſt. 1. Oppoſita temperantię. Diſput. 6. quæſt. 2. ferè per totam. Oppoſita magnanimitati. Diſput. 8. quæſt. 1. num. 12. & 13. vitia eadem an ſint oppoſita magnanimitati, & humilitati Chriſtianæ. Diſput. 8. quæſt. 2. à num. 35. vitia oppoſita Eutrapeliæ. Diſput. 9. quæſt. unica, num. 10. itemque Affabilitati ibid. à numero 11.

Vita beata. Vide, *Felicitas*.

Uniformitas omnimoda duorum individuorum, vix, aut ne vix quidem accidiſſe legitur. Diſp. 1. quæſt. 3. num. 21. Eventus admirandus duarum puellarum ab Auctore obſervatus. ibidem.

Volens an poſſit injuſtum pati ab alio, vel à ſeipſo. Diſp. 10. quæſt. 8. per totam.

Voluntas an poſſit amare malum, quà malum; aut odiſſe bonum, quà bonum eſt. Diſp. 1. quæſt. 3. per totam. An finis ſolus ſit proprium illius objectum. Diſpur. 2. quæſt. 3. Voluntatis actus an ſit formalis ſelicitas hominis. Diſp. 3. quęſt. 10. per totam. An poſſit delinquere, non præcedente aliquo errore aut deſectu in mente. Diſp. 13. quæſt. 4. per totam.

Voluntarium an ſit quicquid vitioſum agimus. Diſput. 4. quęſt. 2. per totam. An quicquid ex perturbatione ſit, voluntarium ſit. Diſput. 13. quęſt. 5. per totam.

Voluptates animi & corporis, an ſint bonæ aut malę. Diſput. 14. quæſt. 1. per totam. Voluptates animæ intelligentis & inſpectricis majores, meliores, & ſtabiliores eſſe, quàm corporis. ibid. à num. 15. Cur minùs appetantur. ibid. à num. 20. Voluptates pravę animę intelligentis & volentis, pejores, quàm ſentientis. ibid. à num. 26. Voluptas pura & bona, quid ſit. ibid. num. 39.

Voluptas corporis an conſtituat hominem felicem. Diſput. 3. quęſt. 2. à num. 29. Quàm periculoſa, & quot malorum occaſio. ibid. Voluptas orta ex contemplatione, qualis, & quanta. Diſput. 3. quęſt. 11. à num. 19. Quas voluptates moderetur temperantia. Diſput. 6. quęſt. 1. à num. 22. Quęnam proſequendę, aut fugiendę. ibid. Etiam in ludo & joco. Diſp. 9. quęſt. unica à num. 7. Voluptatum venerearum quan-

ta

ta vis, & periculum. Diſput. 10. quæſt. 5. num. 11. An omnis voluptas animi aut corporis ſit bona, aut mala. Diſput. 14. quæſt. 1. per totam. Quid in ea re docuerint Eudoxus, & Plato. ibid. Quantùm impediat functiones prudentiæ, & qualiter faciat hominem bruteſcere. ibid. num. 5. 8. & ſeqq. Aliquæ voluptates corporis ſunt malę, aliquę autem decentes & permiſſę. ibid. latè. Voluptas bona, quid. ibid. num. 39. Voluptas mira amicitiæ honeſtę. Diſp. 15. quęſt. 4. num. 24.

Utile, an ſit formale objectum electionis. Diſp. 2. q. 4. per totam.

Uxor qualiter regenda à viro. Diſput. 11. quęſt. 3. num. 26.

Z

ZENO ſtoicorum Princeps qualiter obierit. Diſput. 5. quæſt. 2. num. 6.

Zeuxis cum Parrhaſio certamen circa peritiam pingendi. Diſput. 1. quæſt. 1. num. 2.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

F I N I S.

Digitized by Google

Digitized by Google

[illegible] Google